

ESPRIT LIBERAL OU POLITIQUE DE LA LIBERTE ?

Emiliano Ferrari

Académie de Grenoble
E-mail : ferrariemil@gmail.com

1 Généalogie conceptuelle, *geistesgeschichte* et institution d'un canon

La savante monographie de Thierry Gontier¹ est animée par une haute ambition intellectuelle, politique et morale : celle d'offrir une étude des *Essais* de Montaigne « par rapport à la généalogie conceptuelle qu'ils initient » et qui se déploie, selon l'auteur, dans la pensée libérale moderne (p. 27, note 48). Ce travail comble un vide important dans l'historiographie du libéralisme laquelle, depuis son essor, s'est focalisée sur les sources anglo-saxonnes en négligeant l'apport des penseurs continentaux, parmi lesquels Montaigne. On pourrait prolonger cette généalogie en se demandant qu'en est-il, dans cette historiographie, de l'expérience scientifique et morale d'un Giordano Bruno, d'un Galilée, ou bien d'un Descartes ? Et quid de l'apport du libertinage érudit ? Nous avons là des champions de la liberté de penser et de rechercher qui ont façonné un nouvel *ethos* spirituel dont les effets politiques et moraux ne sont sans doute pas étrangers au devenir des idées libérales. Beaucoup reste encore à faire au niveau d'une compréhension plus élargie de l'essor du libéralisme depuis le XVIe et le XVIIe siècle européens, et notamment de ses valeurs anthropologiques et morales. L'on ne peut donc que saluer les considérables efforts interprétatifs déployés par Thierry Gontier dans son ouvrage. À cet égard, nous souhaitons d'abord offrir quelques remarques sur la nature de cette opération herméneutique telle que nous croyons la comprendre.

À plusieurs reprises, l'auteur se revendique d'une volonté généalogique dont il assume le « caractère anachronique », sa lecture des *Essais* s'inscrivant dans un courant d'études contemporaines porté essentiellement par des chercheurs anglo-saxons et motivé par des problèmes, des concepts et par un vocabulaire étrangers au contexte et à la culture de Montaigne. La pensée libérale contemporaine dans toute la diversité de ses figures, d'Isaiah Berlin à Richard Rorty, offre ainsi à l'auteur les « lentilles » conceptuelles à travers lesquelles lire et comprendre les *Essais*. Les tenants d'un contextualisme rigoureux, à la Skinner par exemple², seront certes troublés par cette démarche : comment créditer Montaigne d'une doctrine politique et morale tel que le libéralisme, alors qu'il ne pouvait la mettre en avant ? Et pourquoi tâcher de l'éloigner des idéaux et des idées républicaines, pourtant bien présentes dans son oeuvre et réellement actives dans son contexte historique ? Nous croyons pourtant que une telle démarche reste légitime du point de vue théorique et surtout de l'intention morale et politique qui anime, le croyons-nous, le livre de

¹ Th. Gontier, *L'égoïsme vertueux : Montaigne et la formation de l'esprit libéral*, Paris, Les Belles Lettres, 2023 - dorénavant cité *EV*.

² Q. Skinner, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History and Theory*, 1969/8, pp. 3-53. Le coeur de son contextualisme historique peut se résumer ainsi : la description et l'explication que nous donnons de ce qu'un agent du passé (*i.e.* Montaigne) a pensé, dit ou fait ne doit jamais reposer sur des critères et des discours qui n'étaient pas disponible à l'agent lui-même.

Thierry Gontier. Notre interrogation porte donc sur cette perspective herméneutique, sur la nature de l'intention pragmatique qui la porte et qui n'est explicitée par l'auteur que de façon indirecte. S'agit-il d'un simple « jeu intellectuel » de lecture rétroactive (p. 387) ? De l'identification d'un « précurseur » (p. 26), d'un père et de ses « héritiers » (p. 397) ? « L'histoire est toujours contemporaine », a écrit Benedetto Croce dans sa *Teoria e storia della storiografia*³ : proposer une généalogie montaignienne de « l'esprit libéral » contemporain signifie, nous semble-t-il, étudier le passé afin de clarifier et asseoir une option politique et morale présente. Comme le dirait Richard Rorty⁴, c'est faire « *a rational reconstruction* » de la pensée de l'auteur du passé en le convoquant comme un « *conversationnel partner* » qui nous aide à éclaircir nos problèmes, à construire nos solutions et à accepter nos impasses. L'expression « esprit libéral », d'ailleurs, semblerait aussi sous-entendre un voisinage intellectuel avec l'idée de *Geistesgeschichte* - une « Histoire de l'esprit » - dont l'objet serait l'étude des manifestations et productions de l'esprit humain mais également la formation d'un canon et d'une tradition qui inspirent et confortent nos options politiques et morales.

