



www.revueithaque.org



Revue de philosophie de l'Université de Montréal

L'équipe de la revue *Ithaque* tient à remercier les professeur(e)s et doctorant(e)s qui ont accepté de former de manière anonyme son comité de lecture pour le numéro courant.

Nous remercions aussi nos partenaires :

- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)**
- **Le Département de philosophie de l'Université de Montréal**

Revue Ithaque

www.revueithaque.org

Département de philosophie

revue.ithaque@gmail.com

Université de Montréal

ISSN 1703-1001

C.P. 6128, succursale Centre-ville

Montréal, Québec, H3C 3J7

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2024)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada (2024)

Ithaque est une revue semestrielle publiée par la Société philosophique Ithaque, sous licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.



Imprimé par Le Caius du livre inc. (Montréal).

Ithaque

Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Direction

Savannah-Lou Cochran-Mavrikakis
Laurent Lafrenière

Comité de rédaction

Nicolas Lacroix

Guillaume Boucher

Arnaud Dufour

Sophie Marchand

Saja Farhat

Aida Rezaei

Cynthia Shazia Bergeron-Zaidi

Yail Angela Peraza Herrera

Charles Massicotte

Jules Casset-Tostivint

Trésorerie

Savannah-Lou Cochran-Mavrikakis

Webmestre

Aida Rezaei

Mise en page

Arthur Lacomme

Correction

Savannah-Lou Cochran-Mavrikakis

Guillaume Boucher

Table des matières

Recherches et réflexions

- 1 Distinguer akrasie et faiblesse de la volonté.
Quelques points de repère tirés d'Holton et de Mele
Myriam Coté
- 23 Vulnerability Theory and Transhumanism: Helping
The Ontologically Vulnerable
Christophe Facal
- 47 De l'influence des guerres de religion sur
les Essais de Michel de Montaigne : le cas de
l'articulation du privé et du public
Rémi Formosa

Compte rendu

- 75 À propos de Ruedi Imbach, *Portrait du poète en tant
que philosophe : sur la philosophie de Dante
Alighieri*. Paris : Vrin, 2023.
Edouard Jobin

Distinguer akrasie et faiblesse de la volonté. Quelques points de repère tirés d’Holton et de Mele

Myriam Coté*

En dialogue avec Alfred Mele et Richard Holton, j’adresse le potentiel explicatif d’une distinction entre akrasie et faiblesse de la volonté pour une théorie de l’agir incontinent. Postulant avec Holton (1999) l’intérêt d’une remise en question de l’articulation classique du désaccord d’un agent avec lui-même – désaccord qui se manifesterait par l’accomplissement volontaire d’une action s’inscrivant à l’encontre de son meilleur jugement – je rappelle le résultat des études conduites par Mele (2010) au sujet de la conception ordinaire du phénomène. Tablant ensuite sur la réponse d’Holton (2012) à Mele, j’insiste sur l’importance d’une refonte de la façon dont s’appréhende le problème de la faiblesse de la volonté. Parce que les conclusions d’Holton engagent l’idée d’un concept « par grappes » de ce problème, concept où action akratique et révision déraisonnable d’une intention se conjuguaient à la violation de normes, je propose une réflexion sur l’incidence de cette articulation nouvelle du concept.

* L’auteurice est candidate à la maîtrise en études littéraires à l’Université Laval. Une première version de cet article a été écrite dans le cadre du séminaire « Philosophie de l’action » dispensé par la professeure Renée Bilodeau. L’auteurice était alors étudiante à la maîtrise en philosophie et ses recherches, financées par le Fonds de recherche du Québec – Société et Culture. Les recherches de l’auteurice sont désormais financées par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

1. Introduction

Avril 2021. Parce que la journée est chaude et que le contact humain a manqué tout l'hiver, une amie me propose une promenade dans un parc à quelques minutes de chez moi. J'accepte avec plaisir, vérifiant au sortir de mon appartement que j'ai bien, dans la poche de ma veste, de quoi couvrir mon nez et ma bouche. Pandémie oblige, je connais les consignes de santé publique concernant le port du masque lors d'activités extérieures ; je comprends pourquoi elles ont été établies et je tiens à les respecter. Pourtant, l'amie rejointe, je ne mets pas le masque que j'ai apporté ; visage découvert à moins de deux mètres de cette personne qui ne partage pas mon quotidien, il semble que je m'engage à quelque chose de plus que la simple transgression d'une consigne : par mon agir, je me désobéis aussi. Je suis en désaccord avec moi-même.

Qu'on reconduise cette transgression à une révision déraisonnable d'une de mes intentions ou qu'on l'explique par un renvoi à un meilleur jugement que j'aurais contredit, le défaut qu'accuse ici mon agir paraît avoir à faire avec ma rationalité : en ce qu'en l'accomplissant volontairement je m'inscris en porte-à-faux avec un état mental qui la concerne, mon action (ou, dans le cas qui m'occupe, mon omission : le fait de ne pas porter mon masque) peut être dite incontinent¹. Ont tenté de rendre compte de cette irrationalité singulière nombre de philosophes de l'action, la plupart s'arrimant à

¹ J'entends ici une action accomplie volontairement par un agent, action qui contredit au moins un état mental de cet agent (qu'il s'agisse d'une intention ou d'un meilleur jugement). Pour les besoins de cet article, l'action « incontinent » désigne ainsi une action dont le premier terme du désaccord (à savoir, l'état contre lequel l'action s'accomplit) n'est pas encore fixé pour la théorie. Il convient de préciser qu'en utilisant ce terme, je m'éloigne quelque peu du vocabulaire employé par Holton. La raison en est que le propos d'Holton est difficile à rapporter en ses propres termes, accusant parfois certains glissements de sens, mobilisant notamment « faiblesse de la volonté » pour référer à l'aménagement *et* à celui qu'il souhaite défendre (à savoir, la révision déraisonnable d'une intention : l'idée sera dépliée plus loin). Par souci de clarté, et puisque j'adresse justement ici la possibilité d'une conjugaison de l'*akrasie* et de la faiblesse de la volonté, il me semblait nécessaire de mettre au jour un troisième terme qui pourrait surplomber ces deux phénomènes – troisième terme dont l'importance devrait se clarifier lorsque je tenterai, en fin d'article, une remise en question de la distinction qu'en propose Holton.

l'articulation qu'en offrait Davidson² en 1970. Près d'une trentaine d'années après le notoire « *How is Weakness of Will Possible?* », Richard Holton (1999) propose toutefois à ses collègues de prendre un certain recul : si d'une analyse comme celle proposée par Davidson (c'est-à-dire s'énonçant autour du meilleur jugement de l'agent) le problème demeure entier, qu'il stagne à l'énigme de sa propre possibilité, peut-être gagnerait-on à l'appréhender différemment. Peut-être, propose encore Holton, gagnerait-on à appréhender la faiblesse de la volonté de la manière dont elle se donne à la compréhension ordinaire : en termes de révision déraisonnable des intentions plutôt que de contradiction d'un meilleur jugement par l'agir.

C'est d'abord en ce qu'elle admet une distinction entre deux façons d'agir de manière incontinentale – qu'elle distingue, donc, entre *akrasie* et faiblesse de la volonté – que la suggestion de Holton m'occupera ici. Adressant le potentiel explicatif d'une telle distinction, je défendrai ensuite avec Mele (2010) l'intérêt d'études empiriques portant sur la compréhension ordinaire du deuxième de ces phénomènes ; l'idée étant en fait d'asseoir le problème de la faiblesse de la volonté et de m'assurer avec les auteurs à l'étude que la manière dont il se déplit dans la théorie coïncide avec ce qu'en peut saisir celui ou celle qui, sans expertise, s'y attarderait. Rappelant les conclusions liminaires de Mele et d'Holton à cet égard, je montre enfin comment celles-ci se voient dépassées par la refonte du concept de faiblesse de la volonté que proposent Holton et May (2012) ; un dépassement qui laisse la distinction que j'aurai soulevée en proie à une intéressante remise en question, laquelle j'adresse en fin d'article.

2. Holton et la faiblesse de la volonté. Jugements, intentions, résolutions

Publié à la toute fin du vingtième siècle, l'article dont le propos m'est d'intérêt de prime abord s'ouvre sur une critique de l'entreprise philosophique qui le précède, entreprise de laquelle son auteur entend

² Ce dont discute Davidson en 1970 sous la locution de « faiblesse de la volonté » correspond justement à ce qu'Holton associe en 1999 à de l'*akrasie*, articulation de l'incontinence dont il remettra en question la prérogative. Donald Davidson, « *How is Weakness of Will Possible?* », dans *Essays on Actions and Events* (Oxford : Clarendon Press, 1980), 21.

bien se distancer. À l'avenant, et bien qu'il faille reconnaître qu'Holton ne condamne pas du tout au tout la manière qu'ont eu ses prédécesseurs d'articuler le problème de l'incontinence, il devient rapidement manifeste qu'il soutient l'intérêt³ de sa réforme, asseyant sa recommandation sur le constat que la compréhension ordinaire (on pourrait dire aussi : naïve, rudimentaire) du phénomène, de même que ses principales occurrences, ne correspondent pas à ce qu'en ont théorisé la très grande majorité⁴ des philosophes analytiques.

2. 1. *Ce que critique Holton. Reconduire la faiblesse de la volonté à l'akrasie*

Il convient d'abord de préciser ce qu'engage l'articulation de l'agir incontinent dont Holton se fait critique. Ainsi l'aménagement traditionnel du problème cherche-t-il à rendre compte du désaccord s'exprimant entre un agent et son agir par un renvoi au meilleur jugement de cet agent ; meilleur jugement contre lequel (ou malgré lequel) serait accomplie l'action incontinente. Pour reprendre le cas de figure sur lequel s'ouvre cet article, il s'agirait de proposer⁵ qu'en ne portant pas mon masque, c'est mon meilleur jugement que je contredis ; un jugement qui aurait pu se formuler, dans ce cas-ci,

³ Holton clarifie ailleurs l'intérêt qu'il attache à cette refonte, précisant qu'en reformulant le problème de l'incontinence autour des intentions et de leur révision trop prompte, on inaugure une nouvelle question de recherche, troquant celle de la faiblesse de la volonté pour celle, d'autant plus intéressante, de la force de la volonté. Richard Holton, « How is Strength of Will Possible? », dans *Weakness of Will and Practical Irrationality*, dir. Sarah Stroud et Christine Tappolet (Oxford : Clarendon Press, 2003), 39.

⁴ Il est à noter cependant qu'Alfred Mele (1987) dérogeait déjà à la norme, introduisant l'intention dans son analyse de l'akrasie par l'intermédiaire de Davidson (1978). Alfred Mele, « Akritic Action. Causes, Reasons, Intentions », dans *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control* (New York : Oxford University Press, 1987), 34 et les suivantes. Holton remarque d'ailleurs cette exception à la seconde note de contenu de l'article discuté.

⁵ Parce qu'il est difficile de savoir avec certitude si Holton considère l'akrasie et la faiblesse de la volonté comme deux phénomènes proprement distincts ou comme deux articulations distinctes d'un même phénomène, j'assume pour le moment le caractère indéterminé de son propos. Il est à noter que cet indéterminé fera l'objet de remarques plus concrètes à la section quatre du présent article.

autour d'un respect strict⁶ des consignes de santé publique. L'irrationalité de mon agir est donc à reconduire au fait que mon comportement ne coïncide pas avec l'évaluation que j'en fais, qu'il est en contradiction avec le jugement que je pose à son égard : dans le cas qui m'occupe, je juge que la meilleure façon de procéder serait de respecter les consignes de santé publique (et donc de couvrir mon nez et ma bouche dans l'éventualité où je me retrouverais à moins de deux mètres d'une personne qui ne partage pas mon quotidien), mais je ne procède pas de cette façon. Jugeant qu'il s'agit là de la meilleure action qu'il m'est possible d'accomplir, je ne l'accomplis pourtant pas, et ce, de manière libre et volontaire.

Pour expliquer cette insistance de la tradition analytique sur le meilleur jugement de l'agent, Holton renvoie d'abord à une « méfiance assez répandue de la notion d'intention⁷ » parmi ses contemporains : la légitimité d'une discussion des intentions comme celle qu'il entend proposer ne serait en effet que rarement admise dans le domaine qui l'occupe, ne l'étant la plupart du temps que pour réduire ces intentions à des états mentaux déjà étudiés. C'est donc en partie parce que l'articulation traditionnelle de l'incontinence exprime l'échec akratique en disputant l'impact⁸ des désirs et des croyances sur l'agent, états déjà connus et conceptualisés, cernés depuis quelque temps (comme l'idée, d'ailleurs, du « meilleur jugement »), qu'elle serait préférée à une articulation comme celle qu'Holton cherchera à défendre.

Par-delà cette méfiance, Holton invoque également un certain enlèvement dans la présentation initiale (c'est-à-dire grecque : platonicienne et aristotélicienne) du problème. L'idée croise la

⁶ Il convient de préciser que l'argument de Davidson, périphérique à mon propos mais tout de même pertinent pour celui d'Holton et de Mele, distingue entre jugements conditionnel et inconditionnel. Parce que cette distinction déborde mon argumentaire, je ne l'adresserai pas ; l'idée étant surtout, ici, de rappeler que la tradition que cherche à dépasser Holton s'attèle à reconduire l'irrationalité de la faiblesse de la volonté à la contradiction d'un jugement plutôt qu'à la révision déraisonnable d'une intention.

⁷ Richard Holton, « Intention and Weakness of Will », *Journal of Philosophy* 96, n° 5 (1999) : 242.

⁸ À ce sujet, voir David Pears, « How Easy is Akrasia », *Philosophia* 11, n° 1-2 (1982) : 47-50, où Pears discute de la colère et des appétits physiques, états qu'il considère tout à fait propres à ébranler le meilleur jugement d'un agent.

considération sémantique, mais consiste surtout à affirmer que nonobstant son utilisation de la locution « faiblesse de la volonté » (en anglais, « *weakness of will* »), la théorie reste très fidèle à la manière dont Platon et Aristote abordaient l'*akrasia*. De fait, en réaction à l'affirmation de Socrate selon laquelle une action volontaire qui irait à l'encontre du meilleur jugement de l'agent demeure impossible⁹ en toute connaissance de cause, c'est à la question de la possibilité de l'*akrasie* que se seraient arrêtés les Grecs, question à laquelle tenteraient encore de répondre les philosophes contemporains, qu'ils et qu'elles assument ou non cette influence vieille de plusieurs siècles sur leur entreprise théorique.

Il s'agit donc d'affirmer, pour Holton, que sous le couvert de la faiblesse de la volonté c'est la question de l'*akrasie* qui se pose encore : préférant s'enquérir du meilleur jugement d'un agent plutôt que de ses intentions, la théorie se condamne à retracer incessamment la question de la possibilité d'agir volontairement à l'encontre de ce meilleur jugement. Là où le bât blesse pour l'auteur qui m'occupe, c'est que du fait de son enlèvement l'enquête de ses collègues se garderait à l'écart du phénomène tel qu'il se déploie le plus souvent – Holton défendant la thèse selon laquelle les cas centraux de faiblesse de la volonté seraient à concevoir non pas comme impliquant des agents qui agissent à l'encontre de leurs meilleurs jugements, mais plutôt des agents qui échouent¹⁰ à agir eu égard à leurs intentions.

2.2. *Ce que propose Holton. Distinguer entre akrasie et faiblesse de la volonté*

La prémisse¹¹ de l'article d'Holton saurait donc être considérée double. S'affairant d'abord à montrer comment, en s'appropriant la locution « faiblesse de la volonté », le problème de l'*akrasie* en reste à sa première formulation, l'auteur défend ensuite qu'on gagnerait à articuler l'incontinence différemment, à savoir : eu égard à la manière

⁹ Platon, *Protagoras*, trad. Frédérique Ildefonse (Paris : Flammarion, 1997), 358c-d.

¹⁰ Richard Holton, « Intention and Weakness of Will », 241.

¹¹ Parce que c'est du fait de cette prémisse que Mele cherchera à renverser la thèse d'Holton, je me permets de taire la plupart des autres considérations soulevées dans l'article discuté. Le lectorat intéressé par une discussion plus détaillée des intentions pourra consulter Holton (1999) dans son intégralité, de même qu'Holton (2003), qui s'attarde de manière plus substantielle au processus de révision et de reconsidération des intentions.

Distinguer akrasie et faiblesse de la volonté.
Quelques points de repère tirés d'Holton et de Mele

dont elle se présente communément. L'idée implicite, ici, idée qu'Holton développera¹² plus tard, étant qu'en utilisant « faiblesse de la volonté » et « *akrasie* » de manière interchangeable, on échappe une dimension importante du problème – plus précisément celle de la volonté, du « *will* ». Il s'agirait donc de distinguer¹³ entre *akrasie* et faiblesse de la volonté, réservant la dernière de ces appellations aux cas d'incontinence articulés en termes d'intentions et de révision de ces intentions, et conservant par ailleurs la première d'entre elles pour les cas d'incontinence aménagés en termes d'actions entreprises contrairement à de meilleurs jugements.

Élément d'importance pour la suite de l'argument : tâchant de légitimer la thèse qu'il s'apprête à défendre, Holton mentionne en début d'article que la compréhension ordinaire de la faiblesse de la volonté (c'est-à-dire, ce que pourrait comprendre un individu lambda devant l'expression « faiblesse de la volonté ») paraît capturer ce qu'il souhaite justement lui assigner. Ainsi Holton rapporte-t-il avoir discuté du problème avec des individus n'œuvrant pas dans le domaine philosophique¹⁴ pour se rendre compte que ceux et celles à qui il s'adressait ne faisaient « jamais [...] mention de jugements concernant la meilleure ou la pire façon de procéder¹⁵ » mais désignaient volontiers l'abandon des intentions, de même qu'un certain genre d'irrésolution, comme partie intégrante du problème – une articulation certes bien différente de celle présentée plus haut, mais qui paraît aller de soi¹⁶ pour Holton. Se réclamant de Michael Bratman et de la manière dont ce dernier appréhendait l'intention¹⁷ dans sa monographie¹⁸ de 1987, Holton s'attèlera donc à déplier sa conception de la faiblesse de la volonté, une conception qui devrait correspondre

¹² Holton, « How is Strength of Will Possible? », 39.

¹³ Holton, « Intention and Weakness of Will », 242.

¹⁴ Je paraphrase, Holton n'identifiant ses interlocuteurs qu'en tant que « non-philosophes ». Holton, 241.

¹⁵ Holton, 241.

¹⁶ Holton, 242.

¹⁷ Pour Holton, comme pour Bratman avant lui, l'intention résulte de la prise d'une décision eu égard à une action; en ce qu'elle tend à être dirigée vers le futur, elle contrôle et stabilise l'agir. Holton, 244-6.

¹⁸ Michael Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason* (Cambridge : Harvard University Press, 1987).

à ce qu'en peut interpréter de façon ordinaire, naïve, celui ou celle qui ne serait pas expert·e en la matière.

Sans retracer l'entièreté de l'argumentation d'Holton, il convient toutefois de mentionner, ici, que la faiblesse de la volonté tel qu'il entend la développer adviendrait lorsqu'un agent reconsidère trop promptement¹⁹ une intention, qu'il ou qu'elle révise cette intention « en des circonstances où il [ou elle] n'aurait pas dû la réviser²⁰ ». En adressant les circonstances de cette révision, Holton assure ainsi une certaine latitude à sa thèse : s'il faut reconnaître qu'il est la plupart du temps approprié de ne pas réviser²¹ nos intentions, certaines circonstances appelleraient toutefois leur reconsidération ; certaines révisions de nos intentions seraient donc adéquates et, de fait, ce ne sont pas toutes les révisions de nos intentions (et, de là, tous nos échecs à agir de la manière initialement intentionnée) qui témoigneraient de faiblesse de la volonté.

Dans le cas de figure qui m'occupait plus haut, il semblerait qu'on puisse ainsi argumenter avec Holton (préférant son aménagement de l'intention à celui, traditionnel, du meilleur jugement) que c'est bien de faiblesse de la volonté dont je fais preuve : parce qu'on peut envisager que j'y révise mon intention²² de porter le masque alors que le contexte est resté le même (c'est-à-dire qu'entre le moment où j'ai quitté mon appartement et celui où je suis arrivée au parc, la pandémie de coronavirus ne s'est pas terminée), j'agis de manière irrationnelle.

¹⁹ Holton, 241.

²⁰ Holton, 247.

²¹ L'importance des intentions et de leur maintien dans l'action pour la planification et l'organisation quotidiennes est défendue de manière extensive par Holton dans la première section de l'article ici discuté, section où Holton emprunte abondamment à Bratman.

²² Pour mieux distinguer entre caprice et faiblesse de la volonté, Holton précise que la formulation de certaines intentions vise justement leur maintien; c'est en la révision déraisonnable de ce type particulier d'intention que consistera la faiblesse de la volonté. Il est à noter que s'il utilise le syntagme « *contrary inclination defeating* » pour référer à ce type d'intentions dans l'article de 1999, Holton se ravise en 2003, y préférant le terme de « résolution ». Holton, 250-1 et Holton, « How is Strength of Will Possible? », 42.

