

COMPTE-RENDU :
L'ÉGOÏSME VERTUEUX
MONTAIGNE ET LA FORMATION DE L'ESPRIT LIBÉRAL
DE THIERRY GONTIER

Sylvia Giocanti

Université de Paris 1
sylvia.giocanti@univ-Paris1.fr

1 Montaigne libéral ? Une lecture audacieuse

La modernité a des entrées multiples. Et si nous sommes habitués à ce que Montaigne soit situé au commencement de différentes généalogies conceptuelles caractéristiques de la modernité, qu'il soit présenté comme initiant un genre littéraire (l'essai), ou une peinture de soi engageant une nouvelle conception de la subjectivité, ou encore une rénovation du scepticisme philosophique, il est original d'en faire un précurseur de la pensée libérale, comme le fait Thierry Gontier dans cette étude.

A cet égard, l'ouvrage intitulé *L'égoïsme vertueux*, dont le fil conducteur, qui rassemble des réflexions élaborées à des occasions différentes, est « la contribution de Montaigne à la formation de l'esprit libéral », propose une lecture enrichissante des *Essais*. Outre l'originalité de l'hypothèse de lecture qu'il présente, il synthétise et clarifie les travaux ayant contribué à la théorisation du libéralisme, osant opérer des confrontations d'autant plus audacieuses que ces ouvrages savants, parce qu'ils font partie d'une tradition philosophique anglo-saxonne et d'une époque et d'un contexte étrangers à Montaigne (Ralph Waldo Emerson, Richard Rorty, Isaiah Berlin, John Rawls, Ayn Rand, Robert Nozick, Murray Northbard), ne sont pas habituellement convoqués dans la perspective de saisir de nouvelles orientations de pensée émergeant des *Essais* de Montaigne.

L'ouvrage, divisé en 7 chapitres regroupés en deux grandes parties distinctes (intitulées « Être à soi, être aux autres » et « Pratiques de l'égoïsme »), examine en conséquence des thématiques abondamment étudiées (mais de manière interne) par les commentateurs des *Essais* concernant le rapport du moi à autrui, et plus généralement l'attitude que l'individu adopte au sein d'une société, ce qui engage à la fois l'articulation entre privé et public, comme la position et l'investissement (ou l'absence d'investissement) de l'essayiste à l'égard du politique. La pertinence de études récentes sur Montaigne (sélectionnées avec discernement et référencées de manière très précise) est ainsi réévaluée selon ce nouveau critère : la quête d'une cohérence interprétative dans la reconstitution d'un Montaigne libéral.

Qu'entend l'auteur de l'ouvrage par « libéralisme » ? Un certain nombre de valeurs fondatrices d'une manière de pensée telles que : la souveraineté de l'individu (p. 12), le refus du conformisme en tant qu'il conduit à l'asservissement au public (p. 20), ou sur le plan éducatif le refus de toute domination exercée par les autorités extérieures (p. 196), la méfiance à l'égard de l'esprit civique et de l'engagement pour une cause (politique), la prudence à l'égard des sollicitations de la société (p. 45), une méfiance à l'égard du social en général (p. 203).

On remarque ainsi l'importance du négatif comme constituant un trait d'union entre Montaigne et la pensée libérale caractérisée par l'aspiration à tout régime qui

protège une liberté privée de ce que les pouvoirs publics pourraient lui ôter (p. 203). C'est ainsi que T. Gontier peut confronter à plusieurs reprises (et d'une manière assez développée dans le chapitre 4 (« Liberté républicaine, liberté privée »), de manière convaincante, la conception montaignienne de la liberté à celle d'Isaiah Berlin, et montrer le caractère central de la valeur de la liberté, considérée en son sens négatif, dans la philosophie de Montaigne: la liberté chez Montaigne, comme chez Berlin, serait valorisée davantage comme résistance à l'oppression que comme participation à la décision publique en vue d'une conquête de l'autonomie (obéissance à la loi qu'on s'est prescrite) qui reposerait sur le contrôle de soi par la raison (p. 204).

Par cette réflexion sur la pensée libérale, T. Gontier propose ainsi un autre accès au scepticisme de Montaigne –compris comme naissant d'une expérience de l'incertitude qui nourrit un anti-dogmatisme de position. Il devient manifeste que c'est faute de pouvoir déterminer ce qu'il faut faire (quel est le bien, quel est le juste...) que Montaigne cerne ce qu'il ne faut pas faire, ce dont il faut se garder, ce qui est injuste, mauvais, cruel. C'est à partir de la négation, qui est aussi une expérience de la privation, de ce qui est désagréable et douloureux, que se dessinent les valeurs à préserver, valeurs identifiées comme libérales, et en premier lieu la liberté, conçue de manière privée.

Le scepticisme s'exprimerait aussi dans le caractère non décisionnel de la participation à la vie publique considérée de manière immanentisme comme devant évoluer selon des rapports fixés par l'histoire des sociétés et des États, aussi conflictuels soient-ils. Et c'est ainsi que T. Gontier peut convoquer à nouveaux frais, dès l'introduction de son ouvrage (p. 34), le texte du chapitre 9 du livre III des *Essais* (p. 956) qui compare la constitution des sociétés humaines à l'agencement spontané de pièces diversement configurées, et par conséquent mal assorties, jetées en vrac dans un sac. Il est manifeste que, par cette comparaison, la dimension pratique (non théorique) du politique est mise en avant, contre la nécessité prétendue (et jugée dangereuse) d'un interventionnisme fondé sur des théories politiques taxées d'idéalisme, dans la lignée de Machiavel.