Tel que nous le concevons, l'ouvrage de Thierry Gontier s'engage donc dans une appropriation *libérale* de Montaigne. Cet exercice s'appuie sur une connaissance fine et sélective du texte des *Essais* ainsi que sur les connaissances critiques produites par la recherche montaigniste. Un usage qui ne se laisse jamais totalement contraindre par cet ancrage et s'accorde la liberté de faire dialoguer Montaigne, tour à tour, avec Tocqueville et Constant, Emerson et Nietzsche, Rawls et Walzer, Derrida et Habermas. Ce dialogue est parfois justifié par des références directes à Montaigne, plus souvent par des allusions indirectes et par des ressemblances de famille. Mettant entre parenthèse le souci contextualiste propre aux lectures historiques des *Essais*, comme celles de Philippe Desan, Jean Balsamo ou Arlette Jouanna⁵, l'ouvrage de Thierry Gontier s'inscrit donc dans celle qu'il appelle « la crise du libéralisme contemporain », qui motive sa lecture ainsi que celle d'autres critiques (D. Schaefer, J. Shklar, D. Quint, etc.). Tout en distinguant son projet de celui de ses prédécesseurs, l'auteur reconnaît néanmoins que « ces dernières interprétations [i.e. les interprétations libérales] se situent dans un double contexte, social et intellectuel, celui du sentiment d'une crise, dans la société actuelle, des valeurs libérales au profit d'une montée de l'illibéralisme » (p. 30-31). Cette approche anachronique, finalement motivée par ce que Rorty appelle « *the 'contingent arrangements' of our day* », est légitimement assumé comme tel et thématisé. L'alternative au contextualisme n'est bien évidemment ni l'interprétation idéologique ni l'arbitraire herméneutique. Au contraire, si nous devons connaître l'histoire intellectuelle des idées, nous pouvons - et peut être « devons » aussi - la réinvestir à l'aune de nos intérêts et problèmes vitaux. Il s'agit de possibilités complémentaires qui poursuivent des finalités différentes, mais certainement pas d'alternatives inconciliables⁶.

³ « Il est évident - écrit-il - que seul l'intérêt pour la vie présente peut nous pousser à enquêter sur un fait passé qui, par conséquent, dans la mesure où il s'unit à l'intérêt pour la vie présente, ne répond pas à un intérêt passé, mais bien à un intérêt présent » (*Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 2002, p. 14, nous traduisons).

⁴ R. Rorty, « The historiography of philosophy: Four Genres », *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, éd. R. Forty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University, p. 49-75.

⁵ P. Desan, *Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014 ; J. Balsamo, *La parole de Montaigne : Littérature et humanisme civil dans les Essais*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019 ; A. Jouanna, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 2017.

⁶ R. Rorty, art. cit., p. 54. « When we respect Skinner's maxim we shall give an account of the dead thinker 'in his own terms', ignoring the fact that we should think ill of anyone who still

La pertinence de telles reconstructions intellectuelles doit être évaluée par rapport à leurs effets de vérité et à leur contribution dans la clarification de notre propre situation contemporaine ainsi que de celle de l'auteur étudié en tant que notre « mentor » et « précurseur ». De ce fait, l'approche libérale de la pensée de Montaigne nous paraît occulter une part de sa réflexion qui ne semble pouvoir facilement se rattacher à ce courant intellectuel, moral et politique, voire même qui semble aller à son encontre. Le prisme libéral montre peut-être ses limites et paie le prix de son radicalisme interprétatif. Nous allons poursuivre notre propos en nous arrêtant sur quelques-uns des limites que nous apercevons dans cette « lecture libérale » de Montaigne. Il s'agira pour l'essentiel de considérations d'ordre théorique, l'un des mérites du livre de Thierry Gontier étant de convoquer Montaigne sur l'échiquier de l'anthropologie morale et politique contemporaine.

2 Les « composantes » de l'esprit libéral de Montaigne : observations critiques

Les analyses que Thierry Gontier consacre à la constitution de la subjectivité montaignienne dans la première partie de son ouvrage (« Être à soi, êtres aux autres ») nous semblent représenter le fondement anthropologique de sa lecture libérale. C'est là une posture propre à la philosophie politique et ce depuis l'antiquité : la constitution du politique s'appuie sur l'étude de la nature humaine. La thèse, pivotale, est clairement exprimée dans l'*Introduction* du livre : « Montaigne aperçoit l'un des fondements théoriques de la pensée libérale : la fondation de la société sur l'individu considéré dans son état de solitude, c'est-à-dire dans son état présocial ou asocial » (p. 25). Elle est reprise à la fin, au moment du bilan et sous une autre forme, comme étant la première composante de « l'esprit libéral » que Montaigne aurait injecté dans la Modernité : « La mise en valeur du caractère substantiel de ce que les Modernes vont bientôt nommer le « moi », à travers une écriture à la première personne, libérée des condamnations traditionnelles de l'égotisme » (p. 377). « Individu » et « moi » sont bien entendu des concepts tardifs que Montaigne n'a ni définis ni thématiques comme tels. Toutefois, nous nous accordons avec l'hypothèse qu'est ici avancée par Gontier⁷. Les *Essais* révèlent une nouvelle psychologie « introspective » (p. 53) qui se déploie au niveau de l'immanence du sujet, c'est-à-dire de ses pensées, humeurs et passions. Une connaissance de soi, donc, qui ne donne pas accès à une vérité évidente et absolue, cachée à l'intérieur du sujet. Si cela est vrai, ajouterions-nous, c'est parce qu'il s'agit d'une connaissance de soi empirique et esthétique, *a posteriori*, qui s'appuie sur l'expérience directe des contenus psychiques et sur le sentiment intérieur. Le sujet ne se connaît que dans la mesure où il s'explore, s'écoute et se ressent - mais cette pratique réflexive ne lui dévoile jamais la nature ou la substance de son âme⁸.

