

IDENTITE ET SOCIETE

REPONSE AUX COMMENTAIRES DE SYLVIA GIOCANTI, FERNANDO BAHR, JOAN LLUIS LLINAS BEGON ET EMILIANO FERRARI SUR MON OUVRAGE L'EGOÏSME VERTUEUX. MONTAIGNE ET LA FORMATION DE L'ESPRIT LIBERAL

Thierry Gontier

Université de Lyon 3, Jean Moulin
Email: thierry.gontier@univ-lyon3.fr

Je tiens à remercier Sylvia Giocanti, Fernando Bahr, Joan Lluís Llinàs Begon et Emiliano Ferrari pour leurs lectures fines et lucides de ma réflexion sur Montaigne. Leurs textes font bien apparaître, à mon sens, que les enjeux de l'interprétation des *Essais* touche non seulement des questions d'érudition historique, mais des problèmes liés à la définition de la modernité, qui ont des répercussions dans la pensée contemporaine. Plusieurs des critiques et objections me paraissent tout à fait justifiées, et tout ce que je puis dire, c'est qu'il est dommage que, par la force des choses, les auteurs ne puissent bénéficier des commentaires de leurs lecteurs avant d'avoir écrit leur ouvrage. Pour d'autres, ils me donnent l'occasion de préciser un peu ma lecture des *Essais*. Je regrouperai ces précisions autour de quelques rubriques.

1 Le poids des déterminismes sociaux

Sylvia Giocanti, Emiliano Ferrari et moi-même sommes d'accord, je pense, sur un point capital : le doute de Montaigne n'a pas uniquement une valeur rhétorique ou stratégique. Il représente une expérience vécue, celle de l'instabilité personnelle du jugement : ce dont j'ai été certain autrefois, je n'en suis plus convaincu aujourd'hui, et je ne suis pas fondé à croire que mes jugements actuels possèdent une stabilité plus grande (II, 12, p. 563). Cette expérience est redoublée, de mon point de vue, par celle du chaos social, engendré par les conflits civils que le pouvoir politique aggrave au lieu de les endiguer : « tout crolle autour de nous » (III, 9, p. 961).

C'est cette seconde dimension me paraît sous-évaluée dans les lectures de Sylvia Giocanti et d'Emiliano Ferrari. Pour eux, la stabilité relative du social et de ses normes pourrait fournir une réponse valide à la précarité du jugement personnel. La référence à MacIntyre, qui, contre John Rawls, affirme que l'individu ne forme son identité qu'en écrivant son propre récit à partir d'une syntaxe héritée de son milieu communautaire (« La possession d'une identité historique et la possession d'une identité sociale coïncident. La rébellion contre mon identité est toujours une façon de s'exprimer », cité p. 76 de mon ouvrage) est significative de ce qui peut distinguer nos points de vue. Je pense en effet que Montaigne prétend précisément incarner une forme de « rébellion » contre une identité socialement prédéfinie (les *Essais* étant selon lui le « seul livre au monde de son espèce, d'un dessein farouche et extravagant » – II, 8, p. 385) et qu'il remet en cause la légitimité du système syntaxique hiérarchisé de la société féodale à définir son identité. À moins de poser le principe très général, et par là auto-immune, que toute rébellion, quelle qu'elle soit, implique le consentement, conscient ou non, à une syntaxe socialement préétablie, il me paraît nécessaire de prendre au sérieux la prétention de Montaigne à l'originalité de son écriture.

Emiliano Ferrari souligne les déterminismes sociaux qui pèsent sur les individus. J'en suis d'accord dès lors qu'on reste dans le domaine du constat sociologique factuel. La Boétie voyait déjà dans la passion du conformisme un instrument utilisé par le tyran pour asservir son peuple. Là où je diffère de cette analyse, c'est sur le rôle *formateur* de ces déterminismes. Encore une fois, Montaigne ne dit pas que l'identité se construit à la façon d'un récit dont la sémantique serait empruntée à des codes prédéterminés par des traditions sociales. Le bon interlocuteur du chapitre III, 8 n'est pas non plus le courtisan de Castiglione et j'ai noté les points de différence entre la perspective de Guazzo et celle de Montaigne (p. 355 *sq.* de mon ouvrage).