On peut toutefois être plus réservé lorsque T. Gontier y voit l'annonce de la théorie de la main invisible d'Adam Smith (note 71 de l'introduction, p. 35), dans la mesure où l'organisation spontanée des rapports sociaux n'a aucunement pour enjeu chez Montaigne la production des richesses considérées comme souhaitable pour le bien de tous. Cet agencement montre plutôt que les hommes, pour faire société, ne dépendent pas d'un principe transcendant jugé bon qui assurerait son agencement rationnel, si bien qu'une société de méchants satisfaisant collectivement leurs vices serait aux yeux de Montaigne également viable.

Surtout, de manière plus globale, on peut estimer que certaines thèses soutenues à l'occasion de cette présentation de la participation de la philosophie de Montaigne à l'élaboration de la pensée libérale, sont incompatibles avec d'autres éléments constitutifs du scepticisme philosophique de l'essayiste.

2 L'identité individuelle peut-elle se concevoir indépendamment de la société ?

En effet, l'anthropologie sceptique de Montaigne, fondée sur l'expérience comme l'admet T. Gontier (chap. 5, p. 267), expérience qui est autant celle de l'inconstance que de l'inconsistance, est incompatible avec la thèse du caractère substantiel du moi soutenue du début de l'ouvrage jusqu'à sa conclusion comme la première

caractéristique de l'esprit libéral¹. Au sein d'une anthropologie sceptique, le moi étant en effet dépourvu de nature (au sens d'une essence qui implique la permanence et la continuité), n'a aucune existence présociale : il se compose de manière empruntée, par mimétisme, sous le regard de ses proches.

Ce en quoi on peut avoir de réserves sur le libéralisme éducatif de Montaigne et estimer que les « emprunts » (citations) lors de l'écriture des *Essais* sont non seulement assimilables², mais assimilés, non pas d'emblée au moyen d'un effort intellectuel travaillant en ce sens, mais avant tout par imprégnation. Les jugements des autres impliqués dans les citations insérées dans la trame des *Essais* servent à la formation du jugement, et non à conforter ce qui était déjà pensé de manière autonome, comme si l'on pouvait penser par soi sans se confronter (s'éprouver, s'essayer) auprès de la pensée des autres. On ne voit pas pourquoi ce que Thierry Gontier admet plus loin dans le chapitre 7 sur la conférence comme modèle de société, c'est-à-dire que la conversation est nécessaire à l'exercice des facultés naturelles (p. 362), ne s'applique pas également aux rapports aux auteurs que l'on lit et au sujet desquels on écrit, la seule différence identifiée par Montaigne (III, 8, p. 923) étant que les écrivains échauffent moins que des personnes physiquement présentes : n'ayant pas une dimension sociale aussi prégnante que celle des contemporains avec lesquels on discute de vive voix, ils n'apportent pas la même stimulation dans l'exercice de la pensée.

Mais dans tous les cas de figures (exercice du jugement lors de la rédaction d'un livre « farci » de citation ou lors de débats), l'individu a besoin d'être soutenu dans son être par un autre que soi. Il ne peut s'extraire de ces relations d'interdépendance qui l'assujettissent moins à des normes qu'elles ne lui donnent la possibilité de devenir sujet autonome à partir de ces liens. Selon cette analyse concurrente d'un Montaigne libéral, analyse allant dans le sens d'un Montaigne qui pense à partir du social³, passer mentalement par l'altérité ou concrètement par l'exercice d'une charge publique ne signifie pas nécessairement s'aliéner⁴, mais conquérir son identité à partir de l'attachement à des liens ou formes d'assujettissement. Selon cette analyse, il n'est pas même envisageable de fonder la société sur un état présocial ou asocial où l'individu serait pris en compte dans sa solitude ou son retrait relativement à la société (point de vue proprement libéral d'après T. Gontier que l'on pourrait attribuer à Montaigne⁵), dans la mesure où le sujet montagnien est attaché à autrui par la conscience de lui-même. Cela ne signifie

¹ Dès la p. 56, T. Gontier affirme que ce que vise la présence du « moi » dans les *Essais* est une vérité substantielle du moi. Cette thèse est reconduite en conclusion p. 377.

² Ce en quoi je ne souscris pas à cette déclaration de T. Gontier chap. 3, p. 165 : « Recueillir les pensées des autres et les régurgiter sans avoir eu le loisir de les assimiler, c'est bien là en effet une caractéristique de la pratique de l'écriture des *Essais*. » Cf. aussi p. 175.

³ Je me permets de renvoyer à deux articles dans lesquels je soutiens la thèse contraire à celle défendue par T. Gontier : S. Giocanti, « Montaigne philosophe du social », dans *Global Montaigne, Mélanges en l'honneur de Philippe Desan*, dir. Jean Balsamo et Amy Grave Monroe, Paris, Classiques Garnier, p. 263-277, 2021 et « Faire lien dans la non-appartenance à soi : Montaigne » *Astérion* [En ligne], 22 | 2020, mis en ligne le 08 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/4811>.

⁴ Contrairement à ce qui est affirmé chap. 4 (« Liberté républicaine, liberté privée »), p. 241 : « Montaigne ne pense pas que la liberté privée puisse se confondre avec la participation de l'individu à la décision publique. Le service public lui apparaît bien, comme à des libéraux futurs, comme une forme d'aliénation souvent plus dangereuse et plus sournoise que d'autres. »

⁵ Voir l'introduction, p. 25 : « 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. [...] Il faut commencer par penser l'homme dans sa condition de retrait de la société ».

pas pour autant qu'il renonce à la liberté, puisque le lien qui le rattache à la société tout entière, loin de l'abolir comme individu, est la condition de sa construction. En ce sens, il est permis de souscrire à la lecture (exposée par p. 76) de Charles Taylor et Alasdair McIntyre selon laquelle l'identité individuelle est enchâssée dans l'histoire collective. L'identification de soi par soi procède de la relation à autrui, à partir de l'imitation et de la simulation (notamment par le jeu), dans une situation sociale d'interdépendance qui permet d'accéder à soi-même, sans toutefois parvenir à l'autarcie, situation où l'intersubjectivité deviendrait secondaire au point que l'on puisse s'en affranchir.