used those terms today. When we ignore Skinner's maxim, we give an account 'in our terms', ignoring the fact that the dead thinker, in his linguistic habits as he lived, would have repudiated these terms as foreign to his interests and intentions ».

⁷ Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage : *Montaigne : une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, 2014, « Deuxième partie : La connaissance psychologique », p. 115-197.

⁸ Les formules par lesquelles Montaigne exprime son projet introspectif sont nombreuses. On pourra retenir la suivante à titre d'exemple : « Le monde regarde tousjours vis-à-vis ; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy ; moy, je regarde dedans moy : je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gouste. Les autres vont tousjours ailleurs, s'ils y pensent bien ; ils vont tousjours avant, *nemo in sese tentat descendere*, moy je me roule en moy mesme » (II, 17, 657-658). Voir aussi, entre autres,

C'est à ce sujet que nous souhaitons formuler notre première observation critique à l'égard de la thèse de Thierry Gontier : le « je » des *Essais* ne peut avoir un « caractère substantiel » (p. 377) car il n'est pas une substance. S'il y a certes une subjectivité au travail, qui se *fait* par l'exercice d'un *jugement* et d'une *écriture* à la première personne, elle n'existe pas comme un « moi » et ne se connaît pas comme substantielle. En tant que forme personnelle d'écriture et de pensée, l'essai définit la « condition humaine » en tant que telle, une condition qui n'existerait que par ses tentatives et ses réalisations contingentes. L'homme comme « essai » et « épreuve », donc, et non pas comme substance ou fondement. C'est d'ailleurs parce que la subjectivité a une réalité performative - se peindre, s'épier, se regarder, s'essayer, se connaître, etc., sont des *tâches réflexives* - que l'on ne trouve pas dans les *Essais* une substantivation du pronom « moi ». S'il y a bien un « je » qui *écrit* ce qu'il *pense* et *ressent*, cela ne nous autorise pas conclure, à partir de cette expérience, à « l'affirmation de la vérité substantielle du moi » (Gontier, p. 56) qui n'est d'ailleurs jamais connu et ne reste donc, pour rendre la formule de Nietzsche, qu'une « superstition des logiciens »⁹.

Or, si cela est vrai, comme nous le croyons, il devient difficile de penser la subjectivité montaignienne - « l'individu ... présocial ou asocial » - comme un « fondement » moral et politique. Pour la simple raison que l'individu n'existe pas comme le fondement ultime ou « la fondation de la société » (Gontier, p. 25), au contraire. La réflexion de Thierry Gontier, richement articulée autour du concept d'« égoïsme », semble passer sous silence le déterminisme social radical que Montaigne thématise dans les *Essais* et, notamment, dans le chapitre I, 23, « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue »¹⁰. Il reste que cet « individu » qui s'échappe de par tout et dont la nature est multiple et informe est moins trouvé qu'il n'est construit, plutôt produit que découvert, étant en lui-même le résultat complexe de multiples « forces » (essentiellement : l'imagination, la coutume et les passions), « commerces » (des hommes, des femmes, des livres) et « discours » (l'histoire, la morale, la politique, la religion, etc.). « Nous mesmes, qui est la plus juste adresse et la plus seure, ne nous sommes pas assez assurez. Je n'ay rien mien que moy et si en est la possession en partie manque et empruntée » (III, 9, 968). Ce qui explique aussi l'effort de Montaigne pour « savoir être à soi » (I, 39) car, cette *appartenance à soi* n'étant pas un donné originaire mais un projet, il faut sans cesse s'attacher à la réaliser, à la conserver et à ne pas le perdre. À l'encontre de tout individualisme possessif (Macpherson)¹¹, dont la première forme serait une sorte

le passage sur « l'espineuse entreprise » de la connaissance de soi (II, 6, 657-658) et sur « le méditer » (III, 3, 819).