Joan Lluís Llinàs s'accorde avec moi sur le fait que je ne suis réductible à aucun des rôles sociaux que je revêts, tout en suggérant que si chacun de ces rôles sociaux est parcellaire, la totalité d'entre eux pourrait définir mon identité. De fait, je tiens différents rôles en ce monde – ceux de voisin, gentilhomme, magistrat ou père (pour emprunter à la liste de Joan Lluís Llinàs). Montaigne souligne néanmoins la nécessité d'une mise à distance de ces différents masques, dont aucun n'exprime ce que je suis de façon authentique : « Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particuliere et estrangere; moy le premier par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poete ou jurisconsulte » (III, 2, p. 805). Il ne s'agit pas non plus de dire que la totalité de mon être ne saurait être réduite à *l'un* de ces masques, comme si pris dans leur ensemble, ils étaient à même de me définir dans mon entièreté, mais bien de dire que mon personnage social en général n'est qu'un rôle que je ne revêts que sur un mode distant et ironique. C'est moins leur partialité que leur extériorité qui les rend impropres à définir ma singularité.

2 La valeur des coutumes

Quelle est, dans le contexte de chaos social que Montaigne a connu, la valeur des coutumes ? Sylvia Giocanti compare Montaigne à Hume. En réalité, Montaigne, dans le contexte qu'il connaît, aurait bien des raisons d'être moins confiant que Hume dans le « rôle formateur des coutumes » : la Révolution glorieuse prétendra rétablir des institutions parlementaires coutumières trahies par le roi ; les « *old whigs* » incarneront à leurs façon une forme de coutume que l'on peut opposer à la corruption du pouvoir par l'affairisme dont ils accuseront les « *new whigs* », etc.

Lorsque Montaigne parle de la coutume, c'est en général pour souligner deux choses : son irrationalité foncière, qui fait que nous nous y attachons par une croyance superstitieuse, et sa puissance démesurée. Elle est avant tout une « violente et traistresse maistresse d'escole », qui s'insinue imperceptiblement en nous pour nous découvrir enfin son « furieux et tyrannique visage » (I, 23, p. 109) en nous portant à la pratique de tous les vices comme à la croyance en toutes les fictions de l'imagination. Le long catalogue, dans le chapitre I, 23, des coutumes les plus exotiques (piler la chair des morts pour la mélanger au vin, vendre sa femme stérile, offrir sa fille aux invités le jour de ses noces, etc.) met avant tout en valeur la domination violente de l'extravagant sur notre raison. Le texte de l'« Apologie de Raimond Sebond » (II, 12, p. 559) que je sollicite à deux endroits de mon ouvrage (p. 179 et 242) place la coutume au sein d'une liste de brides et garrots opposés à la nature essentiellement libre de l'esprit humain : cette liste (religions, loi, coutumes, science, préceptes, peines et récompenses mortelles et immortelles) présente bien des proximités avec celles des moyens listés par La Boétie par lesquels le tyran assoit la domination de son pouvoir arbitraire, les habitudes et la coutumes étant l'un des plus puissants de ces moyens.

La seule vraie « valeur » de la coutume est sa productivité en termes de confort psychologique et de régulation sociale. Selon que l'on voit dans cette régulation sociale un facteur de pacification ou un facteur de domination arbitraire, on pourra juger différemment de la valeur de la coutume. De toutes façons, l'efficacité de cette régulation n'est que relative : « par sa volubilité et dissolution, l'esprit « échappe à toutes ces liaisons ». La productivité de la coutume n'est souvent que faible, alors que son coût en termes d'aliénation est exorbitant, surtout pour l'esprit « desbauché » que Montaigne revendique, qui hait « toute sorte de liaison et d'obligation » III, 5, p. 852). En tout état de cause, la valeur de la coutume relève d'un calcul coût-bénéfice. Elle n'est, au mieux, qu'un pis aller et un moindre mal, pour équilibrer des passions elles aussi irrationnelles et souvent plus dangereuses, comme la passion pour la nouveauté associée à l'esprit de dogmatisme et de domination.

