

## UN EGOÏSME VERTUEUX OU UNE CONSCIENCE DES LIMITES ?

**Joan Lluís Llinàs Begon**

Universidad de las Islas Baleares

E-mail: [jlluis.llinas@uib.es](mailto:jlluis.llinas@uib.es)

1

Le livre de Thierry Gontier *L'égoïsme vertueux* (Paris, Le Belles Lettres, 2023) peut être lu de deux manières différentes mais complémentaires. Tout d'abord, suivant l'objectif déclaré de son auteur, comme une défense de Montaigne en tant que libéral, situant sa position particulière aux prémices de ce que deviendra le libéralisme moderne. En ce sens, la lecture de Montaigne par Gontier s'inscrit dans le cadre des lectures "politiques" des *Essais*. Comme le souligne l'auteur dans son introduction, cette voie n'est pas nouvelle. Géralde Nakam avait déjà mis l'accent sur l'importance du contexte socio-politique pour la compréhension des *Essais*,<sup>1</sup> et de nombreux autres auteurs, comme Schaefer, Fontana, Dionne, Quint ou Desan ont souligné, sous des angles divers, le caractère politique des *Essais*.<sup>2</sup> C'est, en revanche, prétendre donner à Montaigne un rôle de premier plan dans l'histoire du libéralisme. À la question de savoir si Montaigne est un républicain, défenseur de l'humanisme civique, ou plutôt un libéral, défenseur des libertés individuelles, la réponse de Thierry Gontier est d'emblée claire : Montaigne a joué un rôle fondamental dans la constitution du libéralisme (p. 31), et les *Essais* déploieraient une proposition de réforme des mœurs qui impliquerait l'invention par Montaigne de l'ethos de la modernité (p. 41-43). Face à la négligence historique de la figure de Montaigne pour comprendre la configuration du libéralisme, Gontier entreprend de revendiquer les *Essais* comme un texte dans lequel on trouve les fondements de ce qui deviendra le libéralisme moderne, un libéralisme éthique qui précède le déploiement du libéralisme politique. Tout au long de l'ouvrage, Gontier développe une série d'arguments qui donnent de la solidité à sa thèse, en s'appuyant largement sur différents fragments des *Essais*.

Mais, en deuxième lieu, ces approches de Montaigne à partir d'un champ de réflexion spécifique vont plus loin, puisqu'elles impliquent une révision de l'ensemble des *Essais*, soit pour les rendre cohérents avec le point de vue adopté, soit pour les réinterpréter à la lumière de cette position initiale. Ainsi, le lecteur peut en venir à comprendre les *Essais* comme une œuvre essentiellement politique, ou du moins à considérer cette lecture politique comme l'axe à partir duquel s'articule une interprétation de la pensée de Montaigne. Cela n'est pas nouveau et, d'une certaine manière, c'est inévitable. Comme le dit Richard Sayce dans l'introduction de sa monographie sur Montaigne, il est difficile de faire dire à

---

<sup>1</sup> Géralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Nizet, 1984.

<sup>2</sup> David Shaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1990; Biancamaria Fontana, *Biancamaria Fontana, Montaigne's Politics. Authority and Governance in the Essays*, Princeton, Princeton University Press, 2008; Valérie Dionne, *Montaigne, écrivain de la conciliation*, Paris, Classiques Garnier, 2014; David Quint, *Montaigne and the Quality of Mercy: Ethical and Political Themes in the Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1998; Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014.