⁹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886). « Pour ce qui en est de la superstition des logiciens, je veux souligner encore, sans me laisser décourager, un petit fait que ces esprits superstitieux n'avouent qu'à contrecœur. C'est, à savoir, qu'une pensée ne vient que quand elle veut, et non pas lorsque c'est moi qui veux ; de sorte que c'est une altération des faits de prétendre que le sujet moi est la condition de l'attribut « je pense » (§17). Ce *distinguo* somme tout sceptique entre phénomène et substance s'applique parfaitement à Montaigne, qui pratique à bon escient cette écriture de soi dans laquelle le sujet enregistre ses propres états physiques et mentaux tels qu'ils lui apparaissent et indépendamment de sa volonté - par exemple, entre autres : « Ma volonté et mon discours se remue tantost d'un air, tantost d'une autre, et y a plusieurs mouvements qui se gouvernent sans moy. Ma raison a des impulsions et agitations journalières et casuelles » (III, 8, 934).

¹⁰ Nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Coutume, culture et condition humaine », in *Les sciences humaines : homme, langage, société*, éd. J.-B. Nanta & M. Gasparov, Paris, Atlande Editions, 2022.

¹¹ *A contrario*, on pourrait en effet déceler chez Montaigne la critique *in nuce* de cette « épistémè de l'individu propriétaire [...] sous-jacente aux tentatives les plus opposées de refondation de

de « propriété de soi », Montaigne introduit l'idée d'une *relation à soi* qui est d'ordre pratique - « être à soi » est un « métier » et un « art de vivre » (II, 6, 379). On pourrait parler d'un processus de subjectivation dans lequel le sujet *n'est jamais à soi* mais le *devient* tout le temps - « Je ne peins pas l'être mais le passage » (III, 2).

Il nous paraît par conséquent également problématique d'affirmer - et c'est ici notre seconde remarque critique - que pour Montaigne « l'individu ne se construit pas à travers la médiation du public. Encore moins est-il une production de la société » (TG, p. 380). D'autant plus qu'à partir de cet ontologie individualiste se déploierait, selon Thierry Gontier, une prescription morale fondamentale : « Il s'agit d'écarter de notre champ de connaissance et d'action tout ce qui n'est pas nous, et qui, par conséquent, n'est pas non plus à notre portée » (TG, p. 68, p. 87). Il est certes vrai que Montaigne ne cesse de travailler à préserver le caractère inaliénable de « son jugement et [de sa] liberté volontaire » (II, 8, 387) face à la force contraignante des multiples obligations. Nous avons même suggéré dans notre ouvrage que cet exigence d'autonomie - cet « esprit libéral » dont parle Gontier - puise ses ressources dans celle qu'on peut appeler une passion dominante : la « passion de la liberté »¹². Toutefois, la relation à l'autre - à « tout ce qui n'est pas nous » - ne prend pas nécessairement la forme d'une contrainte ou d'une aliénation. La soumission est moins à l'égard de l'autre en tant que tel, qu'aux passions que nous pouvons nourrir à son égard - ambition, désir, peur, vanité, espoir, etc. Ayant tirés profit des analyses approfondies que Thierry Gontier consacre à l'amour de soi, nous regrettons l'absence d'une réflexion sur les composantes affectives de la liberté et, surtout, sur la « servitude » des passions - « ce nombre infini de passions auxquelles nous sommes incessamment en prise » (II, 12, 486). Nos « commerces » et nos relations sociales étant médiatisés voire même structurés par les affects que nous éprouvons, là se trouvent les conditions individuelles de notre liberté personnelle qui passe nécessairement par un usage des passions.

D'ailleurs, nous pouvons aussi bien être aliénés dans l'espace public que dans l'espace privé - c'est tout l'enjeu de l'essai I, 8, « De l'Oisiveté ». L'esprit isolé se perd en lui-même et ne peut se retrouver et prendre forme que par l'exercice réglée - le « registre », la « mise en rôle - de la pensée et de l'écriture, c'est-à-dire à travers le « commerce » des livres et la « pratique » des hommes. Ou, comme le dirait Adorno, par la médiation de la *culture*¹³, entendue non pas comme une soumission à la tradition et aux doctrines (ce qui est bien montré par Gontier, p. 358), mais comme un exercice de formation du « jugement » critique - « l'estamine » de l'esprit (I, 26, 151-152) - qui ne saurait être déjà formé (Gontier, p. 170) mais se développe à partir des facultés naturelles de l'enfant (son « jugement naturel », I, 26, 146).

Mais revenons à l'individualisme qui fonde l'ouvrage de Thierry Gontier. Peut-on vraiment s'en tenir là ? Est-ce une hypothèse viable ? Du point de l'anthropologie montaignienne l'homme ne semble pas à proprement parler un « individu » :

l'obligation politique dans la crise inaugurale de la modernité » (cf. E. Balibar, *La proposition de l'égalité*, Paris, PUF, 2010, p. 92).