3 Qu'il n'y a pas d'arrière-boutique sans boutique : la liberté individuelle s'exerce à partir des coutumes

Certes, il fallait bien un jour ou l'autre, comme le fait T. Gontier, répondre à l'invitation de Foucault, formulée dans *L'herméneutique du sujet*⁶, à examiner l'éthique de soi chez Montaigne, en prenant au mot l'idée d'un souci de soi fondateur de tout autre rapport extérieur à soi, souci prenant sens à partir d'une liberté individuelle qui serait la chose la plus précieuse.

Mais comme l'atteste la métaphore de l'arrière-boutique⁷, cette éthique de soi ne semble pas du tout aller dans le sens du stoïcisme impérial, précisément parce que le retrait dans l'arrière-boutique suppose le primat de la boutique, c'est-à-dire non seulement une antériorité existentielle de cette dernière, mais la primauté fonctionnelle de la dernière sur la seconde. Si chacun doit se donner les moyens de se retirer dans son arrière-boutique, c'est afin de distendre des liens sociaux (privés comme publics) qui lui pèseraient, au point de menacer son autonomie, s'il ne cherchait pas à les relâcher. On y apprend à « discourir et y rire comme sans femme, sans enfants et sans biens, sans train et sans valets [comme si les liens avec les plus proches n'existaient pas, ce qui relève de la feinte], afin que, quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas nouveau de nous en passer ». Et le relâchement des liens n'est possible qu'en raison de la plasticité de la coutume, qui n'est pas seulement une tyrannique maîtresse d'école (selon la métaphore de I, 23), mais permet aussi au rebours de se désaccoutumer de ce à quoi nous étions attachés et nous entravait, en apprenant à tenir sous le regard les normes pour régler notre adhésion à elles en trouvant la bonne distance⁸, y compris dans l'exercice des rôles sociaux (les charges et offices publics), qui ne conduisent pas nécessairement à une aliénation du moi⁹.

Ce en quoi, pour nuancer le propos selon lequel Montaigne partagerait la conception négative de la liberté de Isaiah Berlin, au sens d'une « exemption vis-à-vis de la contrainte des lois ¹⁰», il faut distinguer l'arbitraire des lois (en effet critiqué par Montaigne, notamment en raison de leur incompréhensibilité, qui les

⁶ Voir le rappel de ce passage dans la note 79 du chap. 1 (« Egotisme et égoïsme »), p. 84.

⁷ Voir Montaigne, *Essais* (« De la solitude »), I, 39, p. 241. Cette métaphore est explicitement analysée par T. Gontier au chapitre 5 (« La sagesse de l'égoïsme »), p. 294 et suiv. Pour une tout autre analyse du sens de cette métaphore, voir S. Giocanti, *Scepticisme et inquiétude*, Paris, Hermann, 2019, p. 323-338 (« La constitution excentrique de l'identité du sujet sceptique »).

⁸ François Roussel, cité dans la note 67 du chap. 4, p. 226, le conceptualise en termes d'un « rapport ajusté entre engagement et distanciation ». Voir son article « Société et solitude selon Montaigne : faire travailler un lieu commun », *Montaigne studies*, 28, 2016, p. 72.

⁹ T. Gontier déclare au chap. 7 (« Nouveaux modèles de société : II- la conférence »), p. 359 : « L'office public est toujours pour Montaigne synonyme d'une aliénation du moi ».

¹⁰ Voir *L'égoïsme vertueux*, chap .4, p. 204.

rend inapplicables) du rôle formateur des coutumes qui, plus facilement que les lois, peuvent disposer l'homme à agir sans s'imposer d'une manière ressentie comme autoritaire car arbitraire. Parce qu'à la différence des lois, les coutumes n'ont pas besoin d'être formulées clairement, dans le cadre d'un discours, pour être acceptées, elles sont plus aisément reçues. On s'y plie sans discuter d'autant plus aisément que le corps a été modelé pour les suivre. La force d'accoutumance configure notre vie et rend possible les transformations ultérieures (grâce à son pouvoir métamorphique, que Montaigne compare au breuvage de Circée), et aussi donne du prix à certaines choses plutôt que d'autres, leur conférant une certaine valeur locale¹¹, relatives au lieu où l'on se trouve.

Cette conscience de la relativité des coutumes, que l'on peut associer à la reconnaissance de leur caractère humain, n'est pas nécessairement aux yeux de Montaigne (qui n'est pas Pascal) une faiblesse, pas même dans les effets d'affaiblissement de leur autorité que l'on pourrait redouter. Elle constitue un rempart contre le fanatisme. Ainsi, « être chrétien comme on est Périgourdins ou Allemands », faute de pouvoir croire par don de Dieu, ne renvoie pas à une nullité de la pratique religieuse, ni à mon sens à une exigence d'universalité en matière de religion qui ne se trouve nulle part réalisée dans le monde et qui inciterait plutôt les esprits au fanatisme¹². Elle implique la reconnaissance de l'autorité de l'Église telle qu'elle s'exerce dans son domaine de juridiction, Église qui n'est pas davantage que toute autre forme d'autorité une usurpation¹³. Ainsi, de même que le refus du conformisme n'équivaut pas au refus de toute forme, vivre selon les coutumes ne signifie pas nécessairement être conformiste (sur le plan pratique), ni souscrire à l'arbitraire (sur le plan intellectuel) des normes sociales. Et s'il importe d'être capable de mener une réflexion critique à leur propos, c'est moins pour s'en affranchir que pour les remettre à leur place, les situer et prendre position par rapport à elles¹⁴. La distance dont les hommes sont capables à l'égard des coutumes –et qui repose sur la plasticité de l'accoutumance comme puissance de variation¹⁵– montre qu'il est possible de ne pas y être obstinément attaché.