Quelles sont les coutumes « formatrices » auxquelles pense Sylvia Giocanti ? J'imagine qu'il ne s'agit ni des institutions politiques féodales foncièrement inégalitaires, ni de la cruauté traditionnelle attachée aux châtiments, ni des méthodes brutales et autoritaires d'éducation, ni de la vénalité des charges et de la corruption de la justice qui en découle, ni plus généralement de la culture de l'honneur et de la vengeance, etc. Il s'agirait plutôt que de ce que Bernard Sève a nommé les règles « supplétives ». Par exemple, il importe peu que les voitures s'arrêtent au feu vert ou au feu rouge, dans la mesure où ce n'est là, de toutes façons, qu'un code arbitraire. La coutume ayant fait que la couleur rouge soit associée à l'interdit, il serait absurde pour un gouvernement de vouloir se distinguer sur ce point. Le raisonnement n'a rien à faire dans cet arbitrage, qui, précisément, s'exerce dans le domaine de l'arbitraire. Ici donc, le coût est faible et le bénéfice de l'uniformité significatif (en termes de sécurité routière tout du moins). Il en va différemment des garrots par lesquels on veut mettre un frein à la liberté de l'esprit : l'efficacité de ces « brides à veaux » (II, 6, p. 378) est moindre et le coût bien plus élevé.

Qu'en est-il des dogmes religieux ? Dans la mesure où l'esprit humain ne peut avoir aucune certitude en matière de dogmes et de pratiques cultuelles, nous sommes – comme pour la couleur des feux de circulation – dans le domaine de l'arbitraire et donc d'un règlement par un arbitre. Par ailleurs, la non-uniformité des dogmes et des pratiques a un coût très important en termes de paix civile. Le calcul pencherait du côté de la coutume. Le problème reste néanmoins que dans une société où l'information circule, nous ne sommes que trop conscients de la relativité des arbitrages et que leur efficacité, même appuyée par la crédulité attachée coutume, risque d'être très limitée. Il faut être ignorant pour obéir aveuglément. L'« Apologie de Raimond Sebond » loue le confort procuré par cette ignorance, en termes de tranquillité d'esprit et de paix civile. Mais sommes-nous seulement capables de cette naïveté, au point d'être aveugles à la diversité et à l'arbitraire des coutumes.

À ce titre, le célèbre texte, repris par Pascal, de l'« Apologie de Raimond Sebond » sur l'arbitraire des lois positives, me paraît significatif : « Que nous dira donc en cette nécessité la philosophie ? Que nous suivons les lois de notre pays ? c'est à dire cette mer flottante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements de passion ? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce, que je voyais hier en crédit, et demain plus, et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui se tient au-delà ? » (II, 12, p. 579). La référence à une coutume a un impact psychologique que ne possèdent sans doute pas « les nouvelletés ». C'est là sa seule valeur, et elle n'est par exemple nullement le signe d'une vérité ou d'une

universalité de la loi. Mais la dimension temporelle n'est pas la seule à prendre en considération. S'ajoute à elle la conscience de la relativité géographique (et non seulement temporelle) des lois, qu'elle soit ou non coutumière.

Pour la formule selon laquelle « nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (II, 12, p. 445), je l'interprète différemment de Sylvia Giocanti. Replacée dans le contexte de la première partie de l'« Apologie de Raimond Sebond », elle n'est pas prononcée sur le ton d'une injonction à suivre la coutume de son pays, mais d'un constat désolé. Regret non certes que nous ne soyons pas plus pieux, mais que nous ne soyons pas moins hypocrites et que les prétendus chrétiens ne satisfassent même pas au minimum d'humanité prescrit par leur religion. C'est bien la superficialité de l'attachement à la vertu qui est ici déplorée, le fait que la religion n'ait pas plus de valeur qu'une institution fondée sur le hasard de la naissance et l'arbitraire de la coutume.