¹² Voir Ferrari, *Une anthropologie des passions*, op.cit., p. 296 et sqq - nous avons notamment étudié, parmi d'autres, ce passage très significatif : « Mon affection se change ; mon jugement, non. Et ne confons point ma querelle avec autres circonstances qui n'en sont pas ; *et suis tant jaloux de la liberté de mon jugement, que malaysément la puis-je quitter pour passion que ce soit* » (II, 17, 659, nous soulignons). L'adjectif « jaloux » renvoie aux mots latins *zelosus* et *zelus* (*zélus* en grec) et désigne traditionnellement l'attachement passionné et le désir exclusif éprouvés pour une personne, une chose ou une qualité. Dans ce cas précis, pour « la liberté du jugement ». L'« esprit libéral » s'enracinerait-il donc dans l'infra-conscient, dans les affects ?

¹³ Theodor W. Adorno, *The Essay as form*, *New German Critic*, 32 (1984), p. 158.

« Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse que chaque pièce, chaque moment fait son jeu » (II, 1, 337). Loin d'être un atome d'évidence stable et indivisible (*individuum*) - comme chez Descartes - la subjectivité montaignienne est multiple, traversée par la différence et l'instabilité - voire même la monstruosité et la difformité¹⁴. Cette « contexture si informe et diverse » ne saurait, à elle-seule, fonder quelque chose comme une société ou une communauté. S'il est vrai que Montaigne sépare nettement la vie privée et la vie politique - l'individu et la société -, cette mise à distance lui permet de penser le politique dans son « extériorité »¹⁵, comme étant le règne des « lois », des « coutumes » et des « religions » établies. Mais il est difficile de le créditer d'un atomisme individualiste à partir duquel serait constitués le social et le politique. « L'individu présocial » (Gontier, p. 380) n'est en effet qu'une fiction - la relation à soi étant, dès la naissance, médiatisée par la relation au langage, au coutumes et à autrui. Les usages et les pratiques sont donc constitutive de notre identité et de notre rapport à soi, qui n'est pas d'abord théorique mais pragmatique.

Dans un ouvrage récent, un critique américain oppose Montaigne et John Dewey sur la question de la subjectivité¹⁶. D'après ce critique, Montaigne serait partisan d'un solipsisme fondant le sujet sur son identité individuelle, opposé au « relationnisme » de John Dewey (*Democracy and education*, 1916) qui critique la tradition spiritualiste avec son « mythe de l'intériorité ». Voici le texte de Dewey dont il est question : « *What is called inner is simply that which does not connect with others — which is not capable of free and full communication. What is termed spiritual culture has usually been futile, with something rotten about it, just because it has been conceived as a thing which a man might have internally — and therefore exclusively. What one is as a person is what one is as associated with others, in a free give and take of intercourse* ». Contrairement à ce que ce critique affirme, Montaigne est bien plus proche de Dewey que du solipsisme ou de l'individualisme qu'on voudrait lui créditer. L'individu seul et pré-social est un être délité et frêle, incapable de se relier aux autres par une franche communication. De nombreux passages allant dans ce sens seraient ici à examiner, mais nous ne pouvons le faire¹⁷.

Dans les chapitres 2 et 3 de la première partie de son livre, Thierry Gontier reconnaît certes la part « des autres » dans la formation et construction de soi, mais peut-être cette part ne saurait se borner pas à des simples « leçons » que les autres nous font. Les contemporains de Montaigne nous instruisent à ce sujet. L'érudit La Croix du Maine souligne bien dans sa *Bibliothèque Française* (1584) la nature

¹⁴ « Je n'ay veu monstre et miracle au monde plus expres que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy » (III, 11, 1029).

¹⁵ Voir : Frédéric Brahami, « 'Être à soi' : la place du politique dans les Essais », *Montaigne politique*, éd. P. Desan, Classiques Garnier, Paris, 2006.

¹⁶ W. J. Coats, *Montaigne's Essays*, New York, P. Lang, 2024 p. 55 sqq.

¹⁷ Entre autres : « Nul plaisir n'a goust pour moy sans communication. Il ne me vient pas seulement une gaillarde pensée en l'ame qu'il ne me fache de l'avoir produite seul, et n'ayant à qui l'offrir » (III, 9, 986) - c'est dire comme pour Montaigne le plaisir de la vie et de la pensée n'ont qu'un goût fade en-dehors de la relation à autrui. Ou encore : « Ma forme essentielle est propre à la communication et à la production : je suis tout au dehors et en évidence, nay à la société et à l'amitié. La solitude que j'ayme et que je presche, ce n'est principalement que ramener à moy mes affections et mes pensées, restreindre et resserrer non mes pas, ains mes desirs et mon soucy, resignant la sollicitude estrangere et fuyant mortellement la servitude et l'obligation, et non tant la foule des hommes que la foule des affaires » (III, 3, 823). Ce n'est pas tant la médiation sociale et publique mais l'aliénation des passions et des jugements sociaux que Montaigne - comme plus tard Rousseau - cherche à neutraliser par un usage réglée de sa « solitude ».