Mais cette aptitude s'actualise suite à l'adoption d'une attitude nonchalante, d'une culture de la mollesse, qui n'est pas à penser comme un manque de volonté ou un vice qui pourrait redevenir avantageux à partir du moment où il s'exerce dans la sphère privée¹⁶, et encore moins comme une forme d'acédie qui suppose l'incurie et le désintéret à l'égard du monde¹⁷. Cette souplesse est une qualité dans le

¹¹ Ce en quoi on ne saurait souscrire à la déclaration du chap. 4, p. 241 : « Pour Montaigne, la vie sociale se traduira toujours par la perte irrémédiable de certaines valeurs. ». Ou encore, chap. 5, p. 307 : « les normes sociales sont toujours conçues comme aliénantes ». Selon nous, les valeurs religieuses naissent de la vie sociale.

¹² Ce en quoi la lecture de T. Gontier chap. 4, p. 251 ne me paraît pas cohérente. La stabilité de la religion n'est pas garantie (mais plutôt menacée) par l'exigence de l'universalité, alors que cette stabilité est, de fait, assurée par les coutumes religieuses.

¹³ T. Gontier affirme au chap. 6 (Nouveaux modèles de société : I-l'amitié), p. 335 : « C'est l'autorité de la société qui représente pour lui [Montaigne] en tant que telle une forme d'usurpation ».

¹⁴ Ainsi, je ne pense pas que l'écriture de Montaigne soit effectivement dégagée des conventions littéraires et sociales (ce que soutient T. Gontier, p. 377, au début de sa conclusion). A mon sens, Montaigne les bouscule en les pratiquant. Il les reconduit donc d'une autre manière.

¹⁵ Voir Montaigne, *Essais*, III, 13, p. 1082-1083.

¹⁶ Voir chap. 4, p. 221 : « Le vrai renversement consiste plutôt à revendiquer la valeur morale de la vie privée en réhabilitant dans leur ordre propre (privé) les vices publics que sont la mollesse, le goût de l'inaction, la médiocrité. »

¹⁷ A cet égard, on ne peut souscrire à la lecture de la célèbre déclaration de Montaigne « je n'ai rien cher que le souci et la peine et ne cherche qu'à m'anonchalir et avachir » comme exprimant

manièrement des affaires du monde, une vertu publique autant que privée, à concevoir dans un rapport d'opposition (et non selon nous de redoublement¹⁸) avec la fermeté du sage stoïcien qui se croit inaccessible aux troubles extérieurs, dans une citadelle imprenable, se préparant à affronter ce qui pourrait contrarier sa droiture. Il ne s'agit jamais de refuser les sollicitations du monde : nous sommes toujours dans le monde (la boutique), si bien que le retrait dans l'arrière-boutique se conçoit à l'intérieur du monde (et non face à lui), monde parcouru non en solitaire¹⁹, mais en compagnie, et selon un tracé modifié par les rencontres avec les étrangers au cours des voyages.

4 Être à soi a pour condition de « vivre à autrui »

Parce que Montaigne, comme tout homme, est « tout au-dehors et en évidence né à la société et à l'amitié²⁰ », il consent à la réalisation individuelle de soi par la relation sociale sans laquelle nul ne pourrait s'estimer, le regard ou l'affection ou la communication avec les autres étant la condition de l'amour et du souci de soi. Ainsi, au chapitre III, 5 (« Sur des vers de Virgile », p. 893), Montaigne écrit de l'amour qu'il le ramène au soin de sa personne, qu'il l'incite à se remettre aux études saines et sages pour « se rendre plus estimé et plus aimé, ôtant à [s]on esprit le désespoir de soi et de son usage en le raccointant à soi ». Seul le lien qui nous attache à autrui (ici le désir de lui plaire) peut nous rendre à nous-mêmes d'une manière valorisante²¹. Si l'on considère ce chapitre comme exposant, à partir de la relation érotique avec les femmes, un schéma de la relation sociale transposable dans d'autres domaines de la vie privée et publique, on ne peut donc présenter comme une alternative « être auprès de soi » ou « être auprès des autres »²², ni soutenir qu'on ne peut être soi qu'en se détachant des autres²³.

De la même manière, il semble difficile de présenter comme une obligation le choix entre le privé et le public, entre l'intérieur et l'extérieur etc. Montaigne est en effet clair sur ce point : « Qui ne vit aucunement à autrui ne vit guère à soi »²⁴. Thierry Gontier se montre embarrassé (p. 95) par cette déclaration –dont il ne tient

« la revendication d'une forme d'acédie » (chap. 5., « La sagesse de l'égoïsme », p. 299). Sur ce point, je me permets de renvoyer à la sous-partie (« La fin de l'autarcie et l'attachement du sujet au monde ») que je consacre à cette question dans *Scepticisme et inquiétude*, Paris, Hermann, 2019 p. 348 et suiv., en référence à l'analyse de l'acédie par Tristan Dagron dans *Pensées et cliniques de l'identité, Descartes, Cervantès, Montaigne*, Paris, Vrin, 2019 (chap. VII).