Je ne vois donc pas dans ma lecture une « exigence d'universalité en matière de religion », comme semble l'entendre Sylvia Giocanti. Ce serait peut-être le cas dans la lecture par Ann Hartle d'un Montaigne catholique libéral. Montaigne n'opte pas pour le principe « *cujus regio, ejus religio* » en vigueur en Suisse ou dans l'Empire germanique (voire, de facto, en France postérieurement aux édits de tolérance). Mais il ne s'agit là encore une fois que d'un constat pragmatique : une religion qui parviendrait à se donner une *apparence* crédible d'universalité (la papauté) aurait de meilleures chances de persuader les esprits, et donc de produire de l'ordre social, qu'une religion « régionale » – quoique ces chances restent très limitées dans un monde où l'information circule, et plus encore dans un monde qui « vient d'en trouver un autre [...] non moins grand, plain et membru que luy » (III, 6, p. 909).

La question religieuse est aussi soulevée par Fernando Bahr, qui a des réserves sur mon emploi du terme de « *tactique* » rapporté à la défense, dans le chapitre « Des prières », de l'autorité légitime des théologiens, à condition qu'ils soient des théologiens professionnels, c'est-à-dire « autorisés », et non des raisonneurs amateurs qui prétendent illégitimement posséder une autorité en matière de théologie (voir p. 174 de mon ouvrage) – Montaigne vise ici les protestants (passant sous silence qu'eux-mêmes se réfèrent à une tradition encore plus ancienne, celle du message évangélique et de l'Église primitive). Je précise au passage que le terme de « *tactique* » n'implique aucune visée « sournoise » de la part de Montaigne, et que je m'oppose à plusieurs reprises dans mon ouvrage (p. 19, 27, 69, 339) à l'herméneutique de la dissimulation appliquée aux *Essais*, sous la paternité d'Armaingaud et de Leo Strauss (Montaigne comme crypto-protestant, crypto-démocrate anticlérical, etc.).

Replaçons le texte du chapitre « Des prières » dans son contexte. Le propos principal n'est pas ici pour Montaigne de promouvoir l'autorité du théologien, mais avant tout de justifier sa propre pratique d'écriture au motif précisément qu'il n'est pas théologien et ne prétend pas l'être. N'étant pas théologien (professionnel), il est en droit d'employer des termes qui ne sont pas techniquement corrects du point de vue de la théologie, comme ceux, paganisants, de « fortune », ou des « dieux » au pluriel, etc. Sur quel fondement revendique-t-il ce droit ? Sur ce que son discours n'est pas autoritaire comme l'est (et doit l'être) le discours de ceux dont la fonction est d'arbitrer dans des situations conflictuelles, tels le juge, le théologien ou le prince, mais que ce discours est énoncé en forme d'« essai » du jugement, soumis à l'examen du lecteur. L'autorité du théologien n'est pas ici l'objet premier du passage : elle ne sert qu'à affirmer indirectement la légitimité d'un discours détaché de toute prétention à l'autorité.

3 « Être aux autres »

Passons au problème de ce que j'ai nommé l'« égoïsme vertueux », tout en notant les limites du choix de ces termes et de leur anachronisme. Je m'accorde avec ce que dit Sylvia Giocanti, qu'« être aux autres » participe à la construction d'une identité personnelle et dès lors n'est pas contradictoire avec « être à soi ». Encore faut-il savoir ce que l'on entend par « être aux autres ». J'ai voulu montrer dans mon premier chapitre (p. 95-106) le caractère ambivalent des termes de « vivre à » et « être à » lorsqu'ils sont appliqués à soi-même et à d'autres que soi. À soi-même sur le mode d'une *philautia* réglée – celui de l'« égoïsme vertueux » qui fait l'objet de mon ouvrage –, aux autres sur le mode des « commerces ». Car le prisme juste pour penser la relation aux autres n'est pas celui du conformisme (être *par* les autres et à travers l'image qu'ils me renvoient de moi-même), ni celui du dévouement sacrificiel (être *pour* les autres). Le père de Montaigne comprenait manifestement cet « être aux autres » sous ce double prisme, ayant « ouy dire [conformisme] qu'il se falloir oublier pour le prochain, que le particulier ne venoit en aucune consideration au pris du general [dévouement sacrificiel] » (III, 12, p. 1006). Montaigne lui-même dit ne pas suivre cet exemple et être justifié à le faire (« ce train, que je loue en autrui, je n'aime point à le suivre, et ne suis pas sans excuse »). Cil comprend sa relation à autrui sur le prisme du commerce – celui des femmes, des livres et des compagnons de conversation. Dans aucun de ces trois exemples, on ne parlerait d'altruisme. Et j'ai voulu montrer dans les chapitres 2 (sur la transmission des savoirs) et 7 (sur la conversation) que ce commerce est fructueux par son pouvoir de stimulation sur mon esprit, en reprenant la formule augustinienne (mais aussi socratique) : « *foris admonet, intus docet* » (p. 152, 164, 376 de mon ouvrage).