2.3. *Arguments supplémentaires à la distinction proposée par Holton*

Ces quelques considérations dépliées, il devient plus aisé de comprendre la place qu'Holton réserve à la faiblesse de la volonté dans la conception ordinaire de l'agir incontinent – argument sur la base duquel son propos sera repris par Mele (2010). À cet égard, j'ai déjà rapporté qu'en tant que versant irrationnel de la révision des intentions, la faiblesse de la volonté (au sens où l'entend Holton) concernerait les cas centraux d'incontinence. Pour la compréhension ordinaire, il y aurait de ce fait identification – ou du moins, accord important – entre incontinence et faiblesse de la volonté, reconduction de l'agir incontinent à ce qu'Holton entend par « faiblesse de la volonté ». C'est cette même reconduction qui conduira Holton à défendre la pertinence d'une théorie de l'incontinence qui s'attarderait, comme la sienne, à la révision déraisonnable des intentions plutôt qu'à la contradiction d'un meilleur jugement.

À cet effet, une identification de l'*akrasie* (au sens de contradiction d'un meilleur jugement) à la faiblesse de la volonté serait répréhensible : même si Holton admet que l'*akrasie* n'est pas impossible²³, elle ne saurait selon lui être conjuguée²⁴ à la faiblesse de la volonté que dans l'éventualité où elle engagerait aussi (c.-à-d. en *plus* de la contradiction d'un meilleur jugement) la révision déraisonnable d'une intention. De fait, il convient de préciser qu'Holton admet l'existence de cas d'*akrasie sans* faiblesse de la volonté et de faiblesse de la volonté *sans akrasie* mais reconnaît également qu'en certains cas²⁵ les deux phénomènes se chevauchent – une idée dont j'ai tenté de rendre compte à l'aide de la figure ci-contre.

²³ Holton, « Intention and Weakness of Will », 255.

²⁴ Holton, 255.

²⁵ Holton offre d'ailleurs à la considération de son lectorat trois cas de figure où *akrasie* et faiblesse de la volonté paraissent se conjuguer, cas où l'intention de l'agent faible de la volonté pourrait être décrite comme akratique. Holton, 255-7.

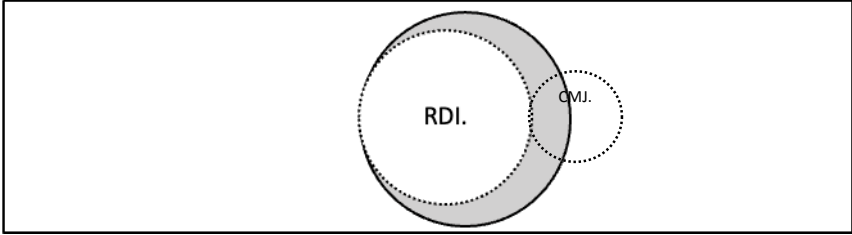


Figure 1. Conception ordinaire de la faiblesse de la volonté, selon Holton. Le disque gris représente l'échec à agir du fait d'intentions. Le disque « RDI » figure la révision déraisonnable d'intentions : c'est la faiblesse de la volonté au sens où l'entend Holton. Le disque « CMJ » figure plutôt la contradiction d'un meilleur jugement : c'est l'akrasie au sens séculaire du terme, sens dont Holton critique la prérogative.

L'argumentaire d'Holton s'échafaude donc sur l'intérêt d'une distinction entre *akrasie* et faiblesse de la volonté, distinction dont le potentiel explicatif saurait être souligné brièvement. J'emprunte ici à Sarah Stroud qui, par l'intermédiaire d'une discussion de la procrastination, pose dans un article récent²⁶ deux constats sur les cas paradigmatiques de faiblesse de la volonté et d'*akrasie*, constats qui suppléent à l'argument d'Holton en montrant que l'une et l'autre articulation de l'agir incontinent se distinguent non seulement par l'état mental qu'elles engagent (ce que proposait déjà Holton), mais également par le genre d'actions qu'elles impliquent, de même que par la manière dont s'accomplissent généralement ces actions.

Ainsi convient-il de remarquer²⁷ avec Stroud que pendant que l'agir akratique engage le plus souvent son agent à *accomplir* une action qu'il ou elle juge préférable de *ne pas* accomplir, l'agir qui témoigne de faiblesse de la volonté engage plutôt son agent à *ne pas accomplir* une action qu'il ou elle *avait effectivement l'intention* d'accomplir. Pour l'exprimer en d'autres termes²⁸ : pendant que l'action akratique engage

²⁶ Sarah Stroud, « Is Procrastination Weakness of Will? », dans *The Thief of Time: Philosophical Essays on Procrastination* (New York : Oxford University Press, 2010), 51-67.

²⁷ Stroud, 57-8.

²⁸ Formalisée, où p signifie l'action accomplie (ou non) et q l'approbation (ou non) de cette action du fait d'un état mental de l'agent, cette remarque se clarifie : pendant que l'akrasie engage le plus souvent à p contra $\neg q$, la faiblesse de la volonté engage à $\neg p$ contra q .

Distinguer akrasie et faiblesse de la volonté.
Quelques points de repère tirés d'Holton et de Mele

généralement l'accomplissement d'une action rejetée par l'agent qui l'accomplit, l'action qui témoigne de faiblesse de la volonté engage plutôt l'échec à accomplir une action approuvée par l'agent qui ne l'accomplit pas. En reprenant le cas de figure déplié plus haut, il serait donc possible de défendre avec Stroud qu'en ce que je m'y engage à l'omission, que je *ne mets pas* mon masque alors que j'avais formulé l'intention de le mettre, je parais faire preuve de faiblesse de la volonté²⁹ – ou, du moins, que mon inaction coïncide avec le genre d'inaction dont procède habituellement la faiblesse de la volonté.

Autre disparité d'intérêt entre *akrasie* et faiblesse de la volonté : là où l'agir akratique se révèle foncièrement synchronique³⁰, la faiblesse de la volonté apparaît plutôt diachronique. L'idée, ici, étant de remarquer que pendant que l'*akrasie* opère généralement dans un même moment – le jugement de l'agent étant contemporain, voire simultané, à son agir – la faiblesse de la volonté se « constitue d'une séquence étendue dans le temps, séquence qui implique la tentative de projection d'une agentivité dans l'avenir par le biais de la formation d'intentions dirigées vers le futur³¹ ». Cruciales pour la faiblesse de la volonté parce que l'intention fait office d'antécédent³² à l'action, les considérations temporelles ne se révéleraient donc « qu'accessoires à la possibilité de l'*akrasie*³³ », point de divergence additionnel entre l'un et l'autre phénomènes.

De ces quelques remarques, il semble qu'on puisse conclure que la distinction sur laquelle s'érige le propos d'Holton paraît tout à fait pertinente ; du moins, de prime abord. Qu'on adhère ou non à l'idée que c'est la révision déraisonnable des intentions, et non la contradiction d'un meilleur jugement qui coïncide avec la

²⁹ En le modifiant quelque peu, force est de remarquer qu'il s'avère aussi possible d'aménager une place à l'*akrasie* au sein de ce cas de figure. Ainsi, consciente des restrictions sanitaires, j'aurais pu juger que le meilleur plan d'action était de *ne pas* rejoindre mon amie; en la rejoignant quand même, mon agir coïnciderait avec ce que Stroud retient des cas paradigmatiques d'*akrasie*.

³⁰ Stroud, « Is Procrastination Weakness of Will? », 58.

³¹ Stroud, 62.

³² Stroud argumente à cet effet qu'un agent instantané (c'est-à-dire, un agent qui ne vivrait qu'un seul instant, conscient de son destin) ne pourrait faire preuve de faiblesse de la volonté, mais pourrait certainement agir de manière akratique. Stroud, 58 et 62.

³³ Stroud, 58. Traduction libre.

compréhension ordinaire de la faiblesse de la volonté, il convient ainsi de reconnaître que les deux phénomènes discutés par Holton (l'*akrasie* et la faiblesse de la volonté, au sens étroit de cette dernière locution) accusent des différences assez marquées pour qu'il puisse être utile de les distinguer dans la théorie.

3. Pour une compréhension ordinaire de l'agir incontinent

J'ai déjà indiqué qu'un peu plus d'une décennie après la parution de l'article d'Holton, Alfred Mele en reprend le propos liminaire, se proposant de répondre à l'affirmation selon laquelle la faiblesse de la volonté serait mieux saisie en termes d'intentions que de meilleurs jugements pour un individu lambda. À mots couverts³⁴, Mele dénoncera ainsi le manque d'assises de la prémisse d'Holton, confiant de pouvoir prouver à l'aide d'études empiriques que ce n'est pas la théorie d'Holton, mais bien la sienne (une théorie qui se réclame de l'articulation traditionnelle de l'*akrasie*) qui s'arrime le mieux³⁵ à ce qu'on entend d'ordinaire par « faiblesse de la volonté ».

3. 1. *Ce que tendent à prouver les résultats des études de Mele*

Par le biais de quatre études conduites au sein de la population universitaire³⁶ de la Florida State University, études réalisées à l'aide de questionnaires³⁷ diversifiés, force est de constater avec Mele que le

³⁴ Alfred Mele, « Weakness of Will and Akrasia », *Philosophical Studies* 150, n° 3 (2010) : 391. Plus loin, Mele qualifie d'« anecdotiques » les preuves offertes par Holton pour asseoir son affirmation concernant la compréhension ordinaire du phénomène qui l'occupe. Mele, 395.

³⁵ « *How well does [my] view fare in the sphere of weakness of will? Considerably better than Holton's account. That is the thesis of this article.* » Mele, 391-2.

³⁶ Il est à noter qu'en sélectionnant, pour ses études de la compréhension ordinaire de l'incontinence, des étudiant·e·s universitaires, l'entreprise de Mele accuse une méthodologie disputable – point de vulnérabilité à son enquête qui saurait sans doute justifier une remise en question de ses résultats. À cet effet, bien que Mele précise que les étudiant·e·s qu'il questionne n'étudient pas ni n'ont étudié auparavant le problème de la faiblesse de la volonté, il semble possible de conjecturer qu'en tant qu'étudiant·e·s universitaires, ils et elles possèdent très probablement certains outils conceptuels que pourrait ne pas posséder un individu lambda.

³⁷ Pendant que la première étude conduite par Mele présentait ses sujets avec une seule question à développement, la deuxième leur offrait plutôt une question à choix multiples. La troisième étude, quant à elle, offrait à ses sujets un cas de figure qu'ils et

Distinguer akrasie et faiblesse de la volonté.
Quelques points de repère tirés d'Holton et de Mele

portrait de la compréhension ordinaire de la faiblesse de la volonté s'avère, sur le terrain, bien différent de celui que défendait Holton. À l'avenant, et bien que ce soit la locution « faiblesse de la volonté » qui figure sur les questionnaires conçus par Mele, la majorité des répondant·e·s paraît concevoir le phénomène comme engageant les croyances et les connaissances de l'agent concerné, de même que son meilleur jugement, plutôt que comme engageant ses intentions ou la révision de ses intentions. Contra Holton, Mele est donc en mesure de défendre que la compréhension ordinaire de la faiblesse de la volonté s'articule de la même manière que le problème traditionnel de l'*akrasie* ; que la compréhension ordinaire de la faiblesse de la volonté engage, donc, le meilleur jugement de l'agent plutôt qu'une de ses intentions.

S'il convient de noter que, pour Mele, la distinction³⁸ entre *akrasie* et faiblesse de la volonté paraît tenir davantage de l'usage que de la théorie, il semble que pour la compréhension ordinaire cette distinction s'efface tout de même. De fait, l'appréhension naïve de la faiblesse de la volonté, parce qu'elle emprunterait au langage des jugements et des croyances (c'est, du moins, ce que démontre le résultat des études conduites par l'auteur), gagnerait à être reconduite à ce qu'en ont théorisé les philosophes de l'action depuis Davidson – et ce, bien que Mele, à la manière d'Holton avant lui, concède que certains cas de faiblesse de la volonté peuvent ne pas engager l'idée d'un agir contraire³⁹ à un meilleur jugement.

elles devaient évaluer sur une échelle de mesure eu égard à la question de la faiblesse de la volonté. Enfin, la quatrième et dernière étude reprenait le cas de figure présenté par la troisième, mais n'offrait à ses sujets qu'un choix entre le « oui » et le « non ». Mele, 395 et suivantes.

³⁸ Mele indique ainsi en introduction que « *weakness of will* » est un terme parmi d'autres qui permet de traduire « *akrasia* ». Il précise en outre que, d'une discussion empruntant au grec les termes « *akrasia* » et « *enkrateria* » pour signaler le caractère traditionnel de ce qu'il y défend, il entend passer à l'anglais ordinaire pour déplier la théorie d'Holton. Mele, 391 et 392.

³⁹ Mele, 401.

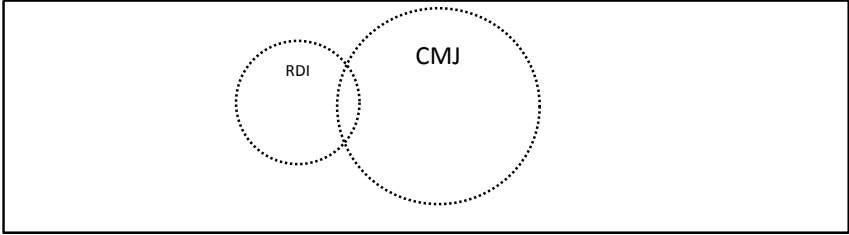


Figure 2. Conception ordinaire de la faiblesse de la volonté, selon Mele : bien qu'on puisse articuler ce phénomène en référant à la révision déraisonnable d'une intention (RDI), en égard aux études conduites par l'auteur c'est davantage en termes de contradiction d'un meilleur jugement (CMJ) qu'il se déploierait et, de fait, qu'on gagnerait à l'appréhender.

3. 2. Ce que tendent à prouver les résultats des études d'Holton et de May

À la lecture de Mele (2010), Holton se montre bon joueur : reconnaissant⁴⁰ n'avoir pas appuyé convenablement la prémisse de son article de 1999, il emprunte à Mele certains éléments méthodologiques⁴¹ pour proposer avec Joshua May ses propres études empiriques de la compréhension ordinaire du phénomène qui l'intéresse. Holton entend ainsi mettre à l'épreuve la conclusion qu'offrait plus tôt Mele, conclusion qu'il résume en termes disjonctifs⁴² : pour Mele, un agent ferait preuve de faiblesse de la volonté en agissant contrairement à son meilleur jugement *ou* en agissant contrairement à une de ses intentions. Force est de constater que cette articulation du phénomène identifie ce qu'Holton dissociait plus tôt : pendant que la faiblesse de la volonté devait, pour lui, être dissociée du meilleur jugement (et donc de l'*akrasie*, au sens traditionnel du

⁴⁰ Richard Holton et Joshua May, « What in the World is Weakness of Will? », *Philosophical Studies* 157, n° 3 (2012) : 342.

⁴¹ Comme Mele, Holton entend aussi rendre compte de la compréhension ordinaire du phénomène en questionnant des étudiants et des universitaires.

⁴² Holton et May, 342. Holton ne précise toutefois pas s'il faut saisir cette disjonction comme inclusive ou exclusive, Mele reconnaissant pourtant la possibilité d'une conjugaison entre les deux termes.

terme), avec Mele elle s'y assimilerait et serait donc à concevoir comme une espèce⁴³ de l'*akrasie*.

Rapportant d'abord le résultat des études de Mele, Holton fait valoir une série de critiques⁴⁴ à leur égard, critiques par le biais desquelles il justifie sa conduite d'une investigation supplémentaire dont il présente les résultats au sein de la deuxième moitié de son article. C'est la conclusion que tireront Holton et May de ces résultats⁴⁵ qui m'intéresse ici.

Aussi Holton remarque-t-il que si les résultats de sa première étude pouvaient certainement suppléer à l'argumentation de Mele (les réponses des participant·e·s de cette étude se révélant assez partagées pour qu'on puisse conjecturer avec Mele une articulation disjonctive de la faiblesse de la volonté pour la compréhension ordinaire), un examen plus attentif de ces résultats semble indiquer que « quelque chose de plus complexe est à l'œuvre⁴⁶ ». Ainsi, pendant que les participant·e·s de l'étude tendent à ne pas admettre qu'une action engage son agent à la faiblesse de la volonté si *aucune* des infractions qu'étudie Holton (la violation d'un meilleur jugement, de même que la violation d'une intention) n'est présente, ils et elles ne semblent admettre cet engagement à la faiblesse de la volonté avec conviction⁴⁷ que lorsque l'action qui leur est proposée présente *les deux types d'infractions*. De cette observation, Holton tire la conclusion suivante :

⁴³ Holton écrit en fait que, selon son interprétation de Mele (2010), l'akrasie est à considérer comme un genre auquel appartiendrait deux espèces, espèces qu'il reconduit à l'agir contraire à un meilleur jugement (ce qu'il entendait par « akrasie » en 1999) et à l'agir contraire à une intention (ce qu'il entendait par « faiblesse de la volonté », également en 1999). Holton et May, 344.

⁴⁴ C'est la première de ces critiques qui me semble la plus forte : parce que la compétence de l'individu lambda qui intéresse habituellement la théorie concerne ses capacités de discernement et de reconnaissance des notions ordinaires (et donc la manière dont il applique ces notions ordinaires), Mele aurait gagné à aménager ses deux premières études autour de ces capacités (ce qu'entend bien faire Holton) plutôt que de s'y fier à l'intellection, par un individu lambda, des principes gouvernant ces notions – intellection qui, pour Holton, devrait être réservée aux théoricien·ne·s. Holton et May, 345.

⁴⁵ Le lectorat intéressé par le détail de ces résultats, de même que par le format des questionnaires utilisés par Holton et May, peut consulter l'article ici cité. Holton et May, 347 et les suivantes.

⁴⁶ Holton et May, 350.

⁴⁷ Holton et May, 350-1.

contre ce que tentaient de faire valoir les deux théoriciens, il semblerait qu'aucune des deux infractions étudiées ne soit suffisante à l'application confiante du concept de faiblesse de la volonté; plutôt, elles joueraient « des rôles contributoires à l'application de ce concept⁴⁸ ».

Corroborée par le résultat des deux autres études conduites par Holton et May, cette première conclusion annonce déjà la refonte du concept que défendront les auteurs en fin d'article : plutôt que d'articuler la compréhension ordinaire de la faiblesse de la volonté selon des conditions qui lui seraient nécessaires et suffisantes, on gagnerait à l'aménager « par grappes⁴⁹ ». La révision des intentions, comme la contradiction du meilleur jugement, concourraient donc chacune à leur manière à la compréhension que pourrait avoir l'individu lambda de ce phénomène qu'Holton concevait, quelque dix années plus tôt, comme pouvant être reconduit à un seul de ces termes. La faiblesse de la volonté semblerait donc plus flagrante (ou, du moins, plus facilement reconnaissable comme telle) lorsqu'à la révision déraisonnable d'une intention s'ajouterait la contradiction d'un meilleur jugement ; une idée qu'avait déjà fait valoir⁵⁰ Mele, sans s'y attarder plus longuement, dans son article de 2010.

Ce que Mele n'avait toutefois pas anticipé, et qu'Holton conçoit également comme contributoire (encore une fois, dans une certaine mesure) à l'application du concept qui l'intéresse, c'est la transgression normative – caractéristique qui serait à rattacher à la valence de l'action accomplie. L'idée est notamment supportée par le résultat de la troisième étude que conduit Holton : devant déterminer si un agent fait preuve, ou non, de faiblesse de la volonté, le jugement de l'individu lambda serait affecté par des considérations normatives ou évaluatives. Ce faisant, cet individu serait plus enclin à considérer qu'un agent fait preuve de faiblesse de la volonté si l'action qu'il accomplit s'inscrit à l'encontre⁵¹ d'une norme, de même que si cette

⁴⁸ Holton et May, 351.

⁴⁹ L'expression se traduit difficilement. Holton discute en fait d'un « *prototype or cluster concept* » à l'application duquel plusieurs éléments seraient contributoires, éléments qui devraient être présentés ensemble, voire conjugués, pour une meilleure application (c'est-à-dire, une application plus confiante) de ce concept. Holton et May, 357.

⁵⁰ Mele, « Weakness of will and akrasia », 401.

⁵¹ En ce qu'il est possible d'y conjuguer la révision déraisonnable d'une intention à la contradiction d'un meilleur jugement, en plus d'y voir à l'œuvre la transgression d'une

Distinguer akrasie et faiblesse de la volonté.
Quelques points de repère tirés d'Holton et de Mele

action qu'il ou elle accomplit participe du genre d'action qu'une personne ordinaire « considérerait mauvaise, sans qu'elle soit pour autant moralement mauvaise⁵² ».