transitive des *Essais* de Montaigne en les définissant comme des « expériences, c'est-à-dire des discours pour *se façonner sur autrui* »¹⁸. L'autre en tant que 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. « *In a free give and take of intercourse* », pour reprendre les mots de Dewey. Le politique et le social retrouvent ainsi leur valeur constructive, en permettant la construction de soi par les « commerce » et la « relation à autrui ». De ce fait, l'écriture de l'essai réalise à plein titre ce « façonnage sur autrui » dont parle La Croix du Maine. « Me peignant *pour autrui*, je me suis peint en moy de couleurs plus nettes que n'estoyent les miennes premières. Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre ne m'a fait... » (II, 18, 665, nous soulignons) : cette « fabrication » de soi, si l'on peut dire, est intentionnellement orientée et structurée par la relation à autrui. Le soi révèle ainsi son caractère composite et son identité narrative, bâtis à partir des matériaux de la tradition, de la culture et de la société à laquelle l'écrivain appartient. Peut-on d'ailleurs imaginer un autre livre autant marqué par l'appartenance culturelle à une tradition et à une communauté linguistique que les *Essais* ? On ne s'affranchit pas de son *a priori* historique, on peut seulement se l'approprier pour le reformuler, le retravailler à sa façon - « car nous sommes sur la manière, non sur la matière du dire » (III, 8, 928).

Dans son livre, Thierry Gontier semble critiquer cette interprétation de Montaigne car l'identité narrative ne serait finalement qu'un exercice de « conformité à une logique socialement déterminée » (p. 78) qui finirait pour aliéner la liberté individuelle dans la syntaxe d'une communauté donnée. Toutefois, si nous nous rapportons à Ricoeur du moins, l'identité narrative n'est pas présentée comme un « conformisme » mais plutôt comme un paradigme de compréhension de la subjectivité. Comme il l'écrit : « Il apparaît alors que notre vie, embrassée d'un seul regard, nous apparaît comme le champ d'une activité constructrice, empruntée à l'intelligence narrative, par laquelle nous tentons de trouver, et non pas simplement d'imposer du dehors, l'identité narrative qui nous constitue. J'insiste sur cette expression d'« identité narrative », car ce que nous appelons la subjectivité n'est ni une suite incohérente d'événements ni une substantialité immuable inaccessible au devenir. C'est précisément la sorte d'identité que seule la composition narrative peut créer par son dynamisme »¹⁹. Ni collection sécable de fragments, ni substance immuable, le sujet se construit par une « intelligence narrative » qui n'est bien entendu pas la simple répétition d'un récit homologué par la tradition et la culture à laquelle on appartient. Ce que Ricoeur veut dire, ce qu'on se construit comme un « récit » par l'élection et l'adoption de valeur, de représentation, de concepts, de fictions sur soi et les autres qui sédimentent en nous comme dans une « tradition » et peuvent aussi être critiqués, refusés voire renouvelés. De plus, le sens de ce récit s'enrichit, change et évolue « à la lumière des récits que notre culture nous propose ». Par exemple, le récit libéral dont il est ici question et qui peut, ou pas, devenir aussi une part de notre identité narrative.

Nous souhaitons évoquer un dernier aspect du riche ouvrage de Thierry Gontier qui nous paraît faire surgir une difficulté herméneutique. À plusieurs reprises, et cela à juste titre, l'auteur souligne la méfiance de Montaigne à l'égard de l'activisme politique et de la participation aux affaires publiques (voir par exemple Gontier, p. 34, 91, 228). Toutefois, nous croyons que Montaigne ne critique pas tant le discours « républicain » que les usages intéressés et militants qu'en fait la

¹⁸ La Croix du Maine, *Bibliothèque Française*, éd.1772, tome 2, p. 130, cité dans Montaigne, *Les Essais*, éd. Viley-Saulnier, op. cit., p. 1315, nous soulignons.

¹⁹ P. Ricoeur, « La vie : un récit en quête de narrateur », *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 274-276.