¹⁸ Contrairement à ce qui est écrit chap. 5 de *L'égoïsme vertueux*, p. 293 : « Si Montaigne critique souvent le stoïcisme, c'est parce que lui-même vise un type supérieur de stoïcisme. »

¹⁹ Voir p. 299 où T. Gontier soutient de manière étonnante (compte tenu de la conception du voyage présentée par Montaigne dans le chapitre III, 9 des *Essais*, et du récit qu'il en fait dans son *Journal de voyage*) que Montaigne « trouve le modèle d'une forme d'activité solitaire dans le voyage ».

²⁰ Montaigne, *Essais*, III, 3, p. 823.

²¹ Il nous semble donc inexact d'affirmer : « Vivre 'à autrui' ne veut donc certainement pas dire vivre *comme* ni même *pour* autrui, ou s'aimer dans une projection sociale de soi » (chap. 1, p. 96. C'est T. Gontier qui souligne).

²² Ce en quoi on ne saurait souscrire à cette déclaration de T. Gontier : « Montaigne fait l'expérience du rapport entre lui-même et autrui sur le mode non de la synthèse, mais de la disjonction : moi *ou* les autres, et non moi *et* les autres » (p. 97). *Idem* p. 21 de l'introduction où T. Gontier soutient que Montaigne prend conscience de l'impossible synthèse du privé et du public ou p. 315 du chap. 6 que « l'individu prime sur la collectivité ».

²³ Voir la déclaration de la p. 96 : « On ne peut être à soi qu'en se détachant des autres ».

²⁴ Montaigne, *Essais*, III, 10, p. 1007.

pas compte lorsqu'il écrit page 84 du chapitre I que « 'vivre selon soi' signifie avant tout 'vivre non selon autrui' »— à laquelle il confère plus loin (p. 102) le sens d'une exigence minimale, alors qu'« aucunement », selon nous renvoie à la modalité, et signifie « d'une manière ou d'une autre ». Cette déclaration peut être lue en conséquence comme primordiale, en ce qu'elle exprime que le moi ne peut se constituer et s'apprécier qu'à partir de la relation qu'il entretient avec les autres.

En conséquence, se faire consubstantiellement par son livre²⁵ signifie se constituer sous le regard d'autrui en se peignant pour autrui. Quelle qu'en soit la modalité (écrire, converser), l'adéquation à soi dans l'authenticité requiert la médiation d'un public. Comme l'a analysé André Tournon, les autres (Cannibales comme animaux) ne peuvent servir à révéler notre être authentique, par contraste avec une identité préalablement constituée²⁶, l'identité ne résidant pas dans « un quant à soi préservé des sollicitations extérieures » ou « publiques »²⁷. En effet, dans la mesure où, selon Montaigne, « il se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes que de nous à autrui »²⁸, il n'y a pas de moi à authentifier dans l'intériorité (posée comme plus accessible)²⁹. La métaphore célèbre des pensées qui « font le cheval échappé »³⁰ atteste au contraire que l'individu est incapable de recueillir ses pensées lorsqu'il rentre en lui-même. Pour qu'il puisse en tenir le registre, il faut qu'elles surgissent au-dehors. Ainsi, comme l'ont montré les travaux de Frédéric Brahami³¹, Montaigne inaugure ainsi une tradition, poursuivie par Hume, où l'esprit ne peut examiner ce qu'il pense qu'à partir de ce qui lui apparaît dans l'extériorité (et non à partir d'une exploration d'une intériorité préservée).

Toutefois, plutôt que d'inverser le propos (privilégier l'extériorisation de soi relativement à son exploration interne), mieux vaut se garder de lire les *Essais* de Montaigne à partir de disjonctions successives propres à une logique de l'opposition (privé/public, dedans/dehors, moi/autrui). Par exemple, pourquoi retenir à titre de solution à la crise socio-politique une plus grande proximité avec soi par une « conquête de la solitude », et *non* par le dévouement au public, comme le suggère T. Gontier dès l'introduction de son ouvrage (p. 40) ? N'est-il pas possible d'être à soi *et* d'être aux autres ? La pensée de Montaigne suit en effet davantage une logique de la contrariété : elle articule des contraires (moi et autrui, le public et le privé ...) qui ne sont pas contradictoires³², mais entrent en composition dans le cadre d'une pensée de la relation dont les pôles sont sous tension, au sein d'une dynamique conflictuelle³³.

²⁵ Voir Montaigne, *Essais*, II, 18, p. 665.

²⁶ A. Tournon (cité dans le chapitre 2, note 6, p. 110), *Routes par ailleurs. Le nouveau langage des Essais*, Paris, Honoré, Champion, 2006, p. 170 et suiv, que T. Gontier conteste au chapitre 2 (« Figures de l'altérité : animal et animalité »), page 110 : « Ce qui vaut pour le Cannibale vaut aussi pour les autres figures que nous avons citées, au sens où elles servent à révéler notre être authentique. »

²⁷ Ce qu'affirme pourtant Thierry Gontier, respectivement chap. 2, p. 140, et chap. 7, p. 376.

²⁸ *Essais*, II, 1, p. 337. Cf. III, 8, p. 964 : « Moi à cette heure et moi tantôt sommes bien deux ».