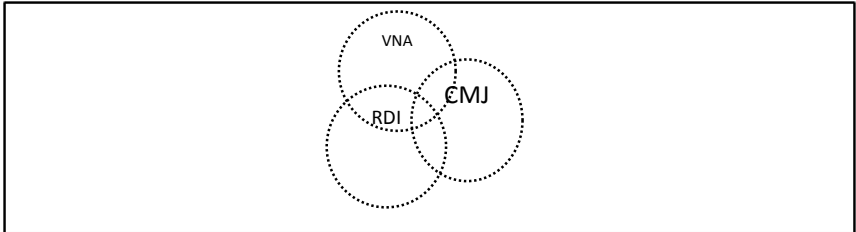


Figure 3. Conception ordinaire de la faiblesse de la volonté, selon Holton et May. Contribueraient à cette compréhension et la contradiction d'un meilleur jugement (CMJ) et la révision déraisonnable d'une intention (RDI). La valence normative de l'action accomplie (VNA) semble également se conjuguer à ces deux états de fait pour une application plus confiante du concept par l'individu lambda.

Cet ajout à la conclusion d'Holton est intéressant lorsqu'on sait que le problème de la faiblesse de la volonté (comme celui de l'*akrasie*, d'ailleurs) est habituellement considéré à la première personne, soit du point de vue de l'agent et eu égard, dans la mesure du possible *uniquement*, à la disparité entre ses états mentaux et l'action qu'il accomplit. Est-ce à dire que la théorie arrive à se baliser de la sorte, mais que la conception ordinaire y échoue ?

4. Refonte du problème. Évaluer la portée des conclusions d'Holton

Aux conceptions défendues par Holton (1999) et Mele (2010), ainsi faudrait-il préférer une conception « par grappes » de la faiblesse de la volonté telle qu'elle se présente à la compréhension ordinaire ; y

certaine norme (en ne couvrant pas mon visage dans la situation décrite, je ne respecte pas les consignes de santé publique), le cas de figure filé tout au long de cet article semble correspondre au genre de cas qui, pour Holton, permettrait l'application la plus confiante du concept ordinaire de la faiblesse de la volonté.

⁵² Holton et May, 356.

seraient contributives non seulement la révision déraisonnable d'une intention (ce qu'Holton entendait par « faiblesse de la volonté ») et la contradiction d'un meilleur jugement (ce qu'Holton entendait par « *akrasie* »), mais également une transgression normative ; c'est donc dire, ici, qu'*akrasie* et faiblesse de la volonté (au sens étroit de ces deux locutions) gagneraient à être conjuguées pour une meilleure application du concept qui m'intéresse.

S'il défend l'intérêt⁵³ de cette conclusion pour une clarification sémantique du problème, Holton n'insiste pas sur les autres implications qu'elle pourrait avoir. À cet effet, j'aimerais proposer que cette conclusion, à condition bien sûr qu'on la considère valide⁵⁴, permet de nouvelles considérations eu égard à la distinction soulevée par Holton (1999) entre *akrasie* et faiblesse de la volonté, considérations qui pourraient en venir à engager sa remise en question. De fait, acceptant avec un philosophe comme Ludwig Wittgenstein que l'emploi des mots nous renseigne⁵⁵ sur ce qu'ils signifient, il semble qu'on puisse prêter à l'enquête d'Holton une portée plus grande que celle dont il ne témoigne qu'en quelques lignes en fin d'article. Certes, il s'agissait d'investiguer la compréhension ordinaire de la faiblesse de la volonté, et non la manière dont le phénomène s'articule en théorie. Force est de remarquer, cependant, que si, comme en a rendu compte Holton, la compréhension ordinaire ne parvient pas à éviter les considérations normatives, peut-être que la théorie n'y parvient pas non plus – ou, du moins, pas autant qu'elle ne voudrait le croire.

J'aimerais ainsi commencer par faire remarquer qu'au sein du premier article d'Holton ici examiné, il n'est pas clair s'il faut comprendre l'*akrasie* et la faiblesse de la volonté comme deux phénomènes divergents⁵⁶ (quoique conjugables) ou comme deux interprétations divergentes (mais également conjugables) d'un même

⁵³ Holton et May, 357.

⁵⁴ À savoir, si elle peut être considérée comme réellement représentative de la compréhension ordinaire de l'agir incontinent et ce, malgré les problèmes méthodologiques soulevés aux notes trente-six (36) et quarante-et-un (41).

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford : Blackwell Publishers, 1958), §182 et §340, pour ne citer que ceux-là.

⁵⁶ Ce que tend à prouver la dernière partie de cet article, Holton s'y exprimant en termes de « cas d'*akrasie* » et de « cas de faiblesse de la volonté ». Holton, « Intention and Weakness of Will », 251 et les suivantes.

phénomène⁵⁷ : Holton se réclamant d'un certain vague quant à la théorie qu'il déploie, la chose n'est jamais concrètement adressée.

À concevoir la différence entre l'*akrasie* et la faiblesse de la volonté comme purement interprétative, il me semble voir poindre la possibilité de se questionner quant au rapport entre l'intention et le meilleur jugement : à condition qu'on puisse rapprocher l'un et l'autre état, le phénomène (qu'on pourrait alors adresser en termes plus généraux, comme « incontinence » ou « désaccord de l'agentivité ») pourrait être considéré comme le même ; simplement, il s'interpréterait de manière différente.

Je n'insisterai pas sur cette idée, ni ne tenterai de reconduire⁵⁸ le jugement à l'intention – une entreprise beaucoup trop ambitieuse et pour laquelle il m'aurait fallu emprunter à bien d'autres théoriciens ne s. Simplement, j'aimerais faire valoir deux arguments tirés d'Holton (1999) qui pourraient suppléer à cette thèse (de l'*akrasie* et la faiblesse de la volonté comme interprétations d'un même phénomène) ; je m'inspirai pour le troisième (sans doute plus faible, mais probablement digne de mention) de Sarah Stroud. L'idée étant ici de proposer, par-delà la disparité entre intention et meilleur jugement, la possibilité d'une direction d'interprétation du phénomène : eu égard à l'agent, dans le cas de la faiblesse de la volonté, et eu égard à l'action qu'il accomplit, dans le cas de l'*akrasie*.

4. 1. Deux directions interprétatives. L'agent, l'action.

C'est par sa discussion du stigmaté de la faiblesse de la volonté qu'Holton me sera d'abord d'intérêt. Ainsi l'auteur fait-il remarquer que pendant que l'agent qui témoigne de faiblesse de la volonté voit sa faute lui être imputée et son agir l'ouvrir à la réprimande⁵⁹, l'agent

⁵⁷ Ce que tend à prouver les premières pages de cet article, Holton s'y exprimant en termes de « caractérisation » et d'« analyses ». Holton, 251-2.

⁵⁸ L'entreprise est tentée par Mele en 1987. Alfred Mele, « Akritic Action. Causes, Reasons, Intentions », dans *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control* (New York : Oxford University Press, 1987), 34 et les suivantes.

⁵⁹ Holton, « Intention and Weakness of Will », 253-4.

akratique ne semble pas sujet au même genre de reproche⁶⁰. L'échec à agir du fait d'intentions, parce qu'il implique les capacités de planification et d'organisation de son agent, semblerait dès lors plus propice à être critiqué que la « simple » contradiction d'un meilleur jugement et ce, même si la situation⁶¹ considérée reste la même.

Cette remarque se complète par une deuxième, qu'Holton dépile plus loin⁶² : eu égard à la manière traditionnelle de formuler le problème de l'*akrasie*, la question de l'agir de l'agent (c'est-à-dire, si cet agent peut être considéré comme faisant preuve d'*akrasie*) semble en être une descriptive plutôt que normative. Ainsi suffirait-il de comparer l'action de l'agent à son meilleur jugement pour déterminer s'il se montre effectivement akratique. Or, pour ce que propose Holton, la question se complique et, de fait, s'avère plus normative que descriptive : l'agent sera considéré faible de la volonté selon la nature de son intention et en regard de si un agent rationnel aurait effectivement agi du fait d'une telle intention – évaluation s'opérant dans un cadre moral et/ou éthique, cadre qui définit ce qui est (et ce qui n'est pas) raisonnable d'accomplir.

À ces deux considérations peut s'en ajouter une troisième, ayant plutôt trait à l'utilisation⁶³ qui est faite des deux locutions mentionnées. De fait, s'il est possible d'exprimer l'*akrasie* dans l'action qui la confirme (on parlerait alors d'« action akratique »), il s'avère beaucoup moins aisé d'exprimer qu'une action témoigne de « faiblesse de la volonté ». Parce que la locution implique déjà la volonté de son agent, le phénomène auquel il se rattache ne peut que difficilement se baliser autour de l'action ; la faiblesse de la volonté, manifestement, s'articule autour de l'agent qui en témoigne. Cette dernière remarque est rudimentaire, et sans doute plus faible que les

⁶⁰ L'idée gagne en intérêt lorsqu'on admet qu'il puisse y avoir une incidence du syntagme sur l'interprétation qui en est faite, « *weakness* » se révélant beaucoup plus connoté qu'un terme comme « *akrasie* » ou même qu'« incontinence ».

⁶¹ Pour appuyer son idée, Holton reprend effectivement le même cas de figure : un ami formule l'intention de devenir végétarien pour le Nouvel An, ou croit que le meilleur plan d'action serait de devenir végétarien pour le Nouvel An.

⁶² Holton, 260.

⁶³ J'inspire cette remarque de l'article de Stroud cité plus haut. L'autrice y fait remarquer une disparité entre la manière dont s'exprime la procrastination et celle dont s'exprime l'incontinence (qu'on l'articule comme de la faiblesse de la volonté ou comme de l'*akrasie*). Stroud, 57.

deux premières ; cela dit, elle me semble pouvoir rejoindre les deux autres en ce qu'elle tend à montrer que l'angle de discussion des deux interprétations pourrait avoir une incidence sur la manière dont la théorie les appréhende.

5. Conclusion.

Empruntant à Holton (1999, 2012) et à Mele (2010), j'ai disputé ici le potentiel explicatif d'une distinction entre *akrasie* et faiblesse de la volonté pour une théorie de l'agir incontinent. En m'appuyant sur les résultats des études conduites par ces deux auteurs eu égard à la compréhension ordinaire de cet agir, j'ai tenté une remise en question de la distinction soulevée plus tôt ; l'idée étant surtout de défendre que, parce qu'elle admet certains glissements et qu'il n'est pas aisé de l'appréhender (du moins chez Holton) avec certitude, cette distinction gagnerait à être clarifiée.

Bibliographie

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. *Intention* (2^e éd.). Cambridge : Harvard University Press, 2000.
- Davidson, Donald. « How Is Weakness of the Will Possible? ». Dans *Essays on Actions and Events*, 21-42. Oxford : Clarendon Press, 1970.
- Davidson, Donald. « Intending ». Dans *Essays on Actions and Events*, 83-102. Oxford : Clarendon Press, 1978.
- Holton, Richard. « Intention and Weakness of Will ». *Journal of Philosophy* 96, n° 5 (1990) : 241-262.
- Holton, Richard. « How is Strength of Will Possible? ». Dans *Weakness of Will and Practical Irrationality*, sous la direction de S. Stroud et C. Tappolet, 39-67. Oxford : Clarendon Press, 2003.
- Holton, Richard et May, Joshua. « What in the world is weakness of will? ». *Philosophical Studies* 157, n° 3 (2012) : 341-360.
- Mele, Alfred. « Akkratic Action. Causes, Reasons, Intentions ». Dans *Irrationality. An Essay on Akkrasia, Self-Deception, and Self-Control*, 31-49. New York : Oxford University Press, 1987.

- Mele, Alfred. «Weakness of Will and Akrasia». *Philosophical Studies* 150, n° 3 (2010) : 391-404.
- Pears, David. «How Easy is Akrasia». *Philosophia* 11, n° 1-2 (1982) : 33-50.
- Stroud, Sarah. «Is Procrastination Weakness of Will? ». Dans *The Thief of Time: Philosophical Essays on Procrastination*, 51-67. New York : Oxford University Press, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford : Blackwell Publishers, 1958.

Vulnerability Theory and Transhumanism: Helping The Ontologically Vulnerable

Christophe Facal*

This paper challenges the prevailing notion in vulnerability theory that only relational vulnerability holds moral significance for aiding the vulnerable. Contrary to this stance, I contend that ontological vulnerability carries moral relevance, and thus grounds a consequentialist duty to mitigate potential harm. This duty constitutes the core ethical principle of transhumanism. My aim will therefore be to defend transhumanism's central moral tenet from within the framework of vulnerability theory, by showing that ontological vulnerability has moral significance. Section 1 will introduce transhumanism's moral objective, emphasizing the role of ontological vulnerability. Section 2 will analyze the relational and dispositional accounts of vulnerability, emphasizing the reasons why such kinds of vulnerabilities ground duties to help the vulnerable. Section 3 argues that these same reasons also ground moral obligations to remedy ontological vulnerability, therefore committing us to endorse transhumanism's moral endeavor highlighted in section 1.

Introduction

The concept of vulnerability has recently garnered a lot of attention in the fields of bioethics and medical research ethics. Even though this concept has always been part of our everyday language, its philosophical use is rather recent. It first emerged in 1931 when it was used in the German *Reichsgesundheitsamt's* (the imperial health office) *Guidelines for Human Experimentation* to express concern regarding experiments conducted on people who did not or could not

*The author is a PhD student in philosophy (McGill University).

properly consent¹. In 1979, the *Belmont Report* advised that vulnerable *populations* should be identified, and their participation in health research should only be considered under special protections². Vulnerable populations were “racial minorities, the economically disadvantaged, the very sick, and the institutionalized”³. It was feared that due to their situations, these populations could be taken advantage of and lured into research.

More recently, the concept of vulnerability has been discussed in a wider context. It no longer pertains solely to the domain of research ethics but is the object of much discussion in medical ethics in general. However, this discussion has not yet converged on a single conception of vulnerability. There are still many disagreements regarding a working definition, how vulnerability could ground moral obligations, and the very usefulness of the concept, which some commentators deny. This being said, some common ground exists among commentators.

According to most commentators, although all of us are vulnerable, first, in virtue of our embodiment, which condemns us to suffer, fall ill and eventually die, it is questionable whether this kind of ontological vulnerability has moral salience. Some authors claim that the only morally significant harms we can suffer are those that occur through our relationships with other persons. More precisely, they claim that morally significant vulnerability arises only when we are dependent on particular others to have our needs met, or when particular others have the power to harm us. Since the harm comes about through a relationship, what is considered morally significant is

¹ Hans Martin Sass, “Reichsrundschreiben 1931: Pre-Nuremberg German Regulations Concerning New Therapy and Human Experimentation”, *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 8, n° 2 (1983): 99-112.

² Department of Health, Education and Welfare; National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report. Ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research* (United States of America : Department of Health, Education and Welfare; National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, 1979), 705.

³ Wendy A. Rogers, “Vulnerability”, in *The Cambridge Handbook of Health Research Regulation*, ed. G. T. Laurie (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 18.

the relationship we have towards others. Of course, commentators recognize that in some cases, as those of newborn babies, there is an undeniable ontological vulnerability which is morally significant. But in most cases, commentators seem to broadly agree that, even if we are all, in some sense, essentially vulnerable, this characteristic of the human condition is not morally significant since it would entail that everyone is vulnerable, thus rendering the concept irrelevant, useless, or even trivial. They argue the morally relevant work done by the concept of vulnerability happens somewhere else.

I will argue against this idea. I will suggest that there is a blind spot in the literature surrounding the concept of vulnerability, and that our ontological vulnerability is morally relevant. More precisely, I will argue that ontological vulnerability gives rise to a consequentialist moral duty to alleviate the risk of harm. In other words, our ontological vulnerability puts us at risk of a particular kind of harm, of falling ill and dying, and this risk ought to be alleviated. This obligation is the central moral tenet of transhumanism, and as such, my general goal will be here to provide a defense of the latter from the standpoint of vulnerability theory.

This project is grounded in a consequentialist framework. Most transhumanist literature adopts this moral view, but it has been argued that deontological and virtue ethics could also lead to similar conclusions⁴. I will not take a stand on this issue here, and my adopting a consequentialism framework is merely motivated by the desire to conform to most transhumanist literature, and to engage with vulnerability theory more fruitfully, which also seems to adopt, by default, a consequentialist framework. I do not deny that other ethical views could offer helpful insights.

My paper will be organized as follows. In section 1, I will explain the moral endeavour of transhumanism and highlight the role played by ontological vulnerability in transhumanism. In section 2, I will analyze the relational and dispositional account of vulnerability in order to highlight the moral principle underlying the obligation to

⁴ Alcibiades Malapi-Nelson, “Is Transhumanism Necessarily Utilitarian? Recasting Alternative Ethical Systems Towards a Future Human Flourishing”, *Postdigital Science and Education* 3, (2021): 893-909, <https://doi.org/10.1007/s42438-021-00246-4>.

help the vulnerable. I will engage with relational vulnerability through Robert Goodin's account, which I take to be representative of work in this area, and I will engage with dispositional vulnerability through the account given of it by Angela Martin, Nicolas Tavaglione and Samia Hurst, which I similarly take to be representative of those supporting this position. In section 3, I will argue that the reasons why vulnerability grounds moral obligations in relational and dispositional vulnerability theory, identified in section 2, also apply to ontological vulnerability, and must also therefore ground moral obligations to remedy ontological vulnerability. I will show that on both the relational and dispositional account, the principle that grounds moral obligations is the consequentialist principle highlighted by Goodin which, and this is the crux of my argument, also grounds moral obligation to help the ontologically vulnerable. In other words, vulnerability theory seems to commit one to defend transhumanism's central moral tenet. The conclusion will be dedicated to objections.

Section 1: What's the Central Moral Tenet of Transhumanism?

As far-fetched as it might sound, the claim that we should work towards eradicating or at least strongly decreasing ontological vulnerability can be defended. The hope of one day remedying ontological vulnerability is the driving force of the transhumanist movement. Frequently ridiculed, often attacked, it has received widespread attention and is generally mischaracterized as a philosophical and cultural movement promoting a new form of eugenics striving for the creation of a new, better species of humans. Even if some authors indulge in these sorts of aspirations, softer, more modest, or "weak" versions of it exist.

Transhumanism isn't necessarily committed to radical enhancements of the human condition. As Allen Buchanan points out⁵, millions of persons today have conditions that are below satisfactory. Our first task should be to help those in dire need and help bring their condition to a satisfactory level. In its broadest possible acceptation, transhumanism simply means looking for ways to overcome some harmful human limitations. It means not passively accepting the essential vulnerability that is our lot.

⁵ Allen Buchanan, *Beyond humanity?* (Oxford : Oxford University Press, 2014).

Vulnerability Theory and Transhumanism: Helping The Ontologically Vulnerable

As expected, transhumanism argues for such a modification of the human condition from a utilitarian standpoint. Its fundamental task is to improve “the well-being of all sentience, including humans⁶”. Since diminishing ontological vulnerability has a positive impact on people’s welfare, we should strive for it:

Central to transhumanism is the belief that human vulnerability in all its forms is a huge problem and that we should no longer put up with it because it may no longer be necessary to do so. Science and technology promise a way out, a way to overcome the human condition and become something better, something other and more than human, something less vulnerable⁷.

Julian Savulescu captured this idea when he said that “[i]f we have an obligation to treat and prevent disease, we have an obligation to try to manipulate these characteristics to give an individual the best opportunity of the best life⁸.” The idea is deceptively simple: we should try to maximize well-being, and doing so requires us to go beyond mere treatment of disease or their prevention, but to actively better our condition so that we can lead better and more fulfilling lives:

Once technology affords us with the power to enhance our and our children’s lives, to fail to do so will be to be responsible for the consequences. To fail to treat our children’s disease, is to harm them. To fail to prevent them getting depression, is to harm them. To fail to improve their physical, musical, psychological and other capacities is to harm them, just as it would be to harm them if we gave

⁶ Humanity+, “The Transhumanist Declaration”, March 2009, <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>.

⁷ Michael Hauskeller, “Ephemeroi – Human Vulnerability, Transhumanism, and the Meaning of Life”, *Scientia et Fides* 7, n° 2 (2019) : 16.

⁸ Julian Savulescu, “New breeds of humans: the moral obligation to enhance”, *Reproductive Biomedicine Online* 10, supp.1 (2005): 36.

them a toxic substance that stunted or reduced these capacities⁹.