Montaigne quelque chose qu'il n'a pas dit lui-même dans les *Essais*.<sup>3</sup> La particularité d'une œuvre écrite sur plusieurs années et dans laquelle les points de vue sont multipliés conduit à l'apparition dans les *Essais* de positions très différentes, voire contradictoires, sur un même sujet. Il est donc logique que, dans la recherche de notre interprétation de Montaigne, nous soyons tentés, une fois que nous avons une conviction plus ou moins argumentée de ce que sont les *Essais*, de mettre en évidence dans le texte les passages qui reflètent le mieux l'interprétation que nous voulons défendre. Bien entendu, si l'on est rigoureux, il faudra prendre en compte d'autres fragments du texte qui nous sont moins favorables, soit pour les minimiser, soit pour les réinterpréter. Mais il s'agit de clarifier la pensée de Montaigne, que ce soit dans sa totalité ou dans un aspect particulier, et pour cela il faut découvrir les idées directrices qui se manifestent (et parfois se cachent) dans le désordre apparent des *Essais*. C'est ce que nous, chercheurs, faisons plus ou moins bien avec la plupart des philosophes. Leur grandeur se mesure, entre autres, à leur capacité à générer de nouvelles interprétations. Mais dans le cas de Montaigne, il semble que nous trouvions un cas extrême. On peut, par exemple, et selon les parties des *Essais* que l'on met en avant, soutenir que Montaigne était soit un fervent catholique, soit un athée avant la lettre. Cette grande diversité s'explique peut-être par le fait que des contradictions semblent être présentes dans le texte même des *Essais*. Et si certaines d'entre elles s'expliquent par les différentes éditions de 1580 à 1595,<sup>4</sup> d'autres appartiennent à la même édition, et apparaissent même dans le même chapitre. Montaigne parle de presque tout et dit presque tout. La tentation est donc grande de lui faire dire ce que l'on voudrait qu'il dise à partir d'une sélection de citations *ad hoc*.<sup>5</sup> Mais on ne peut éviter de s'appropriier Montaigne, et on peut présenter Montaigne d'un point de vue particulier, à condition de ne pas essayer de réduire les *Essais* à ce point de vue. Il n'est peut-être pas possible de dresser un tableau complet de Montaigne, et nous devons toujours l'aborder à partir d'une partie. La question à élucider est de savoir si cette approche reflète un tout.

En d'autres termes, lorsque nous disons, par exemple, que Montaigne est un stoïcien, nous suggérons que l'ensemble des *Essais* peut être considéré comme une œuvre stoïcienne. Et lorsque l'on aborde une telle œuvre sous l'angle de l'épistémologie, de l'éducation ou de la politique, on semble inviter le lecteur à lire les *Essais* dans une clé épistémologique, éducative ou politique. Ainsi, *L'égoïsme vertueux* invite le lecteur à réfléchir à deux questions, liées mais non identiques : 1. est-il exact de dire que Montaigne est un libéral ; 2. est-il exact de lire les *Essais* principalement à partir de leur considération comme une œuvre libérale ?

2

En ce qui concerne la première question, le livre offre suffisamment d'arguments pour suggérer que c'est le cas. Pour développer et démontrer sa thèse, Thierry Gontier procède en deux temps. Dans une première partie, il tente de montrer que le libéralisme éthique est lié au projet même de la peinture de soi. La réforme des institutions sociales et politiques est une étape après la réforme de l'ethos de l'individu. Cette réforme se déploie dans l'égotisme et l'égoïsme qui articulent le

---

<sup>3</sup> Richard A. Sayce, *The Essays of Montaigne. A critical exploration*, London, Weidenfeld, 1972.

<sup>4</sup> Les éditions critiques des *Essais* distinguent trois couches, désignées par les lettres A, B et C. La couche A correspond à la première édition des *Essais* de 1580 et aux modifications des éditions de 1582 et 1587 ; la couche B correspond à l'édition de 1588 ; la couche C à la copie de Bordeaux et à l'édition posthume de 1595.

<sup>5</sup> Jean-Yves Pouilloux, *Lire les Essais de Montaigne*, Paris, François Maspéro, 1969, nous met en garde contre cette tentation.

projet d'écriture des *Essais* (chap. 1), se spécifie dans le contraste avec l'autre (chap. 2), et se développe dans le processus de formation de soi à travers les expériences et la confrontation avec "ce qui n'est pas à moi" (chap. 3). La seconde partie, en revanche, tente de montrer comment cet égoïsme se déploie dans le monde : à partir de la tension entre le public et le privé, de l'attitude sceptique et de la proposition de nouvelles formes, dérivées de l'égoïsme, d'être en société, telles que l'amitié et la conversation.