²⁹ Telle est la thèse soutenue p. 69 (chap. 1) : « Le sujet sur lequel Montaigne se proclame 'le plus savant homme qui vive' est une *intériorité* personnelle située hors de portée de la ratiocination. » (C'est moi qui souligne)

³⁰ Montaigne, *Essais*, I, 8 (« De Poisiveté »).

³¹ Voir par exemple « La généalogie du moi dans la philosophie de Hume », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/2 (tome 126), p. 169-190.

³² Note 99, p. 97 (chap. 1) : « Les deux pôles du privé et du public sont l'un et l'autre fondateurs de normes, mais de normes contradictoires ».

³³ Voir Sophie Peytavin, « Montaigne, une anthropologie de la relation », dans *Anthropologie sceptique et modernité*, dir. S. Giocanti, Lyon, ENS-éditions, 2022, p. 225-251.

5 Les vertus de la conflictualité (l'âgon)

La conflictualité est une donnée anthropologique irréductible, en ce qu'elle exprime l'ambivalence de notre désir qui nourrit amour et haine, vertus et vices³⁴. Mais elle constitue aussi une ressource. À cet égard, on ne peut que souscrire aux pages du chapitre 3 (« Apprendre des autres ») de l'ouvrage de T. Gontier sur l'*agôn* qui affirment que l'adversité « est une condition essentielle de l'exercice de ses propres facultés, la condition donc de l'être à soi-même » (p. 176).

Toutefois, si comme nous l'estimons, la conflictualité se trouve dans toutes les rencontres, privées et publiques, il en résulte que l'on ne peut plus transposer sur le plan socio-politique l'amitié exceptionnelle à cet égard –car fusionnelle– avec la Boétie (qui fait l'objet du chapitre 6), pour l'ériger en modèle de société. Ce serait plutôt le modèle de la relation érotique, telle qu'elle a été analysée dans le chapitre III, 5, qui pourrait être transposée aux relations sociales. L'atteste dans l'essai que Montaigne consacre à l'art de conférer (III, 8), la comparaison qu'il opère entre d'une part les conversations à la fois « querelleuses » et stimulantes entre les hommes et d'autre part les ébats sexuels avec les femmes qui s'épanouissent « dans les morsures et égratignures sanglantes »³⁵. T. Gontier ne prend pas en compte cette analogie, qui par un autre biais rappelle l'importance, sur laquelle il a insisté dans des chapitres antérieurs (voir notamment le chap. 2, p. 140), dans la philosophie de Montaigne, de l'attachement au corps propre. Cet attachement, qui supplante ce qu'est censée exprimer la conscience lorsqu'on torture un être humain et que la douleur emporte tout³⁶, apparaît cette fois dans la relation avec les autres corps, non dans l'épreuve de la souffrance physique intolérable, mais dans la quête d'une jouissance partagée.

Les échanges intellectuels propres aux discussions du chapitre III, 8 sont ainsi pensables dans les mêmes termes que le « commerce amoureux des corps » du chapitre III, 5. Dans les ébats amoureux, comme dans le débat d'idées, « l'agitation mordicante » (p. 892) que suscite la relation constitue une invitation au soin de soi, davantage à mon avis qu'une monstration de sa valeur au sens de la virilité guerrière³⁷. Cette relation érotique, qui pourrait constituer un modèle social, montre bien que l'attachement à soi-même dépend de l'attachement aux autres –et non qu'il y a une césure entre les deux, comme T. Gontier le déclare à la page 331 du chapitre 6– et qu'aucune relation humaine, ne fait l'économie du conflit qui anime tant les jeux érotiques que les joutes verbales. Et si Montaigne déclare au sujet de l'occasion de ces dernières, « je ne sens heurter rudement ma tête que par une autre

³⁴ Montaigne, *Essais*, III, 5, p. 881 : « Sans espérance et sans désir, nous n'allons plus qui vaille ». Sur cette ambivalence du désir, voir S. Giocanti, « Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne », in *Philosophiques*, revue de la Société de philosophie du Québec, Montréal, Vol. 38 n. 2- automne 2011, p. 523-541.

³⁵ Ce texte extrait de III, 8 (« De l'art de conférer »), p. 924, est cité par Gontier p. 364, chapitre 7. Cf. *Essais*, II, 31, p. 718, où Montaigne déclare : « Nie moi donc quelque chose, de par les dieux ! fit-il, afin que nous soyons deux ». Il s'agit bien dans la conversation d'être deux et non un, c'est-à-dire de faire société dans le désaccord.

³⁶ C'est l'argument sur lequel repose le chapitre II, 5 (« De la conscience ») qui condamne la torture parce qu'elle ne permet en rien de faire parler la conscience, mais seulement de mesurer la capacité (variable d'une personne à l'autre) du corps à supporter la douleur. Pour une lecture en un tout autre sens de ce chapitre II, 5 des *Essais*, voir les pages 258-259 du chap. 4 de l'ouvrage de T. Gontier.

³⁷ « Mon adversaire n'a d'autre rôle de que de manifester ma propre valeur », écrit T. Gontier chap. 7, p. 365.

tête³⁸ », c'est pour se forger une opinion par cette confrontation, suivant une méthode qui consiste à « frotter et limer notre cervelle contre celle d'autrui »³⁹.

Il ne s'agit donc pas, afin de ne pas verser dans l'opiniâtreté, d'assentir à tout, dans un vain désir de surmonter la conflictualité. Il s'agit de tirer parti de la conflictualité en apprenant à juger à partir de ce choc que produit notre opinion lorsqu'elle butte contre l'opinion d'autrui. Ce dernier n'a peut-être pas davantage que nous songé à ce qu'il dit, puisqu'il flotte également entre plusieurs avis, en raison de l'inconstance et inconsistance de sa pensée, de cette absence initiale d'accord individuel avec soi qui constitue la source ultime des conflits sociaux.