Such a stance has also been defended by David Pearce, who supports an abolitionist view: “to eradicate suffering in all sentient life¹⁰.” This may sound farcical, but on a larger time scale, our existence at the beginning of the 21st century is already incredibly painless compared to a couple hundred years ago. To use the language of vulnerability, we could say that our vulnerability has been drastically reduced. Some centuries ago, dying of the flu or the cold would have been characterized as ontological vulnerability: “it just so happens that we are vulnerable to these diseases, and there’s nothing we can do about it,” people would have said. Today, dying from such diseases is almost unheard of in industrial and technologically advanced societies. If people do die of those diseases, we contend it’s because they did not have access to proper care or sanitation: they were vulnerable due to their environment, not due to their body being illness-prone. The vulnerability to the flu and the cold were then part of ontological vulnerability. It is today part of another kind of vulnerability. Our ontological vulnerability has decreased over time, and although I do not endorse Pearce’s abolitionist view, I argue that we have the moral obligation to further this reduction of ontological vulnerability.

The welfare argument underlying transhumanism’s ambitions is straightforward: avoidable suffering is morally outraging, and steps should be taken towards reducing people’s ontological vulnerability. I will now provide a bit of background on vulnerability theory. In the following section I will present the landscape of definitions of vulnerability that have been suggested in order to, in section 3, point out the ways in which these different accounts of vulnerability contend that vulnerability grounds moral obligations.

⁹ Savulescu, 36.

¹⁰ David Pearce, *The Hedonistic Imperative*, 1995, <https://www.hedweb.com/>.

Section 2: Relational, Dispositional and Ontological Vulnerability

My goal in this section will be to provide background on vulnerability theory and set the stage for the presentation of how these different accounts ground the moral obligation to help the vulnerable, which will come in section 3.

It is generally recognized that there are three main types of definition of vulnerability. It can either be understood as an ontological concept, a relational one, or a dispositional one.

The ontological definition of vulnerability is generally attributed to Martha Fineman. According to her, “vulnerability is – and should be understood to be – universal and constant, inherent in the human condition¹¹.” It arises “from our embodiment¹²,” which constantly puts us under the threat of harm^{13,14,15}. For vulnerability to be an ontological feature of humanity means that someone is vulnerable simply by virtue of being human, and thus having a body. It is because a person has a body, and therefore physical needs (as well as social and psychological needs) and can be harmed, that she is vulnerable. Through being embodied, we are open to the world’s harms.

Some critics argue that this is trivially true. Of course, all of us are at risk of being harmed or of suffering. But since we are all here in the same boat, they claim, this grounds no special moral obligation

¹¹ Martha Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law and Feminism* 20, n° 1 (2008): 8.

¹² Fineman, “The Vulnerable Subject”, 17.

¹³ Other theorists, such as MacIntyre and Nussbaum, have also adopted such a view. For all three of them, such a view was mobilized in order to highlight the “need to reframe some of the founding assumptions” we have of the human subject. Indeed, Fineman uses the concept of ontological vulnerability in order to argue for a more interventionist state, MacIntyre in order to relativize how we should think of ourselves as rational agents, and Nussbaum to critique the Kantian version of dignity.

¹⁴ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (London, Duckworth, 1999), 172.

¹⁵ Martha Nussbaum, “Human functioning and social justice: In defense of Aristotelian essentialism”, *Political Theory* 20, n° 2 (1992) : 202–246.

towards anyone. The world is simply built this way, and there's nothing we can do about it. No one has a special position to which could be attributed special protections, and this definition of vulnerability is therefore useless, since it is too wide-ranging. As Frédérick Armstrong says,

some people prefer the circumstantial account of vulnerability because they worry that our definition of vulnerability loses its normative sway if it entails that *everyone* is vulnerable. Indeed, given that vulnerability is appealed to in order to call for special attention for *some* people, if *everyone* is entitled to special attention, it seems that this extra attention is no longer special¹⁶.

What we should strive for instead is a view in which not everybody is vulnerable. We should aim at a definition of vulnerability where only some people qualify as vulnerable, and this would give us a more precise task: help those who are vulnerable, which is only a subset of the population. That is at least the hope of proponents of the relational and dispositional account of vulnerability.

The relational or circumstantial definition of vulnerability is generally attributed to Robert Goodin. He claims that

vulnerability implies that there is some agent (actual or metaphorical) capable of exercising some effective choice (actual or, as in the case of the dormant volcano, metaphorical) over whether to cause or to avert the threatened harm. The implication that an agent exists, in turn, implies that “vulnerability” is essentially a relational notion¹⁷.

Defining vulnerability as a relational notion allows us to say that persons are vulnerable *to some other people*, and that those who are on the vulnerable end of this asymmetric relationship are those who deserve additional moral consideration. We are thus vulnerable in

¹⁶ Frédérick Armstrong, “An Extrinsic Dispositional Account of Vulnerability”, *Les Ateliers de l'éthique, The Ethics Forum* 12, n° 2-3 (2017) : 184.

¹⁷ Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of our Social Responsibilities* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985), 112.

virtue of the relations we have with other people. If those relations are asymmetrical in power, then the party with less power has a diminished capacity to protect its interests and is thus open to being harmed by the more powerful party. It is further generally claimed that the moral responsibility to help the vulnerable primarily falls on those to whom the vulnerable people are vulnerable. Since the power to harm the vulnerable lies in their hands, they are in prime position to avoid the harms befalling the vulnerable. This being said, this does not mean that they (the person located at the powerful end of this asymmetric relationship) bear the *sole* responsibility of alleviating the risk of harm. As I mentioned earlier, I take this account to be representative of relational vulnerability theory and will engage with this theory through Goodin's account.

The dispositional definition of vulnerability is chiefly defended by Martin, Tavaglione and Hurst, and has also been defended by Armstrong. Martin, Tavaglione and Hurst contend that the distinction between an ontological notion and a relational notion is artificial and is in fact a "philosophical pseudo problem"¹⁸. They

show that the two apparently disparate views of vulnerability are neither competitive nor contradictory. In fact, they depend on each other, since they refer to the very same concept with different likelihoods of manifestation: the notion of vulnerability requiring protection just for some needs to be embedded into the view that vulnerability encompasses everyone¹⁹.

They try to bridge the gap between an ontological and a relational account, by suggesting what they call a *dispositional* account.

According to them, in order to reach a satisfactory definition of the concept of vulnerability it is first required to highlight the conditions of vulnerability. They believe the first condition is the

¹⁸ Angela K. Martin, Nicolas Tavaglione, and Samia Hurst, "Resolving the Conflict: Clarifying 'Vulnerability' in Health Care Ethics", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 24, n° 1 (2014): 53.

¹⁹ Martin, Tavaglione and Hurst, "Resolving the Conflict", 53.

“possession of welfare interests²⁰.” Since it is only if a being has its welfare interests frustrated or not satisfied that a harm occurs, having welfare interests is a pre-condition of being vulnerable. But since everyone has welfare interests, everyone is potentially vulnerable. This first step of their argument accounts for the ontological aspect of vulnerability. As for the relational aspect, it is accounted for in this following step. We have already said that having welfare interests is necessary for being harmed. But how does this harm actually come about? They contend that a harm occurs either when “someone is worse off than he or she was before or could have been ‘relative to the potential of our species to live a human life’²¹,” or “if someone is worse off measured by his or her personal potential welfare and flourishing²².” The harm or the wrong therefore doesn’t just *happen* to the individual. It has to be brought about somehow and the conditions that have to be met for the individual to be *actually* vulnerable are relational conditions: “Thus, while vulnerability is an intrinsic property, its conditions of manifestations are relational: a manifestation of vulnerability occurs due to some interactions of the vulnerable individual with the world²³.” In other words, even though everyone is indeed vulnerable, the conditions under which the harm can manifest itself are not constantly present. Only when these conditions do arise do the intrinsic conditions result in a vulnerable state. As Martin, Tavaglione and Hurst further claim,

there is only one type of vulnerability encompassing everyone. Depending on the context and the individuals involved, it has different likelihoods of manifestation: a change in setting may render individuals particularly vulnerable who are not likely to manifest vulnerability in another situation²⁴.

²⁰ Martin, Tavaglione and Hurst, 56.

²¹ Martin, Tavaglione and Hurst, 56.

²² Martin, Tavaglione and Hurst, 56.

²³ Martin, Tavaglione and Hurst, 58.

²⁴ Martin, Tavaglione and Hurst, 62.

Vulnerability, on the dispositional account is therefore a “permanent intrinsic property of all beings with certain types of interests, but with different likelihoods of manifestation²⁵.”

Armstrong, another main proponent of the dispositional account, agrees with the broad features of this definition, contending that indeed “an object is vulnerable (...) if it is *disposed* to be harmed or damaged in certain circumstances²⁶,” but contends that the conditions that make someone vulnerable are not intrinsic properties, but *extrinsic*. Vulnerability is thus indeed a disposition, he says, but an extrinsic one, since vulnerability is a function “of the object’s relationships with other objects or with circumstances. If vulnerability is a disposition, then an object is only disposed to suffer harm when it is in relation to external objects²⁷.”

Up to now, I have defined relational and dispositional vulnerability. I’ll now examine how these accounts of vulnerability ground obligations to help the vulnerable. I’ll contend that the reasons they ground moral obligations to help the relationally or dispositionally vulnerable are also reasons to help the ontologically vulnerable.

Section 3: The Moral Duty to Help and the Ontological Vulnerability

Let’s now turn to how these accounts of vulnerability ground the moral duty to help the vulnerable. I will first review relational vulnerability’s grounds to claim that there is a moral obligation to help the vulnerable. As we’ll see, Goodin contends that vulnerability grounds moral obligations to help the vulnerable on the basis of a consequentialist principle. Then, I’ll review why dispositional vulnerability grounds moral obligations. As it turns out, Martin, Tavaglione and Hurst essentially borrow Goodin’s consequentialist principle.

The way vulnerability could ground moral obligations, in the context of relational vulnerability, has been suggested by Goodin. His

²⁵ Martin, Tavaglione and Hurst, 52.

²⁶ Armstrong, “An Extrinsic Dispositional Account of Vulnerability”, 181.

²⁷ Armstrong, 183.

strategy is quite straightforward. He relies on consequentialism to argue that if the susceptibility to harm that makes someone vulnerable comes about as a consequence of the actions of someone else, then this someone else has the moral duty to ensure that the consequences of his actions “protects the interests of those who are particularly vulnerable to [their] actions and choices²⁸.” Goodin contends that

From the simple fact that we are in an especially good position to protect those who are particularly vulnerable to us, it follows that we should give them “special consideration” of this sort. If promoting people’s welfare is the prime moral imperative, then the mere fact that one person is particularly able to protect another’s welfare provides a strong welfare-consequentialist reason for supposing that he should do so, *ceteris paribus*²⁹.

In the framework of Goodin’s relational account of vulnerability, and in the framework of most relational vulnerability theorists, this is how vulnerability grounds moral obligations: someone is at risk of suffering, it is morally imperative to try to prevent suffering, we should thus step in to prevent vulnerable people from suffering. The structure of his argument is as follows:

1. We should promote people’s welfare. (Premise 1: Consequentialist principle).
2. People are at risk of suffering harm due to being relationally vulnerable. (Premise 2: Relational vulnerability).
3. Therefore, there is a moral obligation to protect the relationally vulnerable. (Goodin’s conclusion).

Once again, we ought to understand that those who hold the powerful end of the asymmetrical relationship, those to whom the people are vulnerable, have the prime responsibility of protecting the people vulnerable to them. This being said, this does not dispel everyone else’s responsibility. Responsibility to protect the vulnerable can be shared, and it can be shared unequally. If, for example, my nephew was to fall ill, his parents would have the primary

²⁸ Goodin, *Protecting the Vulnerable*, 114.

²⁹ Goodin, 115.

responsibility of caring for him. But if they were unable to do so for a reason or another, then I would also be responsible for my nephew.

As for proponents of the dispositional view, they have to navigate an uneasy path when trying to ground moral obligations to the vulnerable. What they are aiming at is “a definition of vulnerability that encompasses humanity as a whole, but at the same time can justify protective measures just for some³⁰.” But, if “the notion of vulnerability requiring protection just for some needs to be embedded into the view that vulnerability encompasses everyone³¹,” then they must give an account as to how their descriptive claim (everyone is vulnerable) and their normative claim (help only some of them) hold together. We quickly discover that they in fact take a path quite similar to Goodin. First, the dispositional account establishes that “what matters in a first step for a definition of vulnerability is the possession of welfare interests³².” Then, these welfare interests do all the normative work: “If someone’s interests are not taken into fair consideration, the individual incurs wrongful harms or wrongs without any harm involved³³.” What does “fair consideration” mean? Quite simply: “Frustrations of welfare interests occur under two conditions: first, if someone is worse off than he or she was before or could have been³⁴.” A fair consideration thus means we must ensue nobody “lags behind.” In essence, just like in the relational account as to how vulnerability grounds moral obligations, “a fair consideration of the interests at stake is morally binding³⁵.”

Let’s summarize the picture drawn until now. Both relational and dispositional accounts of vulnerability ground a moral obligation to help the vulnerable on a consequentialist principle inspired by Goodin’s account.

But on Goodin’s account, “the way in which these wounds might come to be inflicted is irrelevant³⁶.” Thus, the question of which kind

³⁰ Martin, Tavaglione and Hurst, 53.

³¹ Martin, Tavaglione and Hurst, 53.

³² Martin, Tavaglione and Hurst, 56.

³³ Martin, Tavaglione and Hurst, 58.

³⁴ Martin, Tavaglione and Hurst, 58.

³⁵ Martin, Tavaglione and Hurst, 58.

³⁶ Goodin, *Protecting the Vulnerable*, 110.

of vulnerability they come about is not important. Goodin's argument develops itself in two steps. First, he suggests an analysis of relational vulnerability, and then claims that such vulnerability generates a moral duty to intervene and prevent the vulnerable from suffering harm. But I contend these two steps are not dependent on one another and can be taken separately. As Goodin said himself, "the way in which these wounds might come to be inflicted is irrelevant." Therefore, we do not have to think of vulnerability as relational if we want vulnerability to be able to ground moral obligations. What ultimately grounds the duty to help is the harm suffered by the vulnerable. What warrants help is harm itself, not the way in which it comes about, nor something else *about* that harm, nor what kind of harm it is. What does the morally relevant work in accounts of vulnerability, is harm.

Indeed, there are many examples where people we deem vulnerable manifestly deserve help, even if they are not vulnerable relationally speaking. Consider two examples.

First, imagine a newborn. The parents have a moral obligation to attend to the needs of their child in virtue of their child having needs. Do we have to posit that the child is relationally vulnerable to his parents in order to ground the moral obligation of the parents to care for their child? To make the example more salient, imagine a child with no such parental relations, nor even any sort of relationship: a feral child. Nobody is therefore in a *prime* position to harm or help the child through relationships. Therefore, on Goodin's account, this child wouldn't be vulnerable, or at least not in a morally salient way. This conclusion seems unacceptable, and we must acknowledge that a newborn, *a fortiori* a feral child, is vulnerable by virtue of being unable to meet its own needs, by virtue of it having needs, by virtue of being *ontologically* vulnerable.

Second, imagine a natural disaster. A flood or an earthquake hits a remote rural community. The inhabitants were ontologically vulnerable to suffering from such a natural disaster, and they are now vulnerable to having their needs unmet. But it seems counterintuitive to claim they are vulnerable in virtue of their relationships, and not in virtue of having been hit by a natural disaster. Given that Goodin thinks that those in a prime position to help the vulnerable are those to whom people are vulnerable, if the entity which makes one vulnerable is not a human but, for example, a rising sea-level or a

tectonic plate, he would have to say that no one is in a prime position to help them, in the sense that no one can ensure that their own actions do not harm the vulnerable. Therefore, in such an example, there is no other specific individual in prime position to come to their help, but we do generally contend that they deserve help from the government to survive and overcome the hardship brought about by the natural disaster, just as we contend the feral child is entitled to help in virtue of being vulnerable, even though we wouldn't say he is vulnerable in virtue of his relationships or that someone is in a prime position to help him. That is, we do not need to describe them as relationally vulnerable in order to recognize that there is a moral obligation to help them. As I've said: what does the morally relevant work, here, is the concept of harm, not the way in which such harm can come about.

Let's briefly go back to Goodin's argument, which we construed as follows:

1. We should promote people's welfare. (Premise 1: Consequentialist principle).
2. People are at risk of suffering harm due to being relationally vulnerable. (Premise 2: Relational vulnerability).
3. Therefore, there is a moral obligation to protect the vulnerable. (Goodin's conclusion).

I have said that premise 2 need not be relational but can be ontological. I can therefore reconstruct his argument as follows:

1. We should promote people's welfare. (Premise 1: Consequentialist principle).
2. People's welfare is at risk due to ontological vulnerability. (Premise 2: Ontological vulnerability).
3. Therefore, there is a moral obligation to protect the ontologically vulnerable. (My conclusion).

Let's summarize what we have said so far. Both relational and dispositional accounts of vulnerability ground moral obligations the same way, arguing on the basis of a consequentialist principle that we should promote people's welfare. But if this is the reason for avoiding relational and dispositional vulnerability, the consequentialist argument also applies to ontological vulnerability. If the argument is solely that we should avoid harm, and that relationally and

dispositionally vulnerable people can, under certain circumstances, suffer harm, and that we therefore have an obligation to prevent the circumstances leading to harm from happening, on a strictly consequentialist principle, the same argument can be made using instead ontological vulnerability. The exact same consequentialist principle can be used to argue in favor of reducing or remedying ontological vulnerability.

Therefore, the central moral tenet of transhumanism, which is that we ought to overcome, or at least mitigate, our ontological vulnerability, can be defended through the tools of vulnerability theory, which were consequentialist in form. I thus contend that there are strong moral incentives to help the ontologically vulnerable, and work towards an amelioration of the human condition.

Conclusion

As I am mainly discussing matters internal to vulnerability theory, I will not consider objections outside of this realm of inquiry. As such, objections like “This is technologically impossible,” “This is *hubris*,” “This will create further inequalities” or “This is against human nature” will not be considered here. Transhumanism has received countless critics, and has generally been able to provide rebuttals, or at least plausible answers, and I will not here examine them.

This being said, from inside vulnerability theory, some objections can still be formulated.

First, it could be said that no kind of vulnerability grounds moral obligations. Since it is an error to think relational and dispositional vulnerability ground moral obligations, it is therefore also an error to think ontological vulnerability theory grounds moral obligations.

Vida Panitch and Chad Horne contend that the concept of vulnerability does no normative work in grounding our obligations towards the vulnerable³⁷. They highlight the fact that on the accounts provided by proponents of relational and dispositional vulnerability,

³⁷ Vida Panitch And L. Chad Horne, *Vulnerability, Health Care and Need*, in *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, ed. Christine Straehle (London: Routledge, 2016), 101.

vulnerability is in fact tightly related to the concept of needs, more precisely basic or vital needs, and needs are in turn related to harms. In every case, vulnerability simply acts as a marker for the possibility of harm, and it is the need to avoid harm that does the normative work in grounding our obligations towards the vulnerable. In this sense, vulnerability is “a mere middle-man” and in itself does not ground moral obligation. Therefore, some might argue, following Panitch and Horne, that ontological vulnerability also grounds no moral obligation.

I contend that Panitch and Horne’s and my analyses are not only compatible, but support each other. What they do is refocus our attention on the harm, and away from the flagging concept that is vulnerability. Similarly, by highlighting the need to tackle ontological vulnerability, we also refocus our attention on the necessity to avoid harm. It is precisely because what is meant by ontological vulnerability, namely our natural exposure to harm, is the element which grounds a moral obligation to help the vulnerable, that I contend we have strong moral incentives to tackle ontological vulnerability. By attributing moral relevance to ontological vulnerability, I am saying that the nature of the harm we are exposed to is irrelevant: harm needs to be opposed, in whatever forms. Like Panitch and Horne, I refocus the debate around the need to avoid harm. It is precisely because harm does the normative work, as Panitch and Horne contend, that we have a duty to reduce the possibility of harm occurring through ontological vulnerability.

Second, vulnerability theory grounds moral obligations only insofar as we have to help people attain normal functioning as opposed to enhancing them. This is known as the treatment/enhancement distinction. It argues that there is a morally relevant difference between therapeutic interventions, and enhancing interventions, and that only therapeutic interventions are required, and even justified.

This distinction does not withstand scrutiny. Many attacks on this distinction have been proposed³⁸, but I will limit myself to a single

³⁸ Allen Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2011), 286.

one, which is especially relevant to us since it is centered around the concept of harm.

Imagine two men, both very bad looking. One was simply born this way, and the other wears this unfortunate face as the result of multiple accidents and disfiguring illnesses. Both suffer immensely from their condition: mockery, ostracization, difficulty to find work, difficulty to find romantic partners, and so forth. Plastic surgery would help both of them. In the case of the “naturally bad looking,” this treatment would be an enhancing procedure, since he is already wearing his “base-line face”. In the case of the “accidentally bad looking” this treatment would be a therapeutic procedure, aiming at restoring his past condition. One is enhancement, one is therapeutic. But since both suffer equally, shouldn’t both be considered equally deserving of plastic surgery? Although one procedure is enhancing, and the other is therapeutic, both are backed up by the same moral incentive to reduce the suffering of these bad looking men.