« N'est-il pas possible d'être à soi et d'être aux autres ? », demande Sylvia Giocanti. En étant aux autres sous le mode du « commerce », cela ne me semble donc pas poser de problème. En l'étant sur le mode du conformisme – et l'on revient ici à la question de la valeur « formatrice » des coutumes –, je ne saurais souscrire à la formule selon laquelle le moi « se compose de manière empruntée, par mimétisme, sous le regard de ses proches ». Lorsque Montaigne écrit avoir été dressé à « mirer [s]a vie dans celle d'autrui » (III, 13, p. 1076) – suggérant par là aux autres de mirer leur propre vie dans la sienne, par exemple ou par contre exemple –, il entend non quelque forme de conformisme ni d'adhésion à des modes de vie socialement établis, mais bien une forme de confrontation aux exemples étrangers afin de prendre sa propre mesure. Et lorsqu'il écrit vouloir mettre « en rolle » ses pensées éparses, telles des « chimères et monstres fantasques », enfantées par le « cheval eschappé » qu'est son esprit (I, 8, p. 33), il n'entend pas ranger ses pensées sous des catégories socialement prédéterminées, mais faire un relevé minutieux de ces pensées pour les confronter à des exemples étrangers, en construisant, à travers une démarche inductive tâtonnante, une sorte d'histoire naturelle de son esprit. Sur ce point, on peut comparer la position de Montaigne à celle de Bacon qui écrira (peut-être en citant Montaigne) qu'il faut lester l'esprit de plomb plutôt que le revêtir de plumes. Lester l'esprit de plomb n'est pas le lier aux idoles de la caverne, forgées par les habitudes (confortées par la paresse intellectuelle), mais bien revenir à la réalité expérientielle pour inventer par soi-même, à partir de la construction d'histoires naturelles – comparée à certains endroits à la « chasse de Pan » – et en s'élevant par degrés à un ordre qui lie les expériences singulières.

Reste à penser cet « être aux autres » sur le mode des *officia*, et c'est bien à cela que Montaigne pense dans les chapitres III, 9 et III, 10. Ici, il est sans doute possible à la fois « d'être à soi et d'être aux autres », mais la question se pose de savoir ce qu'on entend par ce syncatégorème « et ». Voulons-nous dire que nous sommes à nous-mêmes lorsque nous sommes aux autres, comme si les *officia* construisaient

ma « forme essentielle » ? J'ai listé nombre de formules provocatrices (p. 102 et 132 de mon ouvrage) qui soulignent une forme d'incompatibilité entre les deux termes. Il y a là plutôt deux types de devoirs divergents. J'ai voulu montrer dans mon ouvrage que les *Essais* étaient tissés de ces exigences contradictoires. On ne saurait ranger Montaigne parmi les tenants du holisme axiologique et lui faire dire, pour reprendre la formule de Condorcet critiquée par Isaiah Berlin, que toutes les bonnes choses du monde se rejoignent. C'est sur le mode du partage, non de la synthèse, que l'on peut penser cette conjonction « être à soi *et* être aux autres ». C'est pourquoi Montaigne pose au chapitre III, 10 la question des limites et des priorités, question qui ne se pose pas à celui qui croit qu'être à soi et être aux autres sont des valeurs convergentes. Il établit la priorité du premier terme sur le second (être à soi *avant* d'être aux autres, être aux autres à condition de ne pas s'aliéner à soi-même). À notre époque de la revendication d'un « droit à déconnexion », je pense que nous avons conscience de la signification de ce partage équitable entre le public et le privé.