Deux concepts, unis tout au long du livre de Gontier, sont les articulateurs de ce parcours : l'individu et la liberté. L'une des raisons de défendre le libéralisme de Montaigne est qu'on y trouve une défense de l'individualisme. L'individualisme se caractérise par le fait qu'il fait passer l'individu avant le tout social.<sup>6</sup> Gontier soutient efficacement que l'individualisme présent dans les *Essais* est à l'origine du libéralisme moderne, et le livre contient de nombreuses allusions et comparaisons avec des auteurs postérieurs ou contemporains.<sup>7</sup> Cependant, même si l'individualisme ainsi compris est un phénomène moderne, nous pouvons retracer les origines de cette idée avant les *Essais*, une traçabilité qui sera utile pour nuancer et éventuellement compléter l'excellente approche de Gontier, et qui nous permettra peut-être aussi de mieux comprendre comment le "libéralisme" de Montaigne a été géré.<sup>8</sup>

Ce tracé pourrait bien commencer avec Socrate et son appropriation de la devise delphique "connais-toi toi-même". Cette devise pourrait bien inaugurer l'appel au regard intérieur, à la recherche de sa propre singularité. C'est peut-être l'une des raisons de la sympathie de Montaigne pour Socrate. Rappelons toutefois que le "moi" socratique renvoie au *nous*, c'est-à-dire à quelque chose d'impersonnel et d'éloigné de tout trait d'individualité. En ce sens, Socrate ne se démarque pas du reste de la philosophie de son temps, même si sa démarche ouvre la porte à des interprétations ultérieures dans un autre sens.

Plus que chez Socrate, nous trouvons dans le christianisme la base du développement d'un individualisme tel que celui de Montaigne. Rappelons que deux éléments fondamentaux du christianisme, qui ouvrent la porte à la considération de la personne individuelle, sont une conception personnelle de la divinité et une conception de l'être humain comme image de Dieu. Ainsi, les êtres humains sont des personnes, c'est-à-dire des hypostases ("ce qui est réellement"), et en tant que réalités hypostatiques, chaque être humain est une réalité authentique - et non une simple apparence. Cela implique que l'*ousia* se réfère non seulement à ce qui est commun à tous les êtres humains, mais aussi aux aspects individualisants (*idiótetes, idiómata, idiazónta*). Contrairement à la position platonicienne, qui considère plutôt l'âme en moi (et qui peut éventuellement avoir été logée dans d'autres corps) et non mon âme (qui inclurait des particularités individuelles),<sup>9</sup> le christianisme proclame le salut individuel et, par conséquent, défend la résurrection des corps. Que tout être humain soit une personne implique que tout être humain soit pleinement réel, et que l'homme soit *Imago Dei* implique qu'il soit ce qu'il est digne d'être, et donc

---

<sup>6</sup> Cf. L. Dumont. *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza. Madrid 1987. pp. 277-8.

<sup>7</sup> Par exemple, avec Descartes, Hobbes, Bacon, ou avec Emerson, Berlin, Rawls ou Nagel.

<sup>8</sup> Outre le Dumont précité, je suis ici l'approche de Vicente Sanfélix, dans le séminaire donné à l'ICS de l'Université de Navarre le 25 octobre 2022 sous le titre "Descartes et l'individualisme moderne", dans le cadre du premier séminaire de recherche de l'EMAP.

