

RÉPONSES

Thierry Gontier

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

1 Sylvia Giocanti

Sylvia Giocanti 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, celle de l'instabilité personnelle du jugement d'une part : ce dont j'ai été certain autrefois, je n'en suis plus convaincu aujourd'hui, et il ne serait pas raisonnable de 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 qui me paraît obliérée dans la lecture que donne Sylvia Giocanti. Pour elle, la stabilité relative du social, de ses coutumes 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 oppose nos points de vue, dans la mesure où je pense que Montaigne prétend précisément incarner une forme de « rébellion » contre une identité socialement prédéfinie et qu'il remet en cause la capacité du système syntaxique hiérarchisé de la société féodale à définir son identité.

Quelle est, dans ce contexte de chaos social, la valeur des coutumes ? Sylvia Giocanti compare Montaigne à Hume. En réalité, Montaigne, dans le contexte qu'il connaît, aurait bien raisons d'être moins confiant que Hume dans le « rôle formateur des coutumes » : la révolution glorieuse s'est constamment référée à une république coutumière trahie par le roi et restaurée par les parlements ; les « *old whigs* » incarnent à leurs façon une forme de coutume que l'on peut opposer à la corruption du pouvoir par l'affairisme. 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 irrésistible. Elle est avant tout une « violente et traïstresse maïstresse 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. Et le long catalogue donné dans le chapitre I, 23 des coutumes souligne avant tout le pouvoir de l'extravagant sur notre raison (piler la chair des morts pour la mélanger au vin, vendre sa femme jugée stérile, offrir sa fille aux invités le jour de ses noces, etc.). 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 (religions, loi, coutumes, science, préceptes, peines et récompenses mortelles et immortelles) : cette liste 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). Sans compter que,

finalement, « par sa volubilité et dissolution, l'esprit « eschappe à toutes ces liaisons » : la productivité de la coutume n'est souvent que faible, en termes de confort psychologique et d'ordre social, alors que son coût est souvent exorbitant. En tout état de cause, la valeur de la coutume relève d'un calcul cout-bénéfice. Elle n'est, au mieux, qu'un pis aller et un moindre mal, pour équilibrer une autre passion tout aussi irrationnelle et souvent plus dangereuse – par exemple 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 – ce n'est là qu'un code arbitraire. Mais la coutume étant 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 très significatif.

Pour la formule selon laquelle « nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (II, 12, p. 445), replacée dans son contexte de la première partie de l'« Apologie de Raimond Sebond », elle n'est pas prononcée à la façon d'une formule programmatique, 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 nous ne satisfassions même pas au minimum de vertu et d'humanité prescrit par le christianisme – comme d'ailleurs par les autres religions. C'est bien la superficialité de l'attachement à la vertu qui est ici critiquée. De fait, l'esprit est suffisamment peu raisonnable pour adhérer aux coutumes de la région, mais il n'est en général pas assez stupide pour ne pas percevoir la relativité de ces coutumes : « Quelle bonté est-ce que je voyois hyer en credit, et demain plus, et que le trajet d'une riviere faict crime? Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà? » (II, 12, p. 579). Montaigne ne croit donc pas à l'efficacité du principe « *Cujus regio, ejus religio* », adopté dans les pays germaniques, mais aussi, de facto, en France depuis les édits de tolérance. Je ne vois pas là une « exigence d'universalité », comme semble entendre Sylvia Giocanti. Ce serait peut-être le cas dans la lecture par Ann Hartle d'un Montaigne catholique libéral. De mon point de vue, 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) a de meilleures chances de persuader les esprits, et donc de produire de l'ordre social, qu'une religion « régionale » – même si ces chances restent malgré toutes 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).