Le prisme de l'amour, suggéré par Sylvia Giocanti, me semble tout à fait valide pour penser cette relation aux autres et je souscris à la formule selon laquelle « le modèle de la relation érotique, telle qu'elle a été analysée dans le chapitre III, 5, [...] pourrait être transposée aux relations sociales ». Je préciserais toutefois que l'*éros* de Montaigne n'est pas celui de Platon ou de Marsile Ficin. Il est pensé moins comme fusion que comme *agôn* et provocation. La volupté sexuelle elle-même « est bien plus sucrée quand elle cuit et quand elle escorche » et qu'elle est accompagnée de quelque « morsures » (II, 15, p. 613). En l'amour, « nous avons besoin d'estre sollicitez et chatouillez par quelque agitation mordicante », de subir, comme Socrate quelque « piqueure dans l'espaule comme de quelque morsure de beste » (III, 5, p. 892). Montaigne parle de même de la conférence, qui ne craint pas les provocations, les heurts, les morsures et les égratignures (p. 365 de mon ouvrage) – le registre reste donc, de ce point de vue, assez proche entre ces deux commerces, des femmes et des compagnons de conversation.

Par sa critique du dévouement sacrificiel, Montaigne tourne le dos aux morales civiques répandues en son temps. Tocqueville en soulignera l'hypocrisie : « Lorsque le monde était conduit par un petit nombre d'individus puissants et riches, ceux-ci aimaient à se former une idée sublime des devoirs de l'homme ; ils se plaisaient à professer qu'il est glorieux de s'oublier soi-même et qu'il convient de faire le bien sans intérêt, comme Dieu même. C'était la doctrine officielle de ce temps en matière de morale » (cité p. 17 de mon ouvrage). Est-ce que cela veut dire que, pour Montaigne lui-même, *tout* engagement civique est hypocrite, comme tend à me le faire dire Emiliano Ferrari ? Comme l'écrira La Rochefoucauld, l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu. Et cette vertu n'est pas sans représentants. Brutus n'était pas un hypocrite. S'il a péché, ce n'est pas par manque d'honnêteté, mais par son peu de souci de l'utile. Brutus serait le type même, dans la typologie de Max Weber, du tenant de l'éthique de la conviction, par opposition à l'éthique de la responsabilité. En le critiquant (II, 10, p. 413), Montaigne critique bien une attitude républicaine parfaitement honnête, mais contre-performante (puisqu'elle a pour conséquence la ruine de la république). La Boétie non plus n'est pas un hypocrite : « Je ne fay nul doubte qu'il ne creust ce qu'il escrivoit, car il estoit assez conscientieux pour ne mentir pas mesmes en se jouant » (I, 28, p. 194) – au contraire des prétendus zélés de la chose publique qui se jouent en prenant un air sérieux. Il s'agit là néanmoins plus d'exceptions que la norme commune aux temps des guerres de Religion. Montaigne cite aussi et surtout son père, dont il loue l'« humeur d'une grande bonté de nature », en précisant qu'« il ne fut jamais ame plus charitable et populaire » (III, 10, p. 1005). Mais, s'il n'est pas toujours hypocrite, le zèle républicain demeure presque toujours suspect, témoignant

d'une agitation vaine de l'esprit, nuisible tant pour l'esprit que pour la paix civile. Et la morale professée par Montaigne, souvent sur le mode d'une description amusée des « faiblesses » de son caractère, va à l'encontre des valeurs éthiques du républicanisme classique.

4 Transmission du savoir ou formation du jugement ?

Le rôle des autres me paraît sensiblement le même dans les textes de Montaigne (I, 25 et I, 26) sur l'éducation. Joan Lluís Llinàs tend à superposer le couple moi/autrui au couple (intérieur/extérieur lorsqu'il écrit : « pour que l'intérieur soit propre et unique, il doit transformer et s'approprier l'extérieur ». Je puis faire mienne cette formule. Mais encore faut-il définir le mode d'appropriation et de transformation, ce que je tente de faire dans mon ouvrage (p. 171-177). L'*admonitio* augustinienne, elle-même hérité de l'art maïeutique de Socrate, me paraît ici une catégorie pertinente : l'autre (ici la doctrine) m'avertit ou stimule une recherche qui se fait en moi-même. Peut-on dès lors parler d'une « pénétration de l'autre dans mon identité » ? Pas plus à mon sens que la connaissance du maître, pour Augustin, ne « pénètre » dans l'esprit de l'élève par le pouvoir des mots, l'autre ne « pénètre » dans mon identité. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne la transforme pas par provocation, en m'obligeant à puiser en moi des ressources cachées.