<sup>9</sup> Voir J.P. Vernant, *Sobre el individuo*. Paidós. Barcelona. 1990.

subsistant. Mais, et c'est là l'important, il est réel et subsistant dans son idiosyncrasie.<sup>10</sup>

Cependant, ce discours chrétien, qui loue l'individu et souligne sa dignité, est nuancé par un autre discours, également issu du christianisme, caractérisé par l'importance de la communauté des fidèles et par la mise en évidence de la condition misérable de l'être humain, incapable de se réaliser par ses propres forces. À l'individu singulier qui est aimé de Dieu et qui cherche à dialoguer avec Lui, s'oppose une communauté dont cet individu est redevable, répondant ainsi au précepte "aimer son prochain comme soi-même". Le dialogue avec Dieu donne à l'être humain sa dignité, mais il ne faut pas oublier qu'il lui fait aussi prendre conscience de sa petitesse et de sa faiblesse. L'homme est digne, oui, c'est une personne, mais c'est aussi un être misérable, qui a besoin de Dieu, car par lui-même il n'est rien.<sup>11</sup>

Dans ce contexte, l'humanisme est en quelque sorte une réaction à ce discours de la misère de l'homme et une tentative de mettre en valeur sa dignité. Mais ce qui est propre à l'humanisme - du moins sa principale contribution à la conception moderne de l'individu - n'est pas tant la défense de la dignité de l'homme (dont le principal représentant serait Pic de la Mirandole) - car on trouve aussi parmi les humanistes des visions pessimistes de l'être humain (comme Machiavel) - que la défense de la liberté de l'être humain, qui consiste en un être qui se construit lui-même. Je pense que le concept d'*homo faber*<sup>12</sup> peut être utile pour comprendre cela : en tant qu'êtres libres, nous sommes des acteurs, et nous nous réalisons à travers nos actions. Et ce faisant, nous transformons le monde. Nous devenons ainsi des architectes, et nous nous rapprochons de Dieu en accomplissant une tâche divine (rappelons que Dieu est souvent conçu comme l'architecte du monde),<sup>13</sup> peut-être même en le remplaçant, en se passant de lui. Telle semble être la dynamique moderne, qui consiste à intervenir de plus en plus intensément et profondément dans la nature, en générant un monde "à notre image et à notre ressemblance".

L'humanisme reflète donc déjà le problème de l'individu moderne, qui est, à mon avis - et je crois que l'approche de Montaigne par Gontier est correcte - le problème politique, c'est-à-dire le problème de l'intégration de l'individu dans la communauté. Nous trouvons un exemple de ce problème chez Machiavel.<sup>14</sup> C'est un penseur atypique si on le situe dans l'humanisme, parce qu'il se trouve à la croisée des chemins : il reprend une tradition (romaine, et dans un certain sens aussi grecque), et tente de la repenser dans un nouveau contexte, celui de Florence au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Cette tentative donne naissance à une pensée complexe et parfois, du moins en apparence, contradictoire, dont les différents aspects ont été

---

<sup>10</sup> Cette dignification de l'individu apparaît clairement dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, In IV libros sententiarum, lorsqu'il préfère le terme de *persona* appliqué à l'être humain à celui d'*hypostase*, car ce dernier n'implique pas de distinction, contrairement au premier, qui inclut la raison de la distinction qui appartient à la dignité. Par conséquent, Dieu veut l'être humain pour lui-même, dans sa dignité, et non comme un simple moyen de perpétuer l'espèce (d.20, q. 1, a.1, ad. 3).

<sup>11</sup> Le *De Miseria Humanae Conditionis*, rédigé par Innocent III avant qu'il ne devienne pape, est un exemple de ce type de discours qui s'est imposé au Moyen-Âge.

<sup>12</sup> Sur ce sujet, voir Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.

<sup>13</sup> Par exemple, dans l'"Apologie de Raymond Sebon" (II, 12, 446A). Les références aux *Essais* sont faites par l'édition suivante : Michel de Montaigne, *Essais* (édition réalisée à partir de l'exemplaire de Bordeaux), éd. P. Villey, sous la direction et avec une préface de V. L. Saulnier, Paris, PUF, 1924, rééd. augmentée 2004.