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 ». Mais 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 ni celui du conformisme (être *par* les autres et à travers l'image qu'ils me renvoient de moi-même), auquel revient finalement le communautarisme d'un MacIntyre, ni le

dévouement sacrificiel (être *pour* les autres) – celui du père Montaigne qu'il revendique ne pas partager, mais bien celui du commerce des femmes, des compagnons de conversation, des livres. Il ne s'agit dans aucun de ces trois cas 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* ».

Je ne souscris donc pas à la formule de Sylvia Giocanti, 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 déjà socialement établis, mais bien une forme de confrontation aux exemples étrangers afin de prendre sa propre mesure. Et lorsqu'il écrit vouloir mettre « en rôle » ses pensées éparses, telles des « chimeres et monstres fantasques », enfantées par le « cheval échappé » (I, 8, p. 33) qu'est son esprit, 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 histoire naturelle de son esprit.

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 ». Mais l'*érôs* 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). Je pense que c'est l'image qu'en renvoie Jean Terrel dans son commentaire du chapitre « Des vers de Virgile ». Montaigne dit à peu près les mêmes choses 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.

On ne peut enfin séparer l'écriture *Essais* du contexte social des guerres civiles qui a présidé à leur rédaction. 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*, en repensant les nouveaux fondements du social. 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. 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 ».

2 Fernando Bahr

La lecture par Fernando Bahr de mon ouvrage est très lucide et va directement aux points essentiels. Aussi n'aurai-je que peu à ajouter à son commentaire. Je ne m'arrêterai que sur deux points qu'il relève.

Le premier touche le caractère « tactique » de la défense par Montaigne 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). De mon point de vue, « tactique » n'implique aucune visée « sournoise ». Je m'oppose à plusieurs reprises dans mon ouvrage (p. 19, 27, 69, 339) à l'arbitraire de 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. Je pense qu'une lecture contextualisée permet de résoudre la plupart des prétendues contradictions du texte de Montaigne.

Remettons précisément le texte du chapitre « Des prières » dans son contexte. Le propos principal de Montaigne à cet endroit n'est pas d'exalter l'autorité du théologien, mais bien 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) celui de ceux qui ont à jouer un rôle d'arbitre (le juge, le théologien, le prince), mais qu'il est énoncé en forme d'essai 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 qui ne fait pas autorité. C'est là tout ce que je veux entendre par « tactique ». Quant à savoir dans quelle mesure Montaigne reconnaît lui-même cette autorité des théologiens et est prêt à une obéissance aveugle, c'est une question que j'évite soigneusement de poser et qui, fort heureusement, ne concerne pas mon propos.

Pour le rapport de Montaigne au rationalisme des décennies suivantes, Fernando Bahr semble s'accorder 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 entièrement raison si la philosophie cartésienne devait être réduite à la quête d'une certitude « métaphysique » universelle et éternelle, garantie par la véracité divine. 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. Et les *Essais* peuvent être considérés à ce titre comme une histoire naturelle de l'esprit humain.

3 Juan-Lluís Begon

La lecture fine de Juan-Lluís Begon, en particulier sur ma lecture des chapitres I, 25 et I, 26 dont il est l'un des meilleurs spécialistes, ne suscite que peu de commentaires de ma part. Je voudrais néanmoins lever une ambiguïté. Je ne suis

pas certain que le couple moi/autrui que je sollicite souvent soit superposable au couple intérieur/extérieur.

Il est vrai que je fais référence (p. 152, 164, 376) à la formule du *De magistro* d'Augustin, « *Intus docet, foris admonet* », tout en soulignant aussi les différences de perspectives entre Montaigne et Augustin – dans la mesure où l'immanence montaigniste ne renvoie pas à un *superior summo meo*. Sur cette base, je puis faire mienne la formule de Juan Lluís Begon : « pour que l'intérieur soit propre et unique, il doit transformer et s'appropriier l'extérieur ». 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 les choses, pour Augustin, ne pénètrent dans l'esprit humain 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.