Emiliano Ferrari va ici dans le même sens que Joan Lluís Llinàs en soulignant les proximités que j'avais suggéré entre Montaigne et John Dewey (p. 150-151 de mon ouvrage). Ces proximités sont manifestes, mais elles ne sauraient masquer les différences. Aussi « libéral » (au sens américain du terme) que soit le modèle éducatif de Dewey, celui-ci pense, sur le modèle darwinien, l'homme à partir de, et en interaction avec, son milieu social – pensant que l'individu n'est qu'une abstraction de l'esprit. Le libéralisme de Dewey présente l'originalité de refuser la pensée d'un individu préexistant à ses relations sociales, historiquement associée à la formation de la doctrine libérale (l'État de nature, le contrat social, les droits de l'homme, etc.). L'éducation a pour but former un homme adapté à son milieu social, alors que Montaigne tente plutôt de former un homme capable d'affirmer son identité propre en résistant aux tentations du conformisme. Les textes des *Essais* sur la solitude ou sur l'amitié envers soi-même me semblent ici tracer une voie différente de celle de Dewey.

Je puis m'accorder avec la formule d'Emiliano Ferrari, selon laquelle « l'autre en tant qu'autre (tout ce qui n'est pas moi : doctrine, idée, croyance, être humain, animal, cannibale, etc.), m'offre les matériaux à travers lequel je me forme, je m'éduque et fabrique ». Mais qu'entend-t-on ici par « matériaux » ? Les questions de Socrate offrent aussi, en quelque façon, un « matériau » à l'apprentissage de son disciple, ou la parole du maître extérieur d'Augustin un « matériau » à la recherche intérieure de la vérité. La parole des autres, selon Montaigne, agit de même, en provoquant l'esprit à une recherche qui lui reste propre. Les pédants forment leur jugement à partir des opinions des autres, alors que Montaigne ne voit dans ces opinions qu'un stimulant à la dynamique immanente de son esprit. L'*agôn* reste une dimension essentielle de la rencontre. En cela, cette stimulation est essentielle à la connaissance de soi-même, sans que le « matériau » extérieur constitue le fondement de mon jugement.

5 Libéralisme et modernité

Terminons par un point que chacun des quatre lecteurs évoque, en voyant lucidement qu'il s'agit là de l'enjeu le plus prégnant de mon ouvrage : peut-on, à

partir de Montaigne, répondre à certaines apories liées à notre situation éthique et politique ?

On a souvent voulu voir dans les *Essais* un antidote au prétendu rationalisme invasif de la modernité, comprise sous les schèmes de la cage d'acier webérienne, de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique heideggerienne ou encore de la sécularisation löwithienne. C'est pour répondre à ces interprétations, que je considère comme fallacieuses, que j'ai plusieurs fois souligné les liens étroits qui unissent les méthodes de Montaigne, de Bacon, de Descartes et de Hobbes.

Fernando Bahr s'accorde avec ma lecture pour ce qui est de la continuité entre Montaigne et Bacon, mais non pour celle des rapports que je suggère entre Montaigne et Descartes. Je lui donnerais raison si la philosophie cartésienne devait être réduite à la quête d'une certitude « métaphysique » universelle et éternelle, garantie par la véracité divine ; ou encore au (trop) fameux « dualisme » de l'esprit et du corps et tout ce qui peut en découler (la réduction de l'animal à un instrument inanimé, l'anthropocentrisme, etc.) ; ou encore au rêve d'un monde entièrement soumis à la rationalité mathématique et par là au pouvoir de la technique humaine, etc. Mais, de même que l'épistémologie de Bacon ne saurait se réduire à la conquête des formes premières de la nature qui nous permettraient de la transformer à notre aise, la philosophie cartésienne ne saurait se réduire à la quête de vérités absolues et définitives. La méthode telle qu'elle est définie dans le *Discours*, le mode heuristique de l'exposition (analytique) adopté dans les *Méditations*, la valorisation de la santé comme premier but de la science, la critique de l'anthropocentrisme, le discours sur les passions et le souci de l'union de l'âme et du corps dans la morale sont des points de rapprochement entre Montaigne et Descartes. Je suggère même en filigrane que Montaigne a défini une méthode de connaissance de soi et plus généralement des passions humaines dont ont hérité ses successeurs rationalistes pour l'investigation sur la nature. Sa profession d'acatalepsie présente bien des proximités avec ce que Bacon nommera l'*eucatalepsie*, la formation du jugement droit. Si une telle lecture est juste, alors le rationalisme moderne ne peut être réduit à la découverte galiléenne de la physique mathématique, ensuite étendue au monde des affaires humaines (morale, politique, religion) par Descartes, Spinoza et Hobbes : à l'inverse une révolution dans les sciences même de l'homme a précédé la révolution dans les sciences de la nature et lui a fourni des éléments de méthode.