<sup>14</sup> Sur cette question, voir J.L. Llinàs, "Machiavelli at a crossroads. The birth of modern thinking", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 2012, 39, 415-429.

repris par quelques-uns des grands penseurs du XVII<sup>e</sup> siècle, donnant lieu à des conceptions très différentes de la place de l'individu par rapport à l'État. C'est-à-dire que, appliqué à la politique, d'une part, il faut un État fort sans lequel l'épanouissement des individus qui le composent ne serait pas possible ; d'autre part, c'est chaque personne qui est maîtresse de sa propre morale et qui, par son action libre, génère une dynamique particulière dans les événements politiques. La réflexion moderne sur la politique consiste à donner à l'individu un rôle central, sans que Machiavel veuille dire que la croissance et l'ordre de l'État doivent être mis de côté. En ce sens, Machiavel tente de repenser la conception de l'État gréco-romain en y incorporant les éléments qu'il avait détectés dans les temps nouveaux, le principal étant l'individu qui agit dans le monde en luttant contre la fortune et qui a besoin d'un nouvel ordre moral pour ce faire, se plaçant ainsi en dehors du modèle offert par la philosophie de son temps. La tentative de Machiavel peut être reformulée comme suit (de manière quelque peu anachronique) : réconcilier le libéralisme et le républicanisme. Cette tentative tombe à l'eau et, à partir du succès du Prince par rapport aux *Discours sur la première décade* de Tite-Live, on peut affirmer que le pôle de l'individu triomphe.

Comment situer Montaigne sur cette base ? Il semble clair, en accord avec la thèse de Thierry Gontier, que Montaigne est attaché à l'individualité et à la liberté de l'individu, mais en même temps il semble tenir un discours plus proche de la *miseria hominis* que de la *dignitas hominis*. Il est éloigné de l'humanisme en termes de dignité de l'homme et, comme le souligne Gontier, de la version politique d'une partie de cet humanisme, l'humanisme dit civique, une forme de républicanisme, mais proche en termes de défense de la liberté individuelle et de la capacité à gérer sa propre vie.

Mais on retrouve aussi chez Montaigne la tension chrétienne entre l'individuel et le communautaire. Le christianisme autorise l'épanouissement individuel, mais pas l'égoïsme, car la vie des autres a autant de valeur que la mienne, et je dois autant aux autres qu'à moi-même. Appliqué à la politique, c'est la tension entre le développement individuel et le bien-être social. Et à ce stade, il n'est pas facile de placer Montaigne à un extrême sans être "contaminé" par l'autre.

3.

La difficulté tient à la seconde lecture de *L'égoïsme vertueux* que nous avons proposée au début. Lorsque l'on tente de relire les *Essais* avec le regard d'un Montaigne libéral, des questions se posent qui méritent d'être nuancées ou développées. Examinons-en trois.

L'un des axes sur lesquels repose la défense du Montaigne libéral est celui de l'intérieur-extérieur. Gontier tente de montrer que tout part de l'individu et que l'extérieur est subsidiaire et souvent à protéger. Cet intérieur est individuel et nous ne retrouvons pas en nous le genre humain. Cependant, nous pouvons nuancer deux points. D'abord, Gontier lui-même affirme que l'altérité cache une véritable communauté de nature (p. 111), et qu'elle masque une identité plus profonde de conditions (p. 112). Cette communauté profonde peut nous amener à penser que l'individu n'est pas complètement séparé de l'autre, et que le rapport à l'autre n'est pas simplement un rapport d'opposition. Si l'autre est un miroir, c'est parce que nous partageons quelque chose, et même si chaque individu est unique et que nous ne trouvons pas en lui l'essence de l'humanité, le fait de partager la même condition humaine rend la communication possible et donne un sens à l'intérêt porté à