Some authors have tried to refute this objection by claiming that the distinction between therapy and enhancement ought to be framed in terms of species-typical range of faculties: any intervention is therapeutic if it brings someone’s faculties up to the species-typical range for this faculty, and is an enhancement not if it merely brings someone’s faculty up, but if it brings them over this species-typical range. But this approach has also suffered a lot of criticism. If we were to accept such an idea, powered wheelchairs for the disabled should not go faster than an average humans’ walking speed and athletes who suffer an injury that brings them down from their species-optimal functioning to our species-typical functioning could not be entitled to treatment³⁹. Other authors contend that this is merely another instance of medicine’s “fatal attraction to normalizing⁴⁰.” Further, widely accepted medical practices, generally

³⁹ Eric Juengst, “Human Enhancement”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Stanford University 2019), accessed on April 18th 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/>.

⁴⁰ Anita Silvers, “A Fatal Attraction to Normalizing: Treating Disabilities as Deviations from “Species-Typical” Functioning”, in *Enhancing Human Traits*, ed. Erik Parens (Washington : Georgetown University Press, 1998), 177-202. And : Adrienne Asch and James E. Block, “Against the Enhancement Project: Two Perspectives”, *Free Inquiry* 32, n° 1 (2011), 25–33.

considered to be of a therapeutic nature, such as vaccines, actually bring our bodily functions over and above our species-typical range of faculties, in this case by making us immune to certain diseases. Finally, the difficulty of actually establishing what is this “species-typical range” is much harder than we think, and it is still open for debate whether we should set the bar at “normal” functioning or “optimal” functioning⁴¹.

Third, vulnerability can be a good thing and it helps us foster an appreciation for what is given to us. This argument has been formulated in the field of vulnerability theory, but also in direct response to transhumanism. In this latter case, it was formulated by Michael Sandel, in a book called *The Case Against Perfection*⁴². He suggests an argument that came to be known as the “Openness to the Unbidden” argument. As Sandel claims, “[t]he problem with eugenics and genetic engineering is that they represent the one-sided triumph of willfulness over giftedness, of domination over reverence, of molding over beholding⁴³.” On his account, being vulnerable is what enables three social virtues to exist: humility, responsibility, and solidarity. Indeed, being aware of our shared vulnerability nourishes humility and solidarity. Moreover, someone who refuses to embark on the enhancing journey and remained vulnerable could be seen as responsible for his vulnerability and would thus have to face alone the consequences of his or her choices. Falling ill wouldn’t be due to some ontological vulnerability, but to the personal choice of remaining vulnerable.

Transhumanist authors quickly recognized the strength of this argument, but were equally quick in answering it⁴⁴. The sanctification of our vulnerability as a source of appreciation towards our lot is not a necessary association: one can appreciate the virtues of solidarity, humility and responsibility without having to suffer immensely.

⁴¹ Jackie Leach Scully and Christoph Rehmann-Sutter, “When Norms Normalize: The Case of Genetic ‘Enhancement’”, *Human Gene Therapy* 12, n° 1 (2001): 87–95.

⁴² Michael Sandel, *The Case against Perfection* (Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 85.

⁴³ Sandel, 3.

⁴⁴ Buchanan, *Beyond Humanity?*, 1.

Again, this critique springs from a misreading of transhumanist intentions: the goal is not to create a new invulnerable species (through, say, mind uploading), but to allow us to lead less painful lives. Recognizing that ontological vulnerability has moral salience does not amount to eradicating it. As has been recognized by Mark Coeckelbergh, vulnerability is a hallmark of any form of life, and even a radically enhanced form of posthuman life would still need to be embodied one way or another, and would thus still be marked by vulnerability, though to a much lesser extent than our current form of life⁴⁵. This idea has been challenged by Michael Hauskeller, who has a different appraisal of the transhumanist movement, which he sees as an attempt to eradicate what he calls “existential vulnerability.” Even if such discussions are necessary, here they fell outside the scope of this paper, which focused more on vulnerability theory. This being said, we might be able to appease this interpretative dispute by seeing, as Belén Liedo and Jon Rueda do, two forms of transhumanism⁴⁶: a strong one that does indeed aim at the dubious eradication of ontological vulnerability, and a weak one that acknowledges the moral salience of ontological vulnerability and, recognizing the impossibility of completely eradicating ontological vulnerability, it at least argues we should try to reduce vulnerability’s grip on our lives.

In this paper, I have shown that the reasons relational and dispositional vulnerability ground moral obligations are also reasons that ground moral obligations towards helping the ontologically vulnerable. That is, on a consequentialist principle, avoiding the harms that occur through relation or disposition is as morally binding as avoiding the harms that occur through intrinsic properties. Therefore, I contend that if relational and dispositional vulnerability ought to be remedied, so does ontological vulnerability.

⁴⁵ Mark Coeckelbergh, “Vulnerable cyborgs: Learning to live with our dragons”, *Journal of Evolution and Technology* 22, n° 11 (2011): 1-9.

⁴⁶ Belén Liedo Fernández and Jon Rueda, “In defense of posthuman vulnerability”, *Scientia et Fides* 9, n° 1 (2021): 215-239.

Bibliography

- Armstrong, Frédérick. “An Extrinsic Dispositional Account of Vulnerability”. *Les Ateliers de l'éthique, The Ethics Forum* 12, n° 2-3, (2012) : 180-204.
- Buchanan, Allen. *Beyond humanity ?*. Oxford : Oxford University Press, 2014.
- Coeckelbergh, Mark. “Vulnerable cyborgs: Learning to live with our dragons”. *Journal of Evolution and Technology* 22, n°11 (2011): 1-9.
- Department of Health, Education and Welfare; National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. *The Belmont Report. Ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research*. United States of America: Department of Health, Education and Welfare; National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research: 1979, 705.
- Fineman, Martha. “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”. *Yale Journal of Law and Feminism* 20, n° 1 (2008): 8-40.
- Goodin, Robert. *Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of our Social Responsibilities*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- Hauskeller, Michael. “Ephemeroid – Human Vulnerability, Transhumanism, and the Meaning of Life”. *Scientia et Fides* 7, n° 2 (2019), 9-21.
- Juengst, Eric. “Human Enhancement”. Directed by Edward N. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, 2019. Accessed on April 18th 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/>.
- Liedo Fernández, Belén and Jon Rueda. “In defense of posthuman vulnerability”. *Scientia et Fides* 9, n° 1 (2021): 215-239.
- Lopez, Susana Miro and Carmen de la Calle Maldonado. “Two Approaches to Vulnerability: Bostrom’s Transhumanism and An Anthropology Focused on the Human Being”. *Cuadernos de Bioética* 32, n° 105 (2021): 149-158.
- Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers, and Susan Dodds. “What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?”. In *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, edited by

- Catriona Mackenzie, Wendy Rogers, and Susan Dodds, 1-26. New York: Oxford University Press, 2013.
- Mackenzie, Catriona. "Vulnerability, Needs and Moral Obligation". In *Vulnerability, autonomy and applied ethics*, edited by Christine Straehle, 83-100. New York; London: Routledge, 2017.
- McKenny, Gerald. "Enhancements and the ethical significance of vulnerability". In *Enhancing human traits: Ethical and social implications*, edited by Erik Parens, 222-237. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998.
- Hurst, Samia. "Vulnerability in research and health care: Describing the elephant in the room?" *Bioethics* 22, n° 4 (2008): 191–202.
- Malapi-Nelson, Alcibiades. "Is Transhumanism Necessarily Utilitarian? Recasting Alternative Ethical Systems Towards a Future Human Flourishing", *Postdigital Science and Education* 3, (2021): 893-909.
- Murphy, Ann. "Corporeal vulnerability and the new humanism". *Hypatia* 26, n° 3 (2011): 575–590.
- Pearce, David. "The Hedonistic Imperative". 1995: <https://www.hedweb.com/>
- Rogers, Wendy. "Vulnerability". In *The Cambridge handbook of health research regulation*, edited by G. T. Laurie. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Scully, Jackie Leach and Christoph Rehmann-Sutter. "When Norms Normalize: The Case of Genetic 'Enhancement'". *Human Gene Therapy* 12, (2001): 87–95.
- Silvers, Anita. "A Fatal Attraction to Normalizing: Treating Disabilities as Deviations from 'Species-Typical' Functioning". In *Enhancing Human Traits*, edited by Erik Parens, 177-202. Washington: Georgetown University Press, 1998.
- Asch, A. and Block, J. "Against the Enhancement Project: Two Perspectives". *Free Inquiry* 32, n° 1 (2011), 25–33.
- Sass, Hans Martin. "Reichsrundschreiben 1931: Pre-Nuremberg German Regulations Concerning New Therapy and Human Experimentation". *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 8, n° 2 (1983), 99-112.
- Savulescu, Julian. "New breeds of humans: the moral obligation to enhance", *Reproductive Biomedicine Online* 10, supp.1 (2005): 36-39. [https://doi.org/10.1016/s1472-6483\(10\)62202-x](https://doi.org/10.1016/s1472-6483(10)62202-x)

Vulnerability Theory and Transhumanism:
Helping The Ontologically Vulnerable

- Humanity+. “The Transhumanist Declaration”. March 2009.
<https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>.
- Wrigley, Anthony. “An Eliminativist Approach to Vulnerability”.
Bioethics 29, n° 7 (2015): 478-487.
<https://doi.org/10.1111/bioe.12144>

L'influence des guerres de Religion sur les *Essais* de Michel de Montaigne : le cas de l'articulation du privé et du public

Rémi Formosa*

Dans l'égoïsme vertueux. Montaigne et la formation de l'esprit libéral (2023), Thierry Gontier considère que Montaigne est le fondateur d'un socle de valeurs vertueusement égoïstes liées à la sphère privée. Nous ralliant à la perspective ouverte par Gontier, nous souhaitons dans cet article examiner la formation de cet égoïsme vertueux à l'aune des influences que les guerres de Religion ont eu sur la pensée politique et morale de Montaigne. Sur la base d'un bref rappel de l'histoire du républicanisme, nous tentons, dans un premier temps, de montrer pourquoi les idéaux républicains et les valeurs qui les accompagnent ne sont plus de mise dans le contexte français du XVI^e siècle. Cela nous permet, dans un second temps, d'exposer comment Montaigne, afin de répondre à la crise sociale, déploie une pensée qui, reconnaissant l'importance du bien public, mise néanmoins avant tout sur la conquête de soi.

Introduction

Initiée le 31 octobre 1517, à la suite des 95 thèses affichées sur les portes du château du Wittenberg par le prêtre allemand Martin Luther, la Réforme protestante est l'un des événements majeurs de la Renaissance. Elle n'est cependant pas un phénomène isolé. Comme nombre de réformes religieuses au XVI^e, elle est animée au départ par la volonté de revenir au sens originnaire de la *Pagina Sacra* ainsi qu'à la figure de Jésus-Christ, dont les rôles ont été amoindris par la présence exacerbée des saints et des vierges, et plus largement de l'Église

* L'auteur est candidat au doctorat en philosophie (codirection Université Laval / Université Jean Moulin Lyon 3).

comme médiateurs du salut de l'homme. Or, à l'inverse des autres réformes, celle de Luther s'étend rapidement en dehors du cadre de l'Église apostolique et romaine. Lors de la *disputatio* de Leipzig (1519) par exemple, celui-ci va jusqu'à remettre en cause le critère défendu par l'Église pour statuer et juger adéquatement du fait religieux – à savoir l'autorité de la tradition : l'Église, les conciles et les décrets du Pape –, se tenant de la sorte en marge des règles qui définissaient l'orthodoxie depuis des siècles.

Du côté du royaume de France, c'est sous la gouverne de Jean Calvin, à qui il revient la tâche d'organiser l'Église réformée, que le luthérianisme se déploie. Il la dote d'un Credo (confession de foi) et d'institutions séparées de l'autorité de l'Église papiste, le tout se fondant sur la doctrine de son ecclésiologie nouvelle exposée dans *L'institution de la religion chrétienne* (1536).

Parce qu'elle aboutit rapidement à une scission ecclésiale profonde avec l'Église catholique romaine, la Réforme calviniste provoque des tensions politiques et sociales qui dégénèrent en guerres de Religion à partir de 1562 – on compte à cette date entre 1400 et 1700 églises établies par les huguenots. La violence est initialement protestante¹ : les réformés veulent s'assurer des droits, des libertés et des garanties. Mais elle est suivie de près par une violence catholique², motivée dans ce cas-ci par la volonté de purifier le royaume, de nettoyer de son sol une hérésie qui divise et met en danger sa stabilité. Il faut attendre 1598 pour que Henri de Navarre, reconverti au catholicisme en 1593, soit accepté comme roi. Devenant par le fait même Henri IV, il signe à Nantes le fameux édit concédant quelques droits aux protestants, assurant une paix provisoire dans le royaume.

Cela étant dit, nous souhaitons dans cet article examiner les conséquences de cette crise sur la pensée morale et politique de Montaigne, notamment au sujet de l'articulation du public et du privé, car c'est lorsqu'elle bat son plein qu'il rédige, annote et corrige, de 1572 à 1592, les *Essais*. Bien que ces derniers ne puissent être

¹ Nous pensons ici à la conjuration d'Ambroise (1560). Un groupe de huguenots tente d'enlever le jeune François II pour le soustraire à l'influence des Guise, une famille hostile au protestantisme.

² Citons le massacre de Vassy (1562), où une centaine de protestants sont tués ou blessés par les troupes du duc de Guise. Cet événement marque véritablement le début des conflits.

considérés à proprement parler comme un traité politique, force est de constater que de nombreuses analyses se consacrent aux événements et aux problèmes de cette époque afin d'en proposer des réponses. Montaigne en arrive à la conclusion qu'en temps de crise, la solution ne se trouve pas dans une réforme des institutions, mais bien plutôt dans une réforme des mœurs. Cela se fera par la mise en avant d'un nouvel ethos tournant le dos aux grands idéaux politiques, particulièrement républicains, de même qu'aux valeurs qui y sont liées, au profit de valeurs ayant trait à la sphère privée : découverte et amour de soi, clémence, douceur, etc.

À cette fin, nous séparons notre étude en deux parties. Sur la base d'un bref rappel de l'histoire du républicanisme, nous essayons de montrer, dans un premier temps, pourquoi les idéaux républicains et les valeurs qui les accompagnent ne sont plus de mise dans le contexte français du XVI^e siècle. Cela nous permet, dans un second temps, d'exposer comment Montaigne, afin de répondre à la crise sociale, déploie une pensée qui, reconnaissant l'importance du bien public, mise néanmoins avant tout sur la conquête de soi.

1. Le crépuscule de l'idéal républicain

1.1 Une brève histoire du républicanisme : de Cicéron à Machiavel

À l'origine, suivant les propos de Cicéron dans *De Republica* – la théorisation la plus complète du républicanisme romain –, la république est la chose du peuple (*res publica* = *res populi*). Par « peuple », écrit Cicéron, « il faut entendre non tout assemblage d'hommes groupés en troupeau de manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts³ ». En d'autres termes, une république est une communauté politique, une somme de citoyens souverains, réunie et fondée sur le droit et le bien commun. Considérée de la sorte, une république ne présuppose pas de régime politique en particulier : elle peut être de

³ Cicéron, *De la république. Des lois*, trad. Charles Appuhn (Paris : Garnier-Flammarion, 1965), 29-30.

type monarchique, aristocratique ou démocratique – même si Cicéron préconise un mixte des trois⁴ –, à condition que, et c'est là l'essentiel, l'on gouverne dans l'intérêt du tout, de la chose publique. Sans cela, si la *res publica* est subtilisée au profit de telle ou telle faction, c'est-à-dire si l'une d'entre elles se sert de la chose publique comme si elle lui appartenait en propre (le terme *res* dans *res publica* peut être entendu comme « chose » au sens de « propriété »), alors on ne peut plus parler de république pour décrire un État. Car le gouvernement ne serait plus le fruit d'un commun accord ni n'exercerait son pouvoir dans l'intérêt commun. Aussi, dans son essence même, une république s'oppose-t-elle frontalement « au pouvoir sans frein ni règle, quel que soit celui qui l'exerce, et à la tyrannie, c'est-à-dire à la domination d'un homme, d'une faction ou du grand nombre, qui imposent leur intérêt contre l'intérêt commun⁵ ».

Procédant du mouvement humaniste naissant, de la redécouverte des œuvres morales et politiques d'Aristote ainsi que des ouvrages d'historiens et de moralistes romains (Cicéron, Salluste, Polybe, etc.), la pensée républicaine connaît un regain d'intérêt, tel que Hans Baron (1966) l'a montré, au tournant des XIV^e et XV^e siècles en Italie, en particulier à Florence, sous la plume d'auteurs comme Colluccio Salutati, Leonardo Bruni, etc. C'est ce qu'il a appelé « l'humanisme civique ». Soulignant la prééminence de la *vita activa* sur la *vita contemplativa*, trop longtemps oubliée par une pensée médiévale en proie à des préoccupations théologiques, les humanistes civiques définissent le bon gouvernement, dans le sillage de Cicéron, par sa capacité à procurer la paix, la tranquillité et la concorde aux citoyens, exigeant ainsi de lui qu'il place le bien commun au-dessus de tout⁶. Ce n'est pas anodin : l'humanisme civique se développe comme une lutte à l'encontre des visées hégémoniques des Visconti, lesquels tentent de

⁴ « Aussi y a-t-il une quatrième forme de gouvernement, celle qui, à mon sens, mérite le plus d'approbation ; et elle résulte de la combinaison et du mélange des trois dont j'ai parlé. » Cicéron, *De la république*, 33.

⁵ Maurizio Viroli, *Républicanisme*, trad. Christopher Hamel (Paris : Lormont, Éditions Le bord de l'eau, 2011), 8.

⁶ Serge Audier, *Les théories de la république* (Paris : La Découverte, 2004), 15.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

mettre en place un pouvoir monarchique centralisé, pour ne pas dire tyrannique, en Italie⁷.

Une situation analogue se produit au tournant des XV^e et XVI^e siècles, cette fois-ci à l'encontre de la famille Médicis. La chute du régime médicéen en 1494 favorise sous l'impulsion de Savonarole la réforme des institutions, telle que la promotion du *Consiglio Maggiore* (Grand Conseil), et motive à nouveau l'essor d'une pensée républicaine. Machiavel joue, au sein de celle-ci, un rôle des plus décisifs. Véritable fondateur du républicanisme moderne, celui qui allait devenir secrétaire de la seconde Chancellerie de la République de Florence en 1498 effectue néanmoins une rupture avec le républicanisme classique et ses prédécesseurs florentins, notamment au sujet de l'intérêt des dissensions civiles⁸.

Nonobstant ces distinctions d'époque, quelques valeurs cardinales persistent et traversent l'ensemble du corpus républicain⁹, telles que l'assertion selon laquelle la gloire et la grandeur (*grandezza*) sont les plus hautes fins qu'une cité peut viser. On retrouve cette préoccupation dans le *Bellum Catilinae* de Salluste, dans les ouvrages des humanistes civiques et plus tard chez Machiavel¹⁰. Toutefois,

⁷ À ce propos, Hans Baron rappelle que les réinterprétations florentines du républicanisme « all have a kindred political ring, pointing to a common source of experience and emotion: the struggle for Florence's liberty in the time of Giangaleazzo Visconti ». Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 75.

⁸ Alors que le républicanisme classique et prémachiavelien voit le conflit comme une menace pour le bien commun et sa survie, Machiavel insiste sur son caractère bénéfique. Il écrit au premier livre des *Discorsi* « que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la cause première de la liberté de Rome : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient ». Machiavel, *Œuvres*, trad. Christian Bec (Paris : Robert Laffont, 1996), 196.

⁹ Voir Viroli, *Républicanisme*, 12-13.

¹⁰ Voir Quentin Skinner, « Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas », dans *Machiavelli and Republicanism*, dir. Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 132-137.

cette *grandezza* prisée par la tradition républicaine n'est possible que dans certaines conditions. D'une part elle exige – nous suivons ici les propos de Machiavel¹¹ –, que l'intérêt particulier soit subordonné à l'intérêt général, car « ce n'est pas le bien individuel, mais le bien général qui fait la grandeur des cités¹² ». D'autre part, la *grandezza* exige que la cité soit libre, « car on voit par expérience que les cités n'ont gagné en puissance et en richesse [grandezza] que tant qu'elles ont été libres¹³ ».

C'est là un autre principe fondamental du républicanisme, lequel s'articule autour d'une conception précise de la liberté. En dépit de quelques distinctions, la liberté est comprise de manière générale comme « non-domination » – ce sont les termes de Pettit (1999) –, c'est-à-dire qu'elle exclut toute domination politique (ou dépendance), qu'elle soit externe (soumission à un autre État) ou interne (soumission à un tyran ou une faction). Et de fait, de nombreux historiens néo-républicains (Pocock, Skinner, Pettit, etc.), motivés par un souci qui dépasse le simple labeur historique¹⁴, ont retracé l'origine de cette conception dans la première modernité, parmi les humanistes favorables au gouvernement libre, mais encore chez les idéologues grecs et romains. Pour n'en donner qu'un exemple, Cicéron défend dans *De Republica* que la liberté « ne consiste pas à avoir un maître

¹¹ Même s'il existe de nombreuses différences entre Machiavel et ses prédécesseurs florentins, il n'en reste pas moins qu'il existe entre eux de nombreuses ressemblances, telles que cette importance donnée à la *grandezza*. Voir Skinner, 137.