Ainsi, parce qu'au sein de l'anthropologie sceptique, nul individu ne détient de position initiale susceptible d'être rationnellement fondée en vérité, la confrontation des esprits devient indispensable, pour se doter de repères, fussent-ils révisables, la valeur de ces repères étant aussi bien individuelle que collective, puisqu'ils ne peuvent être reconnus comme tels en-dehors d'une communauté de sens. Dans la mesure où « nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole⁴⁰ », la « conférence » permet de réajuster nos pratiques, nos mœurs. Il convient donc, à partir de ce schéma à la fois érotique et agonistique, de réfléchir sur le modèle de société dans lequel les débats s'inscrivent, à partir de la lecture que le dernier chapitre de *L'égoïsme vertueux*, consacré à l'art de la discussion, propose.

6 L'art de débattre (conférer) modèle de société

En quoi la conception montaignienne du débat selon Montaigne, d'après T. Gontier, préfigurerait-elle une conception libérale de la société ?

Le but de la conférence serait non pas de trouver un terrain d'accord, mais de se faire valoir individuellement, « l'interlocuteur n'a[yant] d'autre valeur pour moi que de me révéler mes potentialités et de fortifier mon jugement » (p. 366). Ainsi, d'après T. Gontier, l'interlocuteur ne permettrait pas du tout d'envisager un décentrement de soi grâce aux autres (p. 375), ni une construction de soi par la médiation du public. La société étant conçue par Montaigne comme devant se construire à partir des individus considérés dans leur dimension présociale (p. 380), il présenterait une conception de la conversation inverse de celle de Norbert Elias, de Karl-Otto Apel ou d'Habermas –fondée sur une éthique de l'intersubjectivité visant le consensus comme dépassement des désaccords non seulement avec les autres, mais plus fondamentalement avec soi-même.

Plus étrange, en raison de la filiation historique établie par les travaux récents de Nicola Panichi⁴¹, la conception montaignienne de la conférence serait également en rupture avec celle de la conversation civile de Stefano Guazzo (voir p. 356 et suiv.), précisément, parce que cette dernière valoriserait le changement de point de vue, la capacité à se mettre à la place de l'autre pour constituer un jugement à partir de l'écoute des autres jugements. Montaigne ne déclare-t-il pas pourtant, d'une manière qui semble confirmer cette conception, que « la parole est pour moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute ⁴² » ? N'estime-t-il pas que nous prenons d'autant mieux conscience de la distance qui nous sépare d'autrui lorsque, par

³⁸ Montaigne, *Essais*, III, 8, p. 928.

³⁹ Montaigne, *Essais*, I, 26, p. 153.

⁴⁰ Montaigne, *Essais*, I, 9, p. 36.

⁴¹ Nicola Panichi, *La virtù eloquente. La « civil conversazione nel Rinascimento »*, Pise, edizioni della Normale, 2020.

⁴² Montaigne, *Essais*, III, 13, p. 1088.

l'imagination, nous nous mettons à sa place⁴³, et par là introduisons de la distance à l'égard de nous-mêmes et opérons un décentrement qui permet de se défamiliariser à l'égard de nos opinions (dont nous occultons toujours l'incertitude foncière) jusqu'à ce qu'elles nous paraissent étranges⁴⁴ ?

En l'absence de critère pour s'accorder sur la chose même, par quels moyens la raison peut-elle trouver quelque rectitude, si ce n'est par sa confrontation avec d'autres raisons qui se débattent également avec leur incertitude, et sont également en quête d'un accord qui procède de la communication sur la chose (de ce que l'on en dit) et non de la chose elle-même ? Certes, lorsqu'on rencontre un esprit boiteux, notre première réaction est de nous mettre en colère. Mais n'est-ce pas parce que nous ne sommes pas sûrs d'aller droit, parce que nous redoutons notre propre boiterie⁴⁵, que nous tentons pour gagner en certitude de nous appuyer sur la résistance d'autrui ? Plutôt que s'enfermer dans ses armes, il peut sembler préférable de tenir pour vrai ce qu'autrui peut également accepter comme tel, sur la base d'un échange de paroles qui visent la construction d'une opinion commune, au moyen de signes qui font l'objet d'une reconnaissance mutuelle.

Cette communauté de sens (faute d'une vérité que l'individu produirait lui-même en s'appuyant sur une raison, qui s'avère malléable⁴⁶), constituée par un étayage des opinions personnelles au moyen des opinions des autres, est bien l'objectif de la pratique sociale des conversations. Elle justifie le rapprochement entre la figure de l'ironiste libéral de R. Rorty et le sceptique⁴⁷, à partir d'un retour au langage ordinaire qui lutterait contre une privatisation du langage, en circulant entre plusieurs points de vue, en quête d'une intégration communautaire du sens⁴⁸. L'objectif est de favoriser l'émergence d'une perception commune du monde où le jeu des opinions, acceptées dans leur diversité, contribuerait au vivre ensemble.

On peut, il est vrai, juger cette position bien naïve. Jusqu'où est-il possible d'aller dans cet arrachement à soi-même qui, sans renvoyer à une pensée individuelle unifiée préconstituée, pourrait résister à une manière de penser propre au groupe auquel on appartient ? Le sceptique pratique un « pyrrhonisme de combat ⁴⁹ » qui le conduit à penser d'une manière blessante contre lui-même⁵⁰. Mais

⁴³ I, 37, p. 229 : « Je n'ai point cette erreur commune de juger d'un autre selon ce que je suis. (...) Pour n'être content, je ne laisse d'avouer sincèrement la continence des Feuillants et des Capucins, et de bien trouver l'air de leur train : *je m'insinue par l'imagination fort bien en leur place* ». Je souligne.