propagande religieuse des partis en guerre. Sa critique ne porterait pas tant sur l'essence du « public » mais sur sa manipulation intéressée et ce que les hommes peuvent en faire. Si le politique n'est plus conçu comme le lieu de l'épanouissement de la nature humaine, dans lequel l'être humain atteint sa véritable humanité, comme c'était le cas pour l'humanisme civique de la Renaissance italienne, c'est d'abord et avant tout parce que l'espace politique a été confisqué par les intérêts et les passions privés de familles et puissances politiques et religieuses. Le « maléfice » (Gontier, p. 41, 359) n'est pas tant dans le public et le social en eux-mêmes, que dans leur appropriation privée en vue de la poursuite d'intérêts et passions individuelles, comme c'est le cas pour les factions religieuses et politiques qui s'opposent pendant les guerres de religion²⁰. On peut lire, à titre d'exemple, ce passage du chapitre I, 38 : « Laissons à part cette longue comparaison de la vie solitaire à l'active : Et quant à ce beau mot, dequoy se couvre l'ambition et l'avarice, Que nous ne sommes pas naiz pour nostre particulier, ains pour le publicq ; rapportons nous en hardiment à ceux qui sont en la danse ; et qu'ils se battent la conscience, si au contraire, les estats, les charges, et cette tracasserie du monde, ne se recherche plustost, pour *tirer du publicq son profit particulier*. Les mauvais moyens par où on s'y pousse en nostre siecle, montrent bien que la fin n'en vaut gueres. Respondons à l'ambition que c'est elle mesme qui nous donne goust de la solitude » (I, 38, 366-367, nous soulignons)²¹. D'où la métriopathie des affects du chapitre III, 10, « De Mesnager sa volonté », qui prône une éthique de l'engagement mesuré réinvestissant d'un nouveau sens la participation au politique. C'est toujours, en effet, à partir d'une analyse des usages politiques du présent - « ce notable spectacle de nostre mort publique » (III, 12, 1046) - que Montaigne conclut à la défiance à l'égard du public, cette attitude étant par ailleurs accrue par sa frustration personnelle et ses propres « déconvenues » politico-administratives, notamment après la mairie de Bordeaux (1581-1585) et au lendemain de l'échec de sa première négociation entre Henri III et Henri de Navarre²².

Cette situation de crise du politique, enfin, pourrait même être imputée aux défauts d'un système éducatif moralement défaillant et incapable de produire des sujets « vertueux » : « Je retombe volontiers sur ce discours de l'ineptie de nostre institution : *elle a eu pour sa fin de nous faire non bons et sages, mais sçavans : elle y est arrivée. Elle ne nous a pas appris de suyvre et embrasser la vertu et la prudence, mais elle nous en a imprimé la derivation et l'etymologie. Nous sçavons decliner vertu, si nous ne sçavons l'aymer ; si nous ne sçavons que c'est que prudence par effect et par experience, nous le sçavons par jargon et par coeur* » (II, 17, 660, nous soulignons). L'absence de vertu et prudence, l'immoralisme privé et public - tout comme ailleurs l'égoïsme et le triomphe des intérêts privés - sont montrés du doigt comme les ressorts mêmes de du conflit et du délitement du lien social.

²⁰ « Mais il ne faut pas appeler devoir (comme nous faisons tous les jours) une aigreur et aspreté intestine qui naist de l'interest et passion privée ; ny courage, une conduite traistresse et malicieuse. Ils nomment zele leur propension vers la malignité et violence : ce 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 guerre » (III, 1, 793).

²¹ Ce même argument anime la critique montaignienne du « zèle » religieux ; voir notre : « Montaigne et l'analyse du zèle à l'époque des guerres de religion », dans *Critique du zèle. Fidélités et radicalités confessionnelles, France, XVIe-XVIIIe siècle*, C. Bernat, F. Gabriel (dir.), Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique, 22 », 2013.

²² Voir P. Desan, « Montaigne règle ses comptes : le caractère politique du troisième livre des *Essais* », *Montaigne. Le livre III des Essais*, « Colloques Fabula », textes réunis par R. Cappellen et D. Knop, 2017 (on-line).

Nous sommes donc, pour conclure, moins assurés qu'il ne l'est Thierry Gontier quant à l'absence d'une vision "utopique" ou, du moins, si ce mot est trop fort, d'une « meilleure société » (p. 379) chez Montaigne. Le mythe politique de Venise, « mythe de la liberté »²³, a toujours exercé un grand attrait sur l'essayiste. Venise est la république vertueuse et prospère, la ville cosmopolite et tolérante, le refuge des hérétiques. Gontier rappelle à juste titre les préférences républicains de Montaigne telles qu'elles manifestent dans certains passages des *Essais*²⁴. Si La Boétie aurait « mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac : et avec raison », Montaigne, quant à lui, y aurait bien « volontiers » pris sa retraite²⁵ après avoir assisté toute sa vie, avec « horreur », à la mort éthique de la société française²⁶. Ces préférences devraient être approfondies par l'étude du *Journal de Voyage*²⁷ - nous ne pouvons le faire ici. Mais il nous semble qu'on peut aller plus loin et déceler chez Montaigne une critique du public qui s'appuie sur des valeurs d'égalité et d'équité et qui pose les jalons pour des « reconstructions » à venir autres que celles « libérales ». L'analyse de la coutume et de la force de l'imagination permet de démasquer les prétendus « distinctions de rangs » entre « les petits » et « les grands », pour en montrer leur origine sociale et économique. « L'aveuglement de nostre usage est tel, que nous en faisons peu ou point d'estat, là où, si nous considerons un paisan et un Roy, un noble et un villain, un magistrat et un homme privé, un riche et un pauvre, il se presente soudain à nos yeux un'extreme disparité, qui ne sont differents par maniere de dire qu'en leurs chausses » (I, 42, 260). Contre l'idéalisme abstrait qui penserait les formes de domination comme des valeurs purement symboliques, Montaigne y rajoute la dimension matérielle (les « chausses » !) à l'origine des rapports de force et d'injustice sociale. On ne saurait donc bannir les inégalités et les injustices sans atténuer les disparités dues à la fortune et à l'héritage, qui ne devraient en rien contribuer à la différenciation de nos destins sociaux : « il est *inhumain* et *injuste* de faire tant valoir cette telle quelle prerogative de la fortune ; et les polices où il se souffre moins de *disparité* entre les valets et les maistres, me semblent les plus equitables » (III, 3, 821, nous soulignons). Ou encore : « les ames des Empereurs et des savatiers sont jettées à mesme moule. [...] Ils *veulent* aussi legierement que nous, mais ils *peuvent* plus » (II, 12, 476, nous soulignons). Dans une France d'Ancien Régime fondée sur le rang social et l'héritage, Montaigne interroge les conditions réelles de l'exercice de la liberté individuelle. C'est moins ici la liberté *de iure* qui distingue les « grands » des « petits » - entendons ici la capacité de vouloir et de choisir par soi-même sans contrainte - que les possibilités concrètes - *de facto* - de l'exercice de cette liberté - leurs « pouvoirs » ou, pour le dire avec Amartya Sen, leurs *capabilities*²⁸. Si « la vraye liberté c'est pouvoir toute chose sur soy » (III, 12, 1046), cette autonomie