¹² Machiavel, *Œuvres*, 297

¹³ Machiavel, 297.

¹⁴ L'intérêt n'est en effet pas seulement historique. En réactualisant la notion républicaine de liberté, plus proche selon eux de l'idée même de liberté et théoriquement plus solide que la conception libérale de la liberté (comprise comme « non-interférence »), les démocraties contemporaines pourraient guérir de certains maux qui l'assaillent. À ce sujet, voir Michael Drolet, « La liberté des modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains », *Politique et Sociétés* 20, n°1 (2001) : 24-43 ; Quentin Skinner, « The Republican Ideal of Political Liberty », dans *Machiavelli and Republicanism*, dir. Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 293-309.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

juste, mais à n'avoir pas de maître¹⁵ », c'est-à-dire à ne pas être sous le joug et le pouvoir arbitraire d'un maître ou de telle ou telle faction.

Voici pourquoi, bien que la liberté dite républicaine, dans son acception néo-romaine¹⁶, n'implique pas *ipso facto* l'autogouvernement et par extension la participation active du citoyen aux instances de décision de la cité, il n'en est pas moins vrai qu'elle représente le meilleur moyen pour ne pas subir de domination¹⁷. Car dans les lois édictées par des citoyens souverains, lesquelles traduisent la volonté populaire, se profile la potentialité d'une autonomie politique, c'est-à-dire d'une absence de domination arbitraire.

1.2 Montaigne : républicain ?

Il est difficile de mesurer l'enthousiasme de Montaigne à l'égard de l'idéal républicain. À côté d'une lecture *sceptique-conservatrice*¹⁸, selon laquelle par peur de « perdre au change¹⁹ » Montaigne insisterait sur l'importance de maintenir l'ordre existant, se dresse la possibilité d'une lecture *républicaniste*²⁰ des *Essais*. Cette dernière s'appuie, en

¹⁵ Cicéron, *De la république*, 62.

¹⁶ La conception néo-romaine, à laquelle se rattachent Skinner et Pettit, va de pair avec l'autogouvernement, mais ne l'implique pas nécessairement, tandis que la conception néo-athénienne, sous-tendue par une vision idéalisée de la *polis* grecque, tend à identifier liberté et autogouvernement. À ce sujet, voir Charles Larmore, « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », dans *Republicanism : History, Theory and Practice*, dir. Daniel Weinstock et Christian Nadeau (London/New York : Routledge, 2004), 101-102.

¹⁷ Voir Viroli, *Républicanisme*, 43.

¹⁸ Voir les études de Frieda Brown, *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne* (Genève : Droz, 1963) ; Sylvia Giocanti, « L'engagement sceptique : politique et distance », *Ethique, politique, religions* 5, n° 2 (2014) : 31-48 ; Alexander Roose, « Montaigne, libéral et sceptique : les lectures de Judith Shklar, Isaiah Berlin, Friederich Hayek et Michael Oakeshott », *MS*, n° 28 (2016) : 111-24.

¹⁹ Michel de Montaigne, *Les Essais* (édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux), éd. Pierre Villey, nouv. éd. (Paris : PUF, 2004) : 569.

²⁰ Voir les travaux de Nannerl O. Keohane, « Montaigne's Individualism », *Political Theory* 5, n° 3 (1977) : 363-90 ; David Schaeffer, *The Political Philosophy of Montaigne* (Ithaca/Londres : Cornell University Press, 1990) ; Biancamaria

premier lieu, sur les diverses références de Montaigne aux vertus républicaines des anciens. À titre d'exemple, il souligne dans « De la vanité » (III, 9) que la « plus honorable occupation est de servir au public et estre utile à beaucoup²¹ ». On reconnaît ici l'éloge du dévouement civique, trait distinctif du républicanisme, tel qu'exprimé par Cicéron dans le *De Officiis*²². En second lieu, cette lecture s'appuie sur la sympathie de Montaigne, exprimée à quelques endroits dans les *Essais*, envers les gouvernements populaires ou envers ceux qui comportent une composante démocratique : il reconnaît que la domination populaire est, malgré ses excès, la « plus naturelle et equitable²³ » et souligne que c'est « avec raison » que La Boétie « eut mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac²⁴ ».

Néanmoins, c'est surtout sur l'amitié que Montaigne entretenait avec La Boétie que cette lecture se fonde et plus particulièrement sur son projet initial d'insérer, quand il rédige la première partie du chapitre « De l'amitié » (I, 28), le *Discours de la servitude volontaire* au milieu du premier livre des *Essais* – ce qui pour le coup indique un certain ralliement de Montaigne à la cause républicaine. Car même si le *Discours* de La Boétie, comme le note Keohane²⁵, est moins une célébration de la liberté qu'un réquisitoire condamnant les tyrannies et les régimes totalitaires, il faut tout de même admettre que la liberté, au sens républicain du terme, joue un rôle important dans son exposé.

Fontana, « “Lâcher la bride” : tolérance religieuse et liberté de conscience dans les *Essais* de Michel de Montaigne », *Cahiers philosophiques*, n° 114 (2008) : 27-39. Pour Schaeffer, par exemple, Montaigne serait un réformiste radical dissimulé.

²¹ Montaigne, *Les Essais*, 952.

²² « Nous devons, nous conformant à la nature, servir l'intérêt commun, nous rendre les uns aux autres des services mutuels, donner et recevoir, employer nos talents, nos facultés, toutes nos ressources, à resserrer le lien social ». Cicéron, *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*, trad. Charles Appuhn (Paris : Garnier-Flammarion, 1967), 119.

²³ Montaigne, *Les Essais*, 20.

²⁴ Montaigne, 194.

²⁵ Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 92.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

En effet, ce « bien si grand et doux²⁶ » qu'est la liberté a été perdu parce que les hommes, par paresse et lâcheté, ont consenti à se laisser dominer par les tyrans. Il est donc bien ici question de la liberté comme « non-domination » et l'entreprise de La Boétie consiste à déterminer par quelle étrangeté les hommes acceptent de se déposséder du plus grand don que la nature leur a fait. Que le *Discours* témoigne d'idéaux républicains n'a rien pour nous surprendre : il s'apparente à la littérature républicaine italienne depuis le XVI^e siècle. La ferveur de La Boétie à l'encontre des tyrans fait écho aux tenants de l'humanisme civique qui, soucieux de maintenir la liberté de Florence, s'opposent au despotisme de la famille Visconti.

Malheureusement, les guerres de Religion ont décidément abimé les valeurs républicaines. D'une part, parce que, la religion étant à cette époque le lien de la société²⁷, les scissions doctrinales au sein de l'Église de même que les guerres qui en résultent font disparaître les notions de bien commun, de *res publica*, et *in extenso* celle d'amitié politique. D'autre part, parce que le discours républicain est détourné pour affirmer les intérêts d'une faction religieuse, celle des huguenots, au détriment du bien commun. Toute une littérature protestante (François Hotman, Philippe Duplessis-Mornay, Théodore de Bèze, etc.) voit le jour et s'oppose à la monarchie française au nom d'idéaux républicains. Le livre le plus célèbre de la résistance huguenote, la *Francogalia* (1573) de Hotman, « attacked royal 'tyranny' in the name of a traditional constitution explicitly described as a 'mixed' of 'blended' government, as expounded by Cicero and Polybius²⁸ ». Et

²⁶ Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou le Contr'un* (Paris, Gallimard, 1993), 91.

²⁷ Jean-Marie Le Gall écrit : « Dans les sociétés de l'époque, on se représente le corps politique comme un corps mystique. Ce qui fait la nation et que l'on se sent français, ce n'est pas une même loi [...], ce n'est pas une même langue [...], mais, comme le dira l'homme politique Michel de l'Hôpital (1504-1573), c'est l'obéissance au même roi et l'appartenance à la même religion ». Jean-Marie Le Gall, *L'ancien régime. XVI^e-XVII^e* (Paris : PUF, 2013), 52-53.

²⁸ John Kent Wright, « The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France », dans *Republicanism: a shared European Heritage*, dir. Martin van

c'est au sein de ce courant que le *Discours* de La Boétie paraît anonymement. Se publie d'abord un court fragment, dans le *Réveil matin des Français* (1574), et ensuite en entier dans les *Mémoires de l'Etat de France* (1576). À la suite de Hotman, on y accuse la monarchie française d'être à l'origine du massacre de la Saint-Barthélemy (1572), prônant et légitimant de ce fait la désobéissance au roi.

Pour cette raison, lorsqu'il rédige la seconde partie de l'essai « De l'amitié », Montaigne prend finalement la décision de ne pas publier le discours de son ami. Ayant été véhiculé entre temps « à mauvaise fin, par ceux [les protestants] qui cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police, sans se soucier s'ils l'amenderont²⁹ », le publier n'aurait eu d'autres effets que d'attiser les conflits, de faire office de provocation. De là s'explique le souci de Montaigne, revenant et annotant son essai, de minimiser la portée politique du *Contr'Un*. Il rappelle au lecteur qu'il fût écrit « par maniere d'essay », alors que La Boétie était « en sa premiere jeunesse³⁰ », comme s'il fallait minorer la crédibilité du propos du *Discours*. C'est que, comme le montre Litwin³¹, le message véhiculé par La Boétie, celui de la liberté républicaine contre les tyrans, n'est plus opportun en contexte de crise. Gangrené par le zèle partisan, mobilisé à des fins tyranniques, il a perdu sa pertinence et sa signification originelle. Ainsi, bien que Montaigne fasse preuve de sympathie pour Brutus³², *topos* classique de la littérature républicaine, lequel fomenta l'assassinat de César pour libérer le peuple romain, il ne manque pas de souligner que « ces genereux meurtriers de Caesar³³ » ont en réalité accompli l'inverse de ce qu'ils entendaient faire. La mort de César a conduit à « la guerre civile des Libérateurs », rendant la chose publique bien pis après le

Gelderen et Quentin Skinner (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 1: 290.

²⁹ Montaigne, *Les Essais*, 194.

³⁰ Montaigne, 184

³¹ Christophe Litwin, « La cause perdue de l'amitié républicaine de La Boétie à Montaigne », *Montaigne Studies An Interdisciplinary Forum*, n° 28 (2016) : 95-110.

³² « J'ay mille fois regretté que nous ayons perdu le livre que Brutus avoit escrit de la vertu : car il faict beau apprendre la theorique de ceux qui sçavent bien la pratique ». Montaigne, *Les Essais*, 415.

³³ Montaigne, 413.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

règne de César que pendant ce dernier. Car la société étant « un bastiment de diverses pieces jointes ensemble³⁴ », tout changement (assassinat de César, réforme religieuse) est susceptible de déstabiliser l'une de ses composantes, et c'est de surcroît l'édifice entier qui risque de s'effondrer.

Cela étant, même si Montaigne se montre louangeur et favorable à certains égards aux idées républicaines et, il faut le dire, à l'égard de La Boétie, dont il vante les vertus (lesquelles relèvent précisément du registre républicain), les guerres de Religion le forcent en revanche à revoir ses idéaux politiques à la baisse. Plutôt que de favoriser les grandes réformes, sous-tendues par de nobles idées mais susceptibles d'attiser les dissensions civiles, peut-être est-il plus judicieux de se contenter d'une politique dont le principal souci est de garantir l'ordre public et ne prônant donc pas, comme les huguenots, la désobéissance au roi et les projets réformateurs. « L'innovation est de grand lustre », écrit Montaigne, « mais elle est interdite en ce temps, où nous sommes pressez et n'avons à nous deffendre que des nouvelletés³⁵ ». Conscient du coût humain qui les accompagne³⁶, il s'agit bien plutôt de se pencher sur l'applicabilité des théories politiques. La question du meilleur gouvernement par exemple, qui traverse l'ensemble du corpus républicain et dont le *Contr'Un* hérite, ne semble plus convenir dans un contexte de crise sociale. Elle ne devient légitime qu'à titre d'exercice pour l'esprit. Montaigne écrit : « Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des règles plus commodes à nous attacher, sont altercations propre seulement à l'exercice de nostre esprit ; comme il se trouve es arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là³⁷ ».

³⁴ Montaigne, 119.

³⁵ Montaigne, 1023.

³⁶ « je suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu des effets tres-dommageables ». Montaigne, 119.

³⁷ Montaigne, 957.

1.3 Une mise à distance modérée des valeurs républicaines.

Le désenchantement de Montaigne envers les grands idéaux républicains va de pair avec une mise à distance des valeurs qui les accompagnent, tout particulièrement des valeurs (considérées comme des vertus) aristocratiques héritées des anciens. Nous parlons de la gloire, de l'ambition et du courage, du sacrifice de soi ou encore du dévouement civique, ces dernières étant liées au républicanisme dans la mesure où elles permettent aux citoyens de rester libres et facilitent par extension l'accès des cités à la *grandezza*³⁸.

Toutefois, quand « tout crolle autour de nous³⁹ », le dévouement civique, à défaut d'apaiser les tensions, risque au contraire de les attiser. Suspecté d'hypocrisie, dissimulant une *libido dominandi*, il sert en réalité de couverture aux intérêts privés des diverses factions, et ce sous le couvert de l'assertion selon laquelle « nous ne sommes nez pour nostre particulier, ains pour le publicq⁴⁰ ». L'espace public devient de la sorte le théâtre d'une joute continue entre les intérêts particuliers des factions, chacune se laissant aller à des comportements immoraux si cela leur permet d'accroître leur position au sein de l'échiquier politique. En somme, chacun considère la *res publica* non plus comme la « chose » de tous, mais comme une « chose » qu'il possède, entérinant par le fait même la mort de l'amitié politique. Et c'est ainsi que les guerres de Religion se déroulent : les catholiques et les protestants se servent mutuellement des sphères politiques à des fins privées, bafouant du même coup la prééminence du bien commun, en nommant « devoir » ce qui n'est en réalité qu'« une aigreur et aspereté intestine qui naist de l'intérêt et passion

³⁸ Commentant les *Discorsi* de Machiavel, Skinner souligne à propos du dévouement civique que « in order to have? [...] servitude, and hence to ensure our own individual liberty, we must all cultivate the political virtues and devote ourselves wholeheartedly to a life of public service ». Skinner, « The Republican Ideal of Political Liberty », 304. À cela s'ajoute que, et c'est là un thème majeur du livre II des *Discorsi*, le développement de vertus martiales (courage, endurance, sacrifice de soi), placées au service du bien commun, est indispensable à la survie et à l'indépendance de l'État de même qu'au maintien de la liberté des citoyens, non sujets au joug d'une puissance étrangère.

³⁹ Montaigne, *Les Essais*, 961.

⁴⁰ Montaigne, 237.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

privée⁴¹ » (III, 1, 793). L'échec du colloque de Poissy en 1561, ce qui vaudra le massacre de Vassy une année plus tard, est en grande partie lié au fait que, dans les deux camps, ce n'est pas la paix et l'équilibre qui sont visés, mais bien plutôt la réalisation de désirs privés. Comme l'écrit Montaigne : « [C]e n'est pas la cause qui les eschauffe, c'est leur interest ; ils attisent la guerre non par ce qu'elle est juste, mais par ce que c'est guerre⁴² ».

Émettons toutefois quelques réserves : nous ne sommes guère partisans de l'interprétation selon laquelle les guerres de Religion poussent Montaigne à adopter une posture apolitique. En effet, le désenchantement de Montaigne à l'égard des valeurs et des grands projets républicains ne veut pas pour autant dire qu'une participation à la vie collective soit *ipso facto* caduque et qu'il faille se refuser entièrement aux devoirs publics. Après tout, la « forme essentielle » de Montaigne « est propre à la communication et à la production », c'est-à-dire qu'il est « nay à la société et à l'amitié⁴³ » – et donc propice au service public. Seulement, comme le note Gontier, « confronté au contexte des guerres civiles, Montaigne est passé d'une certaine forme de républicanisme courante chez les aristocrates de son époque [...], à un autre idéal social et politique : non celui d'un engagement entier au service de la cause publique, mais celui d'une négociation entre le privé et le public⁴⁴ ». Autrement dit, aux grands idéaux républicains se substitue, dans les *Essais*, une casuistique du privé et du public : les deux pôles ont leur légitimité propre et prescrivent chacun leurs exigences. Cela s'explique en raison du fait que la nature humaine est par essence contradictoire : l'individu a des besoins privés, mais il est tout autant membre d'une société formée et restreinte par des coutumes et des lois. Le salut public est donc d'importance, mais la liberté privée aussi. Sur le plan du salut public, Montaigne condamne l'indifférence du sage stoïcien. On ne peut ni ne doit rester indifférent à la ruine de son pays. Il écrit : « De se tenir chancelant et mestis, de tenir

⁴¹ Montaigne, 793.

⁴² Montaigne, 793.

⁴³ Montaigne, 823.

⁴⁴ Thierry Gontier, *L'égoïsme vertueux. Montaigne et la formation de l'esprit libéral* (Paris : Les Belles Lettres, 2023), 20.

son affection immobile et sans inclination aus troubles de son pays et en une division publique, je ne le trouve ny beau ny honneste⁴⁵ ». Sur le plan des besoins privés, Montaigne condamne un engagement excessif amenant à un oubli de soi, à une aliénation de sa liberté privée. Observant les effets néfastes d'un tel engagement sur la santé de son père – il fut comme son fils Maire de Bordeaux – Montaigne en arrive au constat que la tâche première de l'individu est de « mesnager sa volonté⁴⁶ », sinon de se tenir à l'écart de ce qui est susceptible de l'aliéner. Rejetant l'idée d'un sacrifice trop entier à la cause publique, car nocif pour l'individu, Montaigne souligne que « la principale charge que nous ayons, c'est à chacun sa conduite ; et est ce pour quoy nous sommes icy⁴⁷ ».

C'est, pour le dire franchement, une affaire de modération, à mi-chemin entre les excès de dévouement et d'indifférence. Car Montaigne vise certes une discipline du retrait et du détachement, qu'on peut résumer par ces mots : « J'espouse, et me passionne par consequant, de peu de choses⁴⁸ ». Mais celle-ci n'implique pas qu'il faille se refuser entièrement aux offices publics. François Roussel l'a justement remarqué, en parlant, pour décrire l'attitude de Montaigne, « d'un rapport ajusté entre “engagement” et “distanciation”⁴⁹ ». L'existence du pèrigourdin en est effectivement une preuve éloquente. Lui qui fut à deux reprises Maire de Bordeaux, il se chargea de ses affaires publiques sans s'y engager trop fortement, en homme « désobligé » pour reprendre les termes de Jouanna⁵⁰. Il écrit : « Si quelquefois on m'a poussé au maniemment d'affaires estrangieres, j'ay promis de les prendre en main, non pas au poulmon et au foye ; de m'en charger, non de les incorporer ; de m'en soigner ouy, de m'en passionner nullement : j'y regarde, mais je ne les couve point⁵¹ ».

⁴⁵ Montaigne, *Les Essais*, 793.

⁴⁶ Montaigne, 1003.

⁴⁷ Montaigne, 1007.

⁴⁸ Montaigne, 1003.

⁴⁹ François Roussel, « Société et solitude selon Montaigne : faire travailler un lieu commun », *MS*, n° 28 (2016) : 72.

⁵⁰ Arlette Jouanna, « Montaigne, entre service public et service privé », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne* 69, n° 1 (2019) : 21.

⁵¹ Montaigne, *Les Essais*, 1004.

Toutefois, il convient de le souligner, la modération visée par Montaigne ne signifie pas pour autant que les deux pôles (privé-public) soient placés sur un même pied d'égalité. Car plus les *Essais* progressent, plus Montaigne donne de l'importance au privé et à la liberté de choix individuelle. Tandis que l'idéal républicain exige que l'intérêt particulier soit subordonné à l'intérêt général – somme toute, que le public passe avant le privé –, Montaigne soutient le contraire, à savoir que le sens de l'existence est d'abord, mais pas seulement, une affaire privée. « [M]on opinion », écrit-il, « est qu'il faut se prêter à autrui et ne se donner qu'à soy-même⁵² ». Cela peut s'expliquer en partie par le fait que la propension de Montaigne pour le domaine privé ne procède pas seulement d'un refus des troubles de son temps. Ceux-ci ont certes motivé sa démission (de ses offices publics) et son repli à l'âge de 38 ans, car l'omniprésence du zèle partisan et clientéliste⁵³ l'empêche de concilier dûment le privé et le public. Mais l'amour de Montaigne pour le privé tient aussi, et peut-être surtout, à ce que ce dernier apporte et rend possible chez l'individu. Il écrit : « J'aime la vie privée parce que c'est par mon choix que je l'aime, non pas disconvenance à la vie publique, qui est à l'aventure autant selon ma complexion⁵⁴ ». Nous faisons l'hypothèse que Montaigne est forcé, en contexte de crise, de se retirer dans son château, mais que la jouissance de cette retraite *obligée* et de cette solitude lui fait considérer positivement ce que le domaine privé permet chez l'individu. C'est là ce qu'il faut dorénavant examiner.