Pour ce qui est non de l'autre, au sens de l'extérieur, mais *des autres*, entendu comme *le social* en général (et au singulier plus qu'au pluriel) et les normes qu'il impose à notre façon de penser et d'agir, le problème est un différent. Je tiens différents rôles en ce monde – ceux de voisin, gentilhomme, magistrat ou père, pour emprunter à la liste de Juan-Lluís Begon. 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 particulière 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 pas 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.

4 Emiliano Ferrari

L'analyse que fait Emiliano Ferrari de mon ouvrage révèle bien le cœur de mon projet. Néanmoins, je ne reconnais pas mon intention dans plusieurs des affirmations par lesquelles il présente mon ouvrage. Il était peut-être maladroit de parler de l'affirmation de « la vérité substantielle du moi » (p. 56). Cette formule détachée de son contexte peut faire penser à la position métaphysique d'un moi comme substance possédant une identité stable. Il n'y a en réalité aucune position ontologique anti-humienne dans cette formule, par laquelle j'ai simplement voulu signifier un ordre axiologique (et non ontologique) de priorité de l'individu par rapport aux relations sociales et aux *officia* en général.

Comme Sylvia Giocanti, Emiliano Ferrari veut souligner les déterminismes sociaux qui pèsent sur les individus. J'en suis d'accord dès lors qu'on reste dans le domaine du constat factuel. La Boétie voyait déjà dans les passions de conformismes un instrument utilisé par le tyran pour asservir son peuple. Là où je diffère de ces analyses, c'est encore une fois sur le rôle formateur de ces déterminismes. Montaigne n'est pas MacIntyre. Il 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). De la même façon, au

chapitre 3 (p. 151), malgré les points de proximités manifestes, je ne pense pas que les textes de Montaigne sur l'éducation de l'esprit humain puissent être lus jusqu'au bout à travers le prisme de John Dewey. Aussi « libéral » (au sens américain du terme) que soit le modèle éducatif de Dewey, celui-ci propose de 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.

Je m'accorde aussi avec la formule de 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 un *matériau* à 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 toujours propre. Les pédants forment leur jugement à partir des opinions des autres, alors que Montaigne voit dans ces opinions un stimulant à la dynamique immanente de son esprit. *L'agôn* reste une dimension essentielle de la rencontre.

Je ne pense pas plus que Montaigne dise que *tout* engagement civique est hypocrite. 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 un « discours républicain » parfaitement honnête. La Boétie non plus n'est pas un hypocrite : « Je ne fay nul doute 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). Il s'agit là néanmoins plus d'exceptions que la norme commune aux temps des guerres de Religion. Mais 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 [au sens d'attaché au bien du peuple] » (III, 10, p. 1005). Ceci-dit ce bon père lui-même était tombé dans le piège du conformisme (« Il avoit ouy dire qu'il se falloit oublier pour le prochain, que le particulier ne venoit en aucune consideration au pris du general ») – un piège dans lequel Montaigne, lui, ne veut pas laisser se prendre.

Je m'accorde peut-être plus encore 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” ». Il en a sans doute souffert, mais, contrairement à nombre de ses contemporains, il a surmonté cette souffrance. Il en a même fait son profit en en tirant quelques leçons, comme il l'explique au chapitre « De la Phisionomie ». Une société peut subsister, et même produire des institutions justes, sans amitié entre ses membres. L'enfant bicéphale 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), même s'il ne croit pas que, dans le contexte de fanatisme exalté, ce soit immédiatement réalisable. Les guerres de Religion sont certes cruelles, mais elles ne sont pas la fin du monde. Montaigne compte bien être de ceux 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.

Je n'ai pas voulu dire qu'il n'y avait de dimension utopique chez Montaigne, mais simplement que le terme foucauldien d'« hétérotopie » (p. 311-315) me semblait

plus adapté, étant donné que l'on trouve déjà en marge de la société les prémices de relations sociales (l'amitié et la conférence) qui pourraient renforcer ce pronostique favorable.