Pour ce qui est du « libéralisme » de Montaigne, je ne cache pas que ce terme, tout comme celui d'« égoïsme » est anachronique, qui me paraît justifiée dès lors qu'il s'agit précisément de proposer une lecture explicitement rétrospective de Montaigne.

Je m'accorde avec la formule d'Emiliano Ferrari selon laquelle « Montaigne a souffert de l'absence d'une communauté sociale et politique vive et unie, dans laquelle les jugements ne soient pas "malades" et les mœurs "dépravées" ». J'ai comparé (p. 21-22 de mon livre) sa situation à celle décrite par Platon dans sa *Lettre VII*, où il dit qu'il aurait voulu jouer un rôle en politique mais que la corruption des temps l'a écarté – non sans frustration – de ce projet. Montaigne en a sans doute souffert de cette corruption, mais, contrairement à nombre de ses contemporains, il a surmonté cette souffrance. Il en a même fait son profit en en tirant plusieurs leçons à titre personnel, comme il l'explique au chapitre « De la Phisionomie » : leçons de patience, correction d'un désir de gloire trop ardent, etc. Mais il a aussi tiré de ce chaos des leçons sur la nature du lien social. Une société peut subsister, et même produire des institutions justes, sans amitié entre ses membres. L'enfant aux deux corps pour une tête unique est peut-être un monstre, mais il vit malgré tout. C'est là, écrit Montaigne, un « favorable pronostique au Roy de maintenir sous l'union de ses loix ces pars et pieces diverses de nostre estat » (II, 30, p. 113).

Les guerres de Religion sont certes cruelles, mais elles ne sont pas la fin du monde. Contrairement à nombre de ses contemporains qui pensent que ces conflits annoncent la fin du monde, Montaigne se montre un incorrigible optimiste. Il pense qu'il y aura un *après*. Il souhaite être de ceux qui participent à la construction de cet *après* et qui préparent le monde *post-bellum*, comme le nomme Douglas Thompson, en définissant le cadre éthique de cette nouvelle société. Non une société à nouveau réunie sous une foi commune : Montaigne ne partage pas l'irénisme d'un Érasme, mais il reste pour d'autres raisons un optimiste. Cette société sera plutôt celle dans laquelle le dissensus sera rendu supportable, voire productif, par une éducation du caractère. En ce sens, les guerres de Religion sont formatrices. Elles annoncent une nouvelle société qui ne reposera plus sur un consensus des croyances, mais sur un « commerce » des autres et un dialogue à la fois profitable à soi-même et aux autres, aux individus et à la société.

En reprenant le terme foucaldien d'« hétérotopie » (p. 311-315), je n'ai pas voulu dire, comme tend à le penser Emiliano Ferrari, qu'il n'y avait de dimension utopique chez Montaigne : l'hétérotopie désigne ici une utopie non idéaliste, puisqu'elle est en un sens déjà réalisée dans les marges de la société, désignant peut-être les prémices de relations sociales (l'amitié et la conférence) qui pourraient renforcer ce pronostic favorable. Comme Sylvia Giocanti, je ne pense pas que Montaigne croie, plus qu'Adam Smith, à un ordre « spontané » du social : c'est précisément pourquoi il veut se faire l'éducateur de l'homme de cette société nouvelle, de cet homme que je nomme dans mon ouvrage « libéral ».