2. La conquête du moi : le domaine privé

2.1 De la formation d'un nouvel *ethos* comme réponse à la crise sociale

Dans *Montaigne's Humanistic Liberalism*, Michael A. Gillespie souligne que la solution de Montaigne aux guerres de Religion « is based upon his notion of the natural completion of one's humanity in

⁵² Montaigne, 1003.

⁵³ Voir à ce sujet Jouanna, « Montaigne, entre service public et service privé », 17-30.

⁵⁴ Montaigne, *Les Essais*, 988.

the knowledge, love, and enjoyment of oneself, in the self-sufficiency of those who have befriended themselves⁵⁵ ». En effet, si les dissensions civiles se sont étendues jusqu'à ce que l'irréparable soit commis, c'est parce qu'aux yeux de Montaigne, personne n'a conquis ni n'a fait la connaissance de sa sphère privée. Car celui qui se replie sur soi, et prend la peine de se sonder, réalise rapidement « combien ce composé que nous sommes est bastie de pièces foibles et défaillantes⁵⁶ ». À défaut de nourrir une ambition déraisonnable et de dissimuler des passions fanatiques derrière un civisme d'apparence, il arborerait alors un nouvel ethos qui se calque à ce qu'est l'homme réellement, c'est-à-dire faillible et inconstant. Par « ethos », il faut entendre « le caractère psychique [d'un individu] qui le dispose à des actions qualifiables du point de vue moral et susceptibles d'un jugement normatif⁵⁷ ». Pour le dire simplement, c'est le fait d'être orgueilleux ou arrogant, doux ou franc, etc. Ainsi, avec Montaigne, on est en face d'une pensée anthropologico-morale, c'est-à-dire à la frontière entre l'éthique et l'anthropologie. Les *Essais* ne sont pas seulement la peinture de l'individu Montaigne, de son caractère et de ses préférences, ils sont en même temps celle de ce nouvel ethos. Ils mettent en avant une constellation de traits caractéristiques et de valeurs singulières qu'on peut rattacher sous ce dernier : valorisation de l'amour de soi et des vertus qui s'y rattachent (authenticité, sincérité, clémence, etc.), affirmation du privé, antidogmatisme, relativisme, pluralisme des valeurs, refus de la cruauté, etc.

Bien qu'il faille apporter quelques nuances, Montaigne inaugure selon Gontier une importante révolution : il invente l'ethos de la modernité. Mettant le *moi* au cœur de ce nouveau modèle éthique, Montaigne s'opposerait aux valeurs héroïques des Anciens : celles qu'il professe se fondent non pas sur une éthique guerrière (vaillance, courage, dureté, sacrifice de soi), mais sur une éthique de la compassion, du pardon, de la soumission, de la clémence et de

⁵⁵ Michael A. Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », *The Journal of Politics* 47, n° 1 (1985) : 151.

⁵⁶ Montaigne, *Les Essais*, 309.

⁵⁷ Thierry Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 41.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

l'accommodement⁵⁸. On entrevoit les signes de ce basculement dans l'essai « De la cruauté » (II, 11). Montaigne y distingue trois types de vertus. Ne saluant que de loin la vertu stoïco-épicurienne, il préfère une seconde sorte de vertu, associée à Socrate, qui « consiste non plus dans un effort qui fait violence à la nature, mais dans une habitude⁵⁹ ». Il se montre plus enclin encore envers une troisième sorte de vertu qui, au moment de la rédaction de cet essai (1580), n'est pas considérée comme telle, car elle a « la facilité pour compaigne⁶⁰ ». Il faudra attendre 1588 (au livre III) pour que Montaigne admette finalement que cette vertu, associée aux paysans et aux simples, de l'ordre de la bonté naturelle et de l'innocence, représente la vraie vertu.

Par la promotion de ce nouvel ethos, aux antipodes de la vertu des Anciens, Montaigne modifie par la même occasion la conception de ce qui est perçu comme des vices dans l'espace public ; ils deviennent sous sa plume des vertus. Pour Gontier, ce renversement « consiste à revendiquer la valeur morale de la vie privée en réhabilitant dans leur ordre propre (privée) les vices publics que sont la mollesse, le goût de l'inaction ou de la médiocrité⁶¹ ». Les *Essais*, en effet, sont abondamment ponctués de confessions d'irrésolution, de vanité, de lâcheté, de paresse, etc. Par exemple, lorsqu'en 1581 ces « messieurs de Bordeaux » élisent Montaigne comme Maire et que Henri III le presse d'accepter la charge, il prend la peine de leur indiquer dès son arrivée, comme s'il fallait qu'on s'attende à peu de lui, qu'il est « sans memoire, sans vigilance, sans experience, et sans vigueur⁶² ». Et lorsqu'il fait mention à d'autres endroits de ses succès, c'est pour affirmer plus fortement par la suite que la fortune est ce qui peut le plus et que ses titres ne sont pas le fruit de ses agissements, mais de la conduite des choses en sa faveur. « Ma vertu », souligne-t-il, « c'est

⁵⁸ On consultera avec profit l'ouvrage de Max Gauna, pour qui l'axe pivot de cette nouvelle éthique est celui du refus de la douleur. Max Gauna, *Montaigne and the Ethics of Compassion* (Lewiston (NY) : E. Mellen Press, 2000).

⁵⁹ Notice essai « De la cruauté », 421.

⁶⁰ Montaigne, 423.

⁶¹ Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 231.

⁶² Montaigne, *Les Essais*, 1005.

une vertu, ou innocence, pour mieux dire, accidentale et fortuite. Si je fusse nay d'une complexion plus dérégulée, je crains qu'il fut allé piteusement de mon faict⁶³ ».

Or, dans le cadre d'une guerre civile, ces vices nouvellement devenus des vertus s'avèrent plus utiles à la société que ces celles qui accompagnent les grandes idées républicaines. Lorsque les villes succombent sous le poids des revendications religieuses et que le bien commun n'existe qu'en songe, l'ambition et le désir de gloire, réels *leitmotivs* de la tradition républicaine, ne s'exercent qu'en vain, *a fortiori* lorsqu'ils sont instrumentalisés au détriment de l'ordre public. C'est là le constat novateur de Montaigne : les vertus égoïstes que nous avons tenté de décrire, et dont l'existence de Montaigne atteste, sont paradoxalement bénéfiques. Parce que la crise de son époque est, pour Montaigne, avant tout une crise morale – elle est liée à la responsabilité morale de chacun, aux vices dans lesquels on s'est laissé aller –, l'individu qui se revêt de ce nouvel ethos s'engage superficiellement dans les affaires publiques. Se maintenant à l'écart et reconnaissant que la seule tâche qui lui revient est de « mesnager » sa volonté, l'individu devient de la sorte un « bon » citoyen, c'est-à-dire que son attachement aux instances de décision n'est plus le reflet d'intérêts pernicieux susceptibles de troubler l'ordre public. Et de fait, la charge de Montaigne à titre de Maire fût renouvelée une seconde fois, en 1583, dans une période particulièrement difficile à Bordeaux, où les conflits entre les catholiques et les protestants s'aggravent.

2.2 *L'utilité politique de l'amitié envers soi*

Si l'on désire accroître la compréhension de ce nouvel ethos, il peut être opportun de l'associer à l'un des éléments majeurs de la sagesse montaignienne, celui de « l'amitié que chacun se doit⁶⁴ ». À l'opposé d'une « amitié faulce » qui n'est pas en elle-même sa propre fin, c'est-à-dire « qui nous faict embrasser la gloire, la science, la richesse et telles choses d'une affection principale et immodérée⁶⁵ »,

⁶³ Montaigne, 427.

⁶⁴ Montaigne, 1006.

⁶⁵ Montaigne, 1006,

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

celle que Montaigne préconise est, dit-il, « salulaire et reiglée, également utile et plaisante⁶⁶ ».

Si elle est « salulaire », d'une part, c'est parce qu'elle est la source et la complétude de l'existence individuelle, seule capable de nous faire parvenir au bonheur et à la sagesse. Résultant d'un souci égoïste⁶⁷, l'amitié est « the means by which one can come to know oneself and thus in the truest sense to be a self⁶⁸ ». Car dans la mesure où elle lui permet de se rendre visible par un autre et par le fait même de s'élever au-delà de la simple perception qu'on fait de soi, l'amitié révèle l'homme à l'homme. Et ce sont les *Essais*, sinon l'acte même de leur rédaction, qui pour Montaigne représentent cette mise en avant de soi. À mesure que son jugement s'exerce sur les divers sujets que son esprit rencontre, Montaigne se divise et se constitue à la fois comme sujet et objet – il écrit « c'est un assez grand miracle de se doubler⁶⁹ ». Il effectue ainsi ce que Philip Knee nomme un dédoublement du jugement⁷⁰ : Montaigne se juge en train de juger et se rend par là non plus visible par un autre, tel qu'il a pu le vivre avec La Boétie, mais par lui-même. Il s'appréhende, s'apprivoise et apprend à se connaître dans toutes les diverses modalités de son être, de son essence subjective. Se communiquant dans son entièreté, soulignant ses forces et ses faiblesses, et se permettant parfois quelques confidences excessives, Montaigne s'étudie et devient l'objet de son livre. « Je m'étudie plus qu'autre subject », écrit Montaigne, « c'est ma metaphisique, c'est ma phisique⁷¹ ». Entretenant donc envers lui-même ce qu'il entretenait jadis avec La Boétie, Montaigne se rapproche de la sphère du Moi et devient de la sorte réellement ami avec lui-même. Encore faut-il que cette découverte se fasse sous l'égide de la douceur et de la clémence, non de la dureté, car si les

⁶⁶ Montaigne, 1006.

⁶⁷ Nous n'utilisons pas le terme « égoïste » dans un sens péjoratif. C'est par un égoïsme *positif* qu'on prend conscience de l'importance de l'amitié qu'on se doit et qu'on peut, par suite, prétendre au bonheur.

⁶⁸ Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », 146.

⁶⁹ Montaigne, *Les Essais*, 191.

⁷⁰ Philip Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue* (Québec : PUL, 2003), 7-10.

⁷¹ Montaigne, *Les Essais*, 1072.

hommes veulent se fondre dans l'intimité de leur Moi, « [they] must test (essais) their own being, must bring it forth and portray it for themselves and come to know and accept all off its idiosyncrasies and weakness⁷² ».

Si elle est « réglée », d'autre part, c'est parce qu'elle permet à l'individu ayant fait l'effort de se connaître d'articuler parcimonieusement ce qu'il se doit et ce qu'il doit aux autres. « Cettuy-cy », écrit Montaigne, « sçachant exactement ce qu'il se doit, trouve dans son rolle qu'il doit appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde⁷³ ». Par conséquent, ce souci égoïste, celui d'une étude approfondie de soi, a des répercussions politiques positives. Car en professant l'amour de soi et la reconnaissance objective de ce que nous sommes, Montaigne brosse un nouveau portrait d'individus : les auto-suffisants. Ce sont ceux qui, jouissant de leur sphère privée, ont pris la peine d'apprendre à se connaître et par suite de devenir sincèrement amis avec eux-mêmes. Bien qu'il ne soit ici question que du domaine privé, il n'en reste pas moins que ces individus représentent un support important pour rehausser l'humanité au-delà des intérêts personnels, du fanatisme et des ambitions vicieuses qui touchent le monde politique. Se souciant avant tout de leur conduite, et non des positions et des faveurs que celle-ci peut leur permettre d'obtenir, les auto-suffisants se distinguent des arrivistes qui pullulent au sein des sphères politiques. Ayant pris la peine de devenir ami avec eux-mêmes, ils sont « sans hayne [...], sans ambition, sans avarice, et sans violence⁷⁴ » et donc en mesure d'occuper des charges publiques de manière appropriée, en prodiguant notamment des conseils justes et adroits, comme le fit Montaigne avec Henri de Navarre.

C'est la raison pour laquelle cette vie privée que Montaigne loue est certes individualiste et égoïste, car elle ne concerne de prime abord que soi, mais elle n'est cependant pas sans conséquence positive sur le déroulement des affaires politiques. L'égoïsme, par exemple, « se révèle plus bénéfique à la société que l'excès de zèle civique, en un temps où le civisme sert de couverture aux passions inavouables de

⁷² Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », 148.

⁷³ Montaigne, *Les Essais*, 1006.

⁷⁴ Montaigne, 1005.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

fanatisme et cruauté⁷⁵ ». Aussi pouvons-nous avancer que, même si les *Essais* s'enracinent au sein d'un souci individualiste, ils représentent paradoxalement un moyen de combattre les dérèglements nuisibles que celui-ci rend possible, tant la prise en compte du moi par l'individu lui permet de se déposséder des passions susceptibles de troubler l'ordre public. Dit de manière diverse, bien qu'apparaissant au premier regard « merely private and self-interested⁷⁶ », le projet montaignien est aussi, et peut-être avant tout, une tentative pour répondre aux problèmes de la vie politique « without recourse to either the idealims of antiquity and Christianity or the power politics of a Machiavellian or Hobbesian modernity⁷⁷ ».

Tout bien considéré, l'intérêt privé que le républicanisme subordonne à l'intérêt public est paradoxalement et ultimement de la plus haute importance pour ce dernier. Car en ayant effectué cette conquête de soi, l'individu entretient un rapport avec la chose publique qui n'est plus médiatisée par ses intérêts privés. Sachant ce qu'il se doit, il sait par extension ce qu'il doit aux affaires publiques, puisque que l'amitié qu'il entretient avec lui-même, première avant tout débordement vers autrui, lui permet d'articuler adéquatement les pôles privé et public. Il reconnaît qu'il est nécessaire de répondre à certains devoirs publics, car, rappelons-le, une indifférence totale n'est pas souhaitable – Montaigne écrit : « qui ne vit aucunement à autrui, ne vit guere à soy⁷⁸ ». Mais il reconnaît qu'il lui faut se « mesler des charges publiques sans [se] despartir [...] de la largeur d'une ongle⁷⁹ », car il a conscience que tout engagement excessif envers les affaires publiques est autant nocif pour lui que pour l'État. Bref, en promouvant cette discipline parcimonieuse du retrait, Montaigne propose une autre voie que celle des idéaux politiques irréalistes virant à l'utopie et, finalement, en guerre civile. L'égoïsme dont il fait preuve est peut-être, par conséquent, le meilleur remède aux troubles de son temps.

⁷⁵ Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 24.

⁷⁶ Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », 150.

⁷⁷ Gillespie, 150.

⁷⁸ Montaigne, *Les Essais*, 1006-07.

⁷⁹ Montaigne, 1007.

2.3 Liberté privée et autorité

Depuis l'article d'Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté » (1958), il est coutumier d'effectuer une distinction entre un sens positif et négatif de la liberté. La liberté positive, d'un côté, « découle du désir d'un individu d'être son propre maître », c'est-à-dire « [d']agir et non [d']être agi par la nature ou par d'autres hommes⁸⁰ ». Indissociable ce faisant de l'autogouvernement, elle implique la participation active du citoyen à la décision publique, qui seule permet de devenir « son propre maître »⁸¹. La liberté négative, quant à elle, ne se définit pas par une affirmation, mais se résume plutôt par une question : « Quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ?⁸² ». Appliquée au domaine politique, elle désigne l'espace où l'individu n'est pas soumis à l'autorité politique et aux lois.

On ne peut pas dire que Montaigne est conscient de cette équivocité lorsqu'il rédige ses *Essais*, pour le simple fait que cette ambivalence est thématiquement clairement pour la première fois par Hobbes au livre XXI du *Léviathan*. Pourtant, s'il fallait placer Montaigne au sein de cette séparation, ce serait parmi les tenants de la liberté négative. Car bien qu'il n'en parle en ces termes, la liberté est comprise par Montaigne, à l'instar de nombreux penseurs libéraux

⁸⁰ Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », dans *Éloge de la liberté*, ed. Isaiah Berlin, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana (Paris : Calman-Lévy, 1988), 179.

⁸¹ On peut être tenté d'y reconnaître la liberté au sens républicain du terme, mais c'est précisément pour contrecarrer cette dichotomie entre liberté positive et négative que le concept de liberté républicaine a été déployé. De fait, les néo-républicains soulignent que cette séparation a desservi la pensée politique en l'obligeant à se figurer deux conceptions de la liberté. Pour Skinner par exemple, la liberté républicaine, déjà comprise en termes négatifs chez Machiavel (comme « non-domination »), invite à la participation publique et à l'autogouvernement, mais ne l'implique pas nécessairement, ce qu'exige à l'inverse la conception positive de la liberté. En ce sens, elle englobe en quelque sorte un sens négatif et positif. Voir Quentin Skinner, *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance virtues* (Cambridge : Cambridge University Press, 2002) : 162 et 211 ; Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 206 ; Larmore, « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », 97.

⁸² Berlin, « Deux conceptions de la liberté », 171.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

après lui (Hobbes⁸³, Locke, Bentham, Mill), comme « non-interférence » : l'individu est libre là où il n'est pas contraint par l'autorité politique, là où elle n'intervient pas.

Qu'il en soit de même chez Montaigne apparaît évident lorsqu'on se rappelle que l'éthos qu'il promulgue vise de prime abord la conquête de la sphère privée, là précisément où la sphère publique, et donc l'autorité politique, ne saurait intervenir. Or comment la liberté individuelle (indispensable pour le salut de l'individu) peut se concilier avec la nécessité d'une autorité politique (indispensable pour le salut public) ? Bien qu'elle soit toujours insatisfaisante, la réponse de Montaigne consiste à soutenir que l'autorité politique, par essence un obstacle à la liberté individuelle, est néanmoins nécessaire au maintien de l'ordre civil, de sorte qu'à défaut de mieux, l'individu doit apprendre à cohabiter avec. En d'autres termes, la conquête du Moi n'exclut pas ni ne fustige la présence d'une telle autorité. Et la raison en est que la liberté pour Montaigne est certes une valeur en soi, de la plus haute importance, mais elle n'est pas cependant une valeur exclusive. Alors que sur le plan du salut de l'individu, le privé passe avant le public, sur le plan du salut public, le public passe avant le privé. « La société publique », écrit Montaigne, « n'a que faire de nos pensées⁸⁴ ». Aucun des deux pôles ne va prendre le dessus et annuler le conflit ; Montaigne n'arrive ni à une harmonisation ni à un refus des deux pôles. La liberté privée est nécessaire, mais l'autorité aussi, en sorte que la première doit apprendre à composer avec la seconde, au risque de vivre dans un climat de guerre perpétuelle. Car sans autorité politique, « nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres⁸⁵ ». Pour ces raisons, Montaigne préconise une attitude qui n'est pas sans rappeler celle de

⁸³ Pour Hobbes par exemple, la liberté désigne de manière générale « l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement) ». Transposée au domaine politique, elle consiste *grosso modo* en le silence des lois, c'est-à-dire qu'elle s'exerce là où l'individu n'est pas soumis aux lois. Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. Gérard Mairet (Paris : Gallimard, 2000), 336.

⁸⁴ Montaigne, *Les Essais*, 118.

⁸⁵ Montaigne, 488.

Socrate, lorsque, condamné par le tribunal athénien, il préfère boire la cigüe plutôt que de désobéir aux lois de sa cité. « Et que le sage », écrit Montaigne, « doit au dedans retirer son ame de la foule, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues⁸⁶ ».

Au surplus, dans cette liberté privée se joue, et c'est là un aspect des plus importants chez le moraliste qu'est Montaigne, la possibilité de se fixer des devoirs moraux de manière privée, c'est-à-dire une ligne de conduite qui émane d'un besoin moral fondamental en marge des prescriptions publiques. Or comment l'individu peut-il concilier cette émanation de la liberté privée (les devoirs moraux qu'il se fixe) et la participation aux instances de décision politique ? À nouveau, la réponse est insatisfaisante : la liberté privée est sur ce plan toujours un obstacle à la participation publique. Un exemple révélateur à cet égard est celui de l'essai « De l'utile et de l'honneste » (III, 1), où il est justement question de ce conflit sur le plan moral. Montaigne y indique qu'« en toute police, il y a des offices nécessaires, non seulement abjects, mais encore vitéux : les vices y trouvent leur rang et s'employent à la cousture de nostre liaison, comme les venins à la conservation de notre santé⁸⁷ ». Ce que Montaigne veut dire par là, c'est que l'ordre public, s'il désire se maintenir, ne peut ni ne doit s'accommoder avec la liberté privée, et donc avec les préceptes moraux qu'on se fixe de manière privée. Car « le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre⁸⁸ » : ceux qui participent à la décision politique vont nécessairement devoir travestir leur intégrité morale. Aussi, puisque la politique est fondamentalement nécessaire, il faut résigner cette commission, celle de se trahir moralement, « à gens plus obeissances et plus souples », c'est-à-dire « aux citoyens plus vigoureux et moins craintifs qui sacrifient leur honneur et leur conscience⁸⁹ ». En bref, il y a nécessairement un conflit entre ces deux instances, si bien que le sage, s'il désire le rester, ne peut se mêler des affaires politiques. Villey écrit : « [Montaigne] affirme que le devoir moral qui lie les individus

⁸⁶ Montaigne, 118.