⁴⁴ Voir à ce sujet S. Giocanti, « L'art sceptique de l'étrangement dans les *Essais* de Montaigne », in *L'étrangement, Retour sur un thème de Carlo Ginzburg*, études réunies par Sandro Landi, *Essais*, Revue interdisciplinaire d'Humanités, École doctorale Montaigne-Humanités, Numéro Hors série-2013, Bordeaux, octobre 2013, p. 19-35.

⁴⁵ Voir Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 929.

⁴⁶ Voir II, 12, p. 565 où la raison est définie comme un « instrument de plomb et de cire allongeable, ployable et accommodable à tout biais et à toutes mesures ».

⁴⁷ Sur ce point, voir Olivier Tinland, « À quelles conditions un ironiste libéral est-il possible ? Scepticisme et politique selon Richard Rorty », dans *Anthropologie sceptique et modernité, op. cit.*, chap. 11, p. 173-188.

⁴⁸ Faisant diverger les deux figures, T. Gontier déclare au contraire, chap. 5, p. 285 : « La prudence de Montaigne renonce par avance à trouver une signification de l'action dans une communauté sociale de sens. »

⁴⁹ J'emprunte cette expression à André Tournon, « L'étrange semblable », BSAM de Juillet-Décembre 1992-Janv-Juin 1993, p. 258.

⁵⁰ Voir la déclaration de Carlo Ginzburg, dans « De près, de loi », entretien publié dans *Un seul témoin*, Paris, Bayard éditions, 2007, p. 93 : « C'est une idée horrible et déplaisante, mais je crois qu'au fond, penser, c'est toujours penser des choses déplaisantes ; penser implique la possibilité de penser les choses qui nous blessent ».

parvient-il pour autant à faire évoluer son discours, alors qu'il est toujours relatif à un point de vue situé mettant en œuvre le langage de sa communauté d'appartenance ?

Ce questionnement concernant l'articulation entre intérêt particulier et intérêt général, en tant qu'il se pose surtout dans les régimes démocratiques, peut sembler anachronique. Mais on est en droit de réinvestir les ouvrages du passé à partir d'enjeux contemporains, ne serait-ce que pour établir des filiations conceptuelles, comme se propose de le faire T. Gontier⁵¹, de manière audacieuse, tout au long de son ouvrage, en mettant à l'épreuve son hypothèse d'un Montaigne libéral.

S'il n'y avait aucun sens, à la suite de Léo Strauss, à présenter Montaigne comme un républicain (au sens moderne) masqué⁵², on pourrait également refuser de lui accorder une place au sein des discussions sur la place de l'homme dans la société, telles qu'elles se posent au sein des républiques modernes.

T. Gontier s'y autorise pourtant, et à bon droit, lorsqu'il éclaire la thèse du libéralisme de Montaigne au moyen d'une citation de Tocqueville où ce dernier se demande comment, dans la République américaine naissante, on peut « faire entrer l'intérêt particulier dans l'intérêt général⁵³ ». Il y a en effet une certaine pertinence à penser qu'il ne peut y avoir de paix entre citoyens sans un accord minimal sur les principes fondamentaux d'un vivre ensemble et sur les intérêts communs poursuivis, qui, pour être reconnus comme tels, supposent l'intégration effective des composantes sociales.

Certes, tous les régimes politiques ne permettent pas à tous de prendre part à la discussion. Mais, même pour ceux qui l'autorisent, on a toujours affaire à des représentations socialement instituées, si bien qu'il faut toujours s'efforcer d'élargir la clôture dans laquelle se trouvent prises les opinions débattues, pour y intégrer d'autres manières de voir le monde dans lequel on vit.

Ce en quoi le scepticisme de Montaigne, d'une certaine manière, peut aider à concevoir le débat dans les démocraties modernes, mais peut-être moins avec Jürgen Habermas, dont l'éthique de la discussion repose sur une confiance en une rationalité universelle susceptible d'accorder les esprits⁵⁴, qu'à partir d'une méfiance à l'égard de l'universalité de la raison (qui a une histoire, qui est instituée à partir des coutumes...), telle qu'elle s'exprime dans les œuvres de Pierre Bourdieu⁵⁵ ou de Cornelius Castoriadis⁵⁶, théoriciens au demeurant très éloignés de la pensée libérale.

⁵¹ Voir la note 48 de l'introduction (p. 27) : « Cet anachronisme se justifie selon nous dès lors que nous voulons étudier les *Essais* par rapport à la généalogie conceptuelle qu'ils initient ».

⁵² Voir la critique de la lecture straussienne de Montaigne de T. Gontier, p. 18-20 de l'introduction et la note 61 du chap. 6, p. 339.

⁵³ Introduction, p. 31.

⁵⁴ Voir par exemple d'Habermas, *Morale et communication*, chap. 3 « Note programmatique pour fonder en raison une éthique de la discussion », Paris, Champs, essais, 1999, p. 87-114.

⁵⁵ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, éditions du Seuil, 1997, p. 96-100.

⁵⁶ Cornelius Castoriadis, *Carrefours du labyrinthe*, 3, « le monde morcelé », Paris, éditions du Seuil, 1990, p. 85-86 (« Individu, société, rationalité, histoire ») ; *Carrefours du labyrinthe*, 5, « Faits et à faire », « Passion et connaissance », Paris, éditions du Seuil, 1997, p. 166.