²³ Roger Trinquet, « Montaigne et Venise ou le mythe de la liberté », *Mercure de France*, VI (1956), 1, pp. 293-323.

²⁴ *Essais*, I, 3, 20 (le gouvernement démocratique) ; I, 28, 194 (l'admiration de La Boétie pour la république de Venise) ; III, 3, 821 (sur l'égalité politique et l'équité sociale). Mais il faut voir aussi l'éloge de Venise que La Boétie compose dans son *Discours (De la servitude volontaire ou Contr'un)*, éd. M. Smith, Droz, Genève, 1987, pp. 47-48).

²⁵ « Je me conseilerois volontiers Venise pour la retraicte d'une telle condition et foiblesse de vie » (III, 9, 982).

²⁶ « Je vois, non une action, ou trois, ou cent, mais des meurs en usage commun et reçu si monstrueuses en inhumanité sur tout et desloyauté, qui est pour moy la pire espece des vices, que je n'ay point le courage de les concevoir sans horreur » (III, 9, 956).

²⁷ Voir à ce propos : Nicola Panichi, « La 'place marchande' della libertà. Ancora su Montaigne e la storia », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 59, No. 3 (1997), pp. 537-559.

²⁸ Voir par exemple : Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, Justice, Liberté*, Paris, Odile Jacob, 2000.

individuelle, qui est le produit de l'éducation et de la société entière²⁹, se réalise par la répartition des moyens matériels de son exercice. On pourrait alors parler d'une politique de la liberté dans ses conditions concrètes d'exercice, qui sache prendre en compte les moyens matériels de la domination pour favoriser des réels processus de libération et autonomie. « J'essaye à n'avoir expres besoing de nul. *In me omnis spes est mihi*. C'est chose que chacun peut en soy, mais plus facilement ceux que Dieu a mis à l'abry des *necessitez naturelles et urgentes*. Il fait bien piteux et hazardeux despendre d'un autre. Nous mesmes, qui est la plus juste adresse et la plus seure, ne nous sommes pas assez asseurez. *Je n'ay rien mien que moy et si en est la possession en partie manque et empruntée* » (III, 09, 968, nous soulignons). À lui seul, l'individu se possède, certes, mais partiellement et de façon inauthentique. On dirait que 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 moeurs « dépravées »³⁰.

²⁹ Une bonne éducation ne se borne pas à former une pensée libre, elle doit aussi amender les moeurs et les comportements. « Une bonne institution, elle change le jugement et les meurs, comme il advint à Polemon, ce jeune homme Grec debauché, qui, estant allé ouïr par rencontre une leçon de Xenocrates, ne remarqua pas seulement l'eloquence et la suffisance du lecteur, et n'en rapporta pas seulement en la maison la science de quelque belle matiere, mais un fruit plus apparent et plus solide, qui fut le soudain changement et amendement de sa premiere vie. Qui a jamais senti un tel effect de nostre discipline ? » (II, 17, 660). Montaigne suggère même de repenser l'*ordo studiorum* qui devrait d'abord servir à l'éducation morale du jeune : « Apres qu'on luy aura dict ce qui sert à le faire plus sage et meilleur, on l'entretiendra que c'est que Logique, Physique, Geometrie, Rhetorique » (I, 26, 160). Sur la question de l'éducation nous renvoyons à notre étude : « Michel de Montaigne (1533–1592): Education as Self-awareness and Autonomy », *The Palgrave Handbook of Educational Thinkers*, éd. B.A. Geier, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2023.

³⁰ « Nos jugemens sont encores malades, et suyvent la depravation de nos meurs » (I, 37, 230).