⁸⁷ Montaigne, 790.

⁸⁸ Montaigne, 790.

⁸⁹ Montaigne, 791.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

légitime l'abstention en politique⁹⁰ ». Pour cette raison, et à l'encontre de Machiavel, Montaigne soutiendrait comme Berlin que la liberté négative ne saurait se réduire à la liberté positive. Comme l'écrit Marchi : « Montaigne posed no clear solution to this impasse – he was not a dialectical thinker and saw no direct transformative possibilities between the life of the inner self and the world of political events⁹¹ ». Mais comme pour le cas précédent, la liberté privée n'est pas aux yeux de Montaigne une valeur exclusive et c'est pourquoi il faut se garder d'associer ce dernier au libéralisme. Puisque la liberté privée n'a pas chez lui de statut de cet ordre, elle ne légitime pas le désinvestissement de l'individu de la participation publique.

Conclusion

Lorsque les conflits s'apaisent en 1598 par la signature de l'Édit de Nantes, cela fait six années que Montaigne n'est plus de ce monde. Faute d'avoir réglé les conflits par sa plume, en témoigne la reprise des hostilités un siècle plus tard, lorsque Louis XIV révoque en 1685 l'Édit de Nantes, Montaigne a néanmoins le mérite d'avoir formé, au contact des guerres de Religion, une pensée novatrice et féconde. Rompant par nécessité plus que par choix avec les idéaux républicains, Montaigne a d'une certaine manière ouvert la voie à l'avènement de la pensée libérale. Non comme idéologie politique et économique, il faut en convenir, mais au moins par la promulgation d'un nouveau socle de valeurs liées à la découverte de soi et à l'amitié qui en découle, à la prise en compte du Moi et du domaine dans lequel il se découvre (le domaine privé), etc. Pourtant, Montaigne est un oublié de l'histoire du libéralisme, car la plupart des généalogies de cette idéologie soulignent l'apport de penseurs comme Hobbes et Locke en négligeant celui des *Essais*⁹². Aussi l'ouvrage de Thierry

⁹⁰ Notice essai « De l'utile et de l'honneste », 790.

⁹¹ Marchi Dudley, *Montaigne Among the Moderns. Receptions of the Essais* (Providence : Bergahn Books, 1995), 121.

⁹² Nous pensons par exemple à l'ouvrage de Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism* (Princeton : Princeton University Press, 2012).

Gontier, dont la lecture nous a offert bon nombre d'éclaircissements, relève le défi d'exposer le rôle crucial de Montaigne dans la constitution du libéralisme. Et c'est avec raison, car une relecture de la pensée montaignienne, laquelle nourrit une articulation parcimonieuse entre le privé et le public, nous permettrait peut-être de repenser les dérives individualistes de nos démocraties libérales contemporaines.

Bibliographie

A. Ouvrages de Montaigne

Montaigne, Michel de, *Les Essais* (édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux). Édité par Pierre Villey. Nouvelle édition. Paris : PUF, 2004.

B. Ouvrages classiques

Berlin, Isaiah. *Éloge de la liberté*. Traduit par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana. Paris : Calman-Lévy, 1988.

Calvin, Jean. *Institution de la religion chrétienne*. Sous la direction de Abel Lefranc, Jacques Pannier et Henri Châtelain. Genève : Slatkine, 1978.

Cicéron. *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*. Traduit par Charles Appuhn. Paris : Garnier-Flammarion, 1967.

Cicéron. *De la République. Des lois*. Traduit par Charles Appuhn. Paris : Garnier-Flammarion, 1965.

Doneau, Hugues. *Le reveille-matin des François, et de leurs voisins*. Édimbourg : Jacques James, 1574.

Goulart, Simon. *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX*. Cambridge : Omnisys, 1990.

Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Traduit par Gérard Mairet. Paris : Gallimard, 2000.

Hotman, François. *La Gaule Française*. Paris : Fayard, 1991.

La Boétie, Étienne de. *De la servitude volontaire ou le Contr'un*. Paris : Gallimard, 1993.

Machiavel. *Œuvres*. Traduit par Christian Bec. Paris : Robert Laffont, 1996.

Salluste. *La Conjuration de Catilina*. Traduit par Alfred Ernout. Paris : Les Belles Lettres, 1999.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

C. Études critiques

- Audier, Serge. *Les théories de la république*. Paris : La Découverte, 2004.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton : Princeton University Press, 1966.
- Biancamaria, Fontana. *Montaigne en politique*. Traduit par Françoise Stonborough. Marseille : Agone, 2013.
- Brown, Frieda. *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*. Genève : Droz, 1963.
- Gauna Max. *Montaigne and the Ethics of Compassion*. Lewiston (NY): E. Mellen Press, 2000.
- Gontier, Thierry. *L'égoïsme vertueux. Montaigne et la formation de l'esprit libéral*. Paris : Les Belles Lettres, 2023.
- Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton : Princeton University Press, 1980.
- Knee, Philip. *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*. Québec : PUL, 2003.
- Le Gall, Jean-Marie. *L'ancien régime XVI^e-XVII^e siècle*. Paris : PUF, 2013.
- Marchi, Dudley M. *Montaigne Among the Moderns: Receptions of the Essais*. Providence/Oxford : Berghahn Books, 1995.
- Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford : Oxford University Press, 1999.
- Pocock, John G. A. *The Machiavellian Moment*. 2e édition. Princeton : Princeton University Press, 2003.
- Ryan, Alan. *The Making of Modern Liberalism*. Princeton : Princeton University Press, 2012.
- Skinner, Quentin. *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance virtues*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
- Viroli, Maurizio. *Républicanisme*. Traduit par Christopher Hamel. Lormont : Le bord de l'eau, 2011.

D. Chapitres d'études critique

- Charles Larmore. « Liberal and Republican Conceptions of Freedom ». Dans *Republicanism: History, Theory and Practice*, sous la

- direction de Daniel Weinstock et Christian Nadeau, 96-119. London/New York : Routledge, 2004.
- Skinner, Quentin. « Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas ». Dans *Machiavelli and Republicanism*, sous la direction de Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli, 121-141. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Skinner, Quentin. « The Republican Ideal of Political Liberty ». Dans *Machiavelli and Republicanism*, sous la direction de Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli, 293-309. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Wright, John Kent. « The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France ». Dans *Republicanism: A Shared European Heritage*, volume 1, sous la direction de Martin van Gelderen et Quentin Skinner. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

E. Articles critiques

- Drolet, Michael. « La liberté des modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains ». *Politique et Sociétés* 20, n° 1 (2001) : 24-43.
- Fontana, Biancamaria. « "Lâcher la bride" : tolérance religieuse et liberté de conscience dans les *Essais* de Michel de Montaigne ». *Cahiers philosophiques*, n° 114 (2008) : 27-39.
- Gillespie, Michael A. « Montaigne's Humanistic Liberalism ». *The Journal of Politics* 47, n° 1 (1985) : 140-159.
- Giocanti, Sylvia. « L'engagement sceptique : politique et distance ». *Éthique, Politique, Religions* 5, n° 2 (2014) : 31-48.
- Jouanna, Arlette. « Montaigne, entre service public et service privée ». *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne* 69, n° 1 (2019) : 17-30.
- Keohane, Nannerl O. « Montaigne's Individualism ». *Political Theory* 5, n° 3 (1977) : 363-90
- Roose, Alexander. « Montaigne, libéral et sceptique : les lectures de Judith Shklar, Isaiah Berlin, Friederich Hayek, et Michael Oakeshott ». *MS*, n° 28 (2016) : 111-124.
- Roussel, François. « Société et solitude selon Montaigne : faire travailler un lieu commun ». *MS*, n° 28 (2016) : 65-78.

Imbach, Ruedi. *Portrait du poète en tant que philosophe : sur la philosophie de Dante Alighieri*. Paris : Vrin, 2023, 182 p.

Edouard Jobin*

Évoquer Dante Alighieri (v. 1265-67 – 1321), c'est avant tout penser au poète de la *Divine Comédie*, mais c'est souvent oublier qu'il fut aussi un philosophe médiéval. C'est ce que fait (re)découvrir Ruedi Imbach dans son opuscule paru chez Vrin en 2023. Il y regroupe quatre articles afin de démontrer que Dante se considérait lui-même comme un philosophe, et que l'histoire de la philosophie peut à bon droit s'en souvenir ainsi. Il ne s'agit pas là d'une simple querelle de titre, puisque ce double regard, à la fois philosophique sur son œuvre poétique et critique sur son œuvre philosophique¹, permet de découvrir une pensée plus méconnue de cette période, surtout dominée par les universitaires parisiens. Nonobstant sa forme de compilation, l'ouvrage s'articule autour des grands axes présentés dès les premières pages : l'analyse touche à la conception du langage chez Dante, à sa philosophie politique et au dialogue qu'il entretient avec la tradition philosophique. À travers chaque sujet, Imbach soutient que le fil conducteur de la pensée de Dante est l'élévation, à rebours de ses contemporains, de l'éthique au-dessus de la métaphysique².

Dans son *De vulgari eloquentia*, Dante développerait deux points novateurs sur la réflexion langagière : une élucidation rationnelle d'un mythe biblique et une philosophie de l'échange, présumée par le langage. Il serait le premier à proposer une explication rationnelle et

* L'auteur est étudiant au baccalauréat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Ruedi Imbach. *Portrait du poète en tant que philosophe : sur la philosophie de Dante Alighieri* (Paris : Vrin, 2023), 12.

² Imbach, 92.

positive de la pluralité des langues : phénomène dont rendait compte le mythe de la tour de Babel, dans lequel la variété des idiomes constitue une punition divine. À l’opposé, Dante mobilise une anthropologie historiciste axée sur l’impermanence de l’humain. Cette conception, péjorative pour ses contemporains (en regard d’une vision prégnante de l’Être/Dieu comme permanence même), est plus neutre chez Dante qui s’intéresse aux variations culturelles selon les régions géographiques et à travers l’histoire³. Raisonnant en logicien, Dante applique le principe scolastique selon lequel un effet ne peut dépasser sa cause⁴ pour expliquer que l’humain, être limité et changeant, ne peut que produire un langage limité et changeant. Il présuppose pour cela, comme il le fait dire à Adam dans sa *Commedia*, que le langage est une invention humaine et non un don divin⁵. En regard de ce principe logique, une unique langue adamique se serait donc morcelée au fil du temps en la variété des idiomes humains. De plus, rappelant le principe d’économie cher à Ockham selon lequel « la nature et Dieu ne font rien en vain⁶ », Dante conclut que le langage doit avoir une valeur particulière pour l’humain, si seul lui en est capable. Il écrit : « [n]ous croyons en effet que, pour l’homme, être perçu est plus humain que percevoir, pour autant qu’il est perçu et perçoit en tant qu’homme⁷ ». Paroles énigmatiques qui semblent porter au-delà d’elles-mêmes, peut-être vers un décentrement de la perspective individuelle qui pourrait être caractéristique de la vision éthique de Dante. Malheureusement, Imbach ne développe pas plus avant cette intuition de l’auteur, mais ces mots permettent néanmoins de constater la place centrale qu’occupe le langage dans sa pensée. Un bonheur authentique s’atteint par l’échange langagier, puisque l’individu s’y voit confirmé dans sa dignité humaine, certainement la plus haute qui soit sur Terre dans la pensée médiévale. La réflexion langagière de Dante marquerait donc un écart par rapport à son époque, puisqu’il considère positivement la diversité des langues (elle n’est plus le fait d’une punition divine) et l’explique rationnellement, s’éloignant donc doublement du mythe de la tour de Babel. De plus, il

³ Imbach, 91.

⁴ Imbach, 31.

⁵ Imbach, 33.

⁶ Imbach, 92.

⁷ Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I: V, cité dans Imbach, 42.

Imbach, Ruedi.
*Portrait du poète en tant que philosophe :
sur la philosophie de Dante Alighieri.*

inscrit le langage dans une approche relationnelle de l'humain à l'humain qui renvoie aux aspects politique et éthique de sa pensée.

Dante rêvait dans son *De Monarchia* d'un gouvernement universel qu'il défend de deux façons. Il fait encore appel au principe d'économie, arguant qu'il est inutile que plusieurs gouvernent lorsqu'un seul monarque suffirait⁸. Toutefois, Imbach n'explique pas comment Dante conçoit ce gouvernement unitaire, alors que l'idée semble entrer en contradiction avec sa conception des variations culturelles et historiques de l'humain. Mais plus percutant est l'argument de Dante selon lequel l'actualisation de la connaissance rationnelle, ultime dignité, liberté et joie humaine, n'est possible que par la réunion de tous les esprits en une seule force⁹. Dante opérerait ainsi la synthèse de deux conceptions aristotéliennes : l'homme comme animal politique et désirant par nature connaître¹⁰. La vision politique de Dante a des implications importantes pour le statut de la philosophie. Étant donné que le gouvernement temporel serait fondé sur le droit humain, qui a pour finalité la plus grande utilité de l'individu, c'est-à-dire son bonheur¹¹, et que l'exercice de la philosophie mènerait au bonheur par l'accomplissement de la nature humaine désireuse de savoir, la chose politique implique donc de faire place à la philosophie dans le quotidien de quiconque vit en société. C'est ce que Dante développe dans son *Convivio*, en réaction à la professionnalisation de la philosophie dans les universités médiévales.

Si Dante philosophe, il le fait strictement à l'extérieur de l'université. Pour lui, « *philosophia* » signifie une amitié plus qu'un amour de la sagesse. Ce glissement étymologique lui permet un rapprochement avec la conception tripartite de l'amitié chez Aristote : celle pour le plaisir, pour l'utilité et l'amitié honnête. Suivant cette acception de « philosophie », Dante rejette à la fois l'approche purement esthétique de l'acte de philosopher, tout comme sa forme universitaire, trop utilitaire. Seule l'amitié honnête reconnaît le lien comme sa propre fin, et c'est ainsi pour Dante que doit être conçu le

⁸ Imbach, 93.

⁹ Imbach, 97.

¹⁰ Imbach, 62.

¹¹ Imbach, 68.

rapport à la philosophie. C'est pourquoi il faut lire le *Convivio* comme ce qu'était l'*Hortensius* de Cicéron : un appel *universel* à la philosophie. Dante manifeste la volonté de l'éveiller chez ceux et celles que la vie mondaine et les lacunes éducatives excluent de la difficile spéculation à l'œuvre dans les universités. Cette entreprise implique de modifier le point focal de la philosophie : si tout humain a par nature le désir de connaître et que ce désir, par principe d'économie, ne peut être en vain, la philosophie concerne tout le monde. De cela découle le primat de la philosophie pratique sur la spéculation métaphysique¹².

Par sa réflexion philosophique, Dante s'explique avec la tradition et l'université. Il reprend à son compte la distinction thomasienne du bonheur rationnel et religieux. Le premier étant destiné, chez Thomas, à l'incomplétude, car le plus haut degré de connaissance (Dieu) ne peut être atteint par la raison humaine. La philosophie, voie vers le bonheur terrestre, est donc subordonnée à la foi¹³. Dante s'inscrit plutôt dans le courant de valorisation de la philosophie en soi dont Boèce de Dacie fut l'un des principaux défenseurs. Ce dernier arguait que théologie et philosophie ne s'expriment pas sur les mêmes principes et qu'il n'est donc pas possible de comparer leurs vérités¹⁴. Mais Dante dépasse les deux conceptions en proposant la possibilité d'atteindre un authentique bonheur rationnel, sans toutefois partager l'optimisme de Boèce sur la possibilité pour la raison d'accomplir un savoir plein¹⁵. En effet, si l'homme désire naturellement connaître, et que rien n'est en vain, alors l'humain ne veut connaître que ce qu'il lui est possible de savoir dans les limites de sa raison. Ainsi, l'accomplissement d'un bonheur philosophique, bien que limité, est entièrement possible, et chacun devrait faire l'effort d'y consacrer une partie de sa vie terrestre. Il découle de cette conception un renversement important pour l'époque : l'affirmation du primat de l'éthique sur la métaphysique, de l'immanence sur la transcendance¹⁶. Pour Imbach, cette prépondérance de l'éthique sous-tend toute la pensée philosophique de Dante. Elle est la conséquence nécessaire

¹² Imbach, 112-114.

¹³ Imbach, 70.

¹⁴ Imbach, 87.

¹⁵ Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*, dir. Ruedi Imbach et Ide Fouche (Paris : Vrin, 2005), 40.

¹⁶ Imbach, 97.

Imbach, Ruedi.
*Portrait du poète en tant que philosophe :
sur la philosophie de Dante Alighieri.*

d'une vision de la philosophie non pas comme discipline universitaire, apanage des savants, mais comme activité fondamentale de toute existence humaine. Le primat de l'éthique se traduit autant dans la conception relationnelle de l'individualité à travers le médium du langage, que dans l'utopie d'une monarchie universelle par laquelle s'actualiserait pleinement la rationalité humaine.

L'analyse ainsi développée au fil de quatre articles manque parfois de cohésion par sa forme, entraînant une compréhension plus ardue du propos. D'un texte à l'autre, Imbach revient sur les mêmes thèmes à différents degrés de précision, forçant le lecteur à revenir à un texte précédent afin de pleinement saisir le point développé. De plus, la dimension herméneutique assumée de son entreprise¹⁷ entraîne une propension à la citation en lieu d'explication qui affaiblit par moment certains arguments. Néanmoins, son livre demeure une découverte du Dante philosophe, une introduction au poète et un tableau instructif de la philosophie de la fin du XIII^e siècle. Un exposé parfaitement abordable sans sacrifier à l'analyse critique. Les lecteurs apprécieront l'approche historique en filigrane qui lie Aristote aux germes de l'humanisme en la personne de Dante, tout en éclairant ce soi-disant « âge sombre » qui ne le fut certainement pas en philosophie.

Bibliographie

- Imbach, Ruedi. *Portrait du poète en tant que philosophe : sur la philosophie de Dante Alighieri*. Paris : Vrin, 2023.
- Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie. *Sur le bonheur*. Sous la direction de Ruedi Imbach et Ide Fouche. Paris : Vrin, 2005.

¹⁷ Imbach, 5.

Pour soumettre un article à *Ithaque*

Des articles peuvent être soumis à la revue *Ithaque* en tout temps, en français ou en anglais, pour l'une des sections suivantes.

Études critiques

La section « **Études critiques** » contient des textes dont le sujet est l'examen détaillé d'un ouvrage ou d'un article donné, récent et lié au sujet de recherche de l'auteur-trice. Cet examen comprend une analyse soignée du propos de l'ouvrage et de sa pertinence, tout autant qu'une critique de l'approche, de l'argumentation ou de l'interprétation qui s'y trouvent. Les textes doivent compter un maximum de 50 000 caractères, espaces, notes et bibliographie compris.

Recherches et réflexions

La section « **Recherches et réflexions** » est consacrée à la diffusion de la recherche en philosophie et est ouverte aux auteurs-trices de tous horizons. Peuvent être publiés dans cette section des travaux réalisés dans le cadre d'un cours ou d'un séminaire, des textes de conférences, des recherches personnelles, des commentaires érudits, etc. Le propos doit toutefois être de nature philosophique. Les textes soumis doivent être accompagnés d'un court résumé (100-150 mots) et ne pas excéder 50 000 caractères, espaces, notes et bibliographie compris.

Les articles et les études critiques soumis seront évalués selon une procédure de double-aveugle, par un comité de sélection externe composé d'expert·e·s, selon les critères suivants : la qualité de l'argumentation, l'originalité, la pertinence et la qualité de la langue.

Comptes rendus

La section « **Comptes rendus** » est destinée à la publication de courts comptes rendus de livres dans le domaine de la philosophie. Les ouvrages recensés doivent avoir été publiés au cours des deux dernières années précédant cet appel de texte. Les comptes rendus ne doivent pas excéder 10 000 caractères, espaces, notes et bibliographie compris.

Les comptes rendus seront sélectionnés par le Comité de Rédaction selon les critères suivants : la clarté et la pédagogie de la synthèse, l'objectivité du propos, l'argumentation critique.

Notre revue est publiée en ligne, sous licence publique Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/>).

Pour plus de détails concernant la revue *Ithaque* et sa politique éditoriale, consultez notre site internet : www.revueithaque.org

Prochaine date de tombée : 19 octobre 2024

revue.ithaque@gmail.com