l'autre.<sup>15</sup> Certes, le mouvement, comme Emerson l'a déjà souligné, se fait de l'intérieur vers l'extérieur (p. 103-104), c'est-à-dire que nous devons d'abord savoir ce que nous nous devons à nous-mêmes avant de savoir quels sont nos devoirs envers les autres (p. 99-100). Or, pour déterminer ses devoirs envers lui-même, pour réaliser l'appropriation du soi (p. 139), l'être humain a besoin de l'extérieur, il a besoin d'expériences, il a besoin de l'autre. Le moi se configure à partir de l'autre, et toute expérience sert à nous connaître et à nous former. Je possède mon idiosyncrasie, mais elle n'est pas absolument différente de ce que je ne suis pas, dans la mesure où je me vois et me conforme dans le miroir qu'est l'autre<sup>16</sup>.

Deuxièmement, il est frappant de constater que la relation de "l'autre" n'inclut pas les membres de la société dans laquelle vit Montaigne. Le voisin, le serviteur, le gentilhomme, le magistrat, la femme, le père, le roi, sont autant d'autres qui ne sont pas nous, mais qui ne sont pas mentionnés comme des figures de l'altérité. S'ils ne sont pas des figures de l'altérité, que sont-ils ? Le pôle "moi-autre" n'est pas aussi délimité qu'il y paraît, et l'extérieur fait irruption et se mêle à l'intérieur. D'une certaine manière, tout fait partie du moi, car la détermination même de ce qui n'est pas à moi est incluse dans ce que je me considère comme étant. La différence entre les cannibales et les animaux, d'une part, et les expériences de l'autre dans mon environnement social, d'autre part, est que, dans le premier cas, il ne s'agit pas d'expériences quotidiennes, mais d'expériences possibles, parfois imaginées, et situées en dehors de notre société. Dans le second cas, la société dans laquelle je suis et qui m'apparaît comme quelque chose d'autre que moi-même est cependant quelque chose qui fait partie de moi, avec laquelle j'interagis constamment. Ainsi, je peux occuper différents espaces dans la société dans laquelle je suis, mais je peux difficilement me placer parmi les cannibales et je ne peux en aucun cas devenir une autre espèce animale. Comme il l'affirme dans les *Essais*, "Le maire et Montaigne ont toujours été deux d'une nette séparation" (III, 10, 1012B). Cette affirmation souligne la distinction entre le rôle social et le moi privé, et est en accord avec le début de "Du repentir" dans lequel Montaigne déclare :

Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particulière et étrangère, moi d'abord par mon moi universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poète ou jurisconsulte (III, 2, 805C).

Cela ne signifie pas pour autant que, dans l'exercice d'un rôle, celui-ci ne soit pas exercé en fonction de la manière d'être de l'acteur. Montaigne consacre un espace dans les *Essais* à expliquer comment il exerce ses rôles sociaux, que ce soit en tant que maire ou en tant que conseiller. Et cette performance est imprégnée de son moi privé, qui ne peut - et ne doit - pas être entièrement éliminé lorsqu'il est exposé publiquement. Montaigne, en tant que maire ou conseiller, n'est pas identique à n'importe quel autre maire ou conseiller. Ce mélange de privé et de public reflète la complexité de la relation extérieur-intérieur.

Troisièmement, cette complexité se manifeste dans le processus éducatif. Dans un chapitre très suggestif, Gontier présente une série d'idées éducatives de Montaigne autour d'un point central, la critique de la doctrine. Cette critique

---

<sup>15</sup> C'est le cas des Amérindiens, mais il en va de même pour les animaux. L'intérêt réside ici dans le partage d'une même condition d'être vivant, qui nous rend égaux, et qui permet d'appliquer la formule "à effets semblables, causes semblables" (p. 129).

<sup>16</sup> Merleau-Ponty a déjà souligné que la division stoïcienne entre l'interne et l'externe ne se produit pas chez Montaigne, car nous rencontrons toujours des cas où une telle division n'est pas possible, où nous nous mêlons au monde. Cf. M. Merleau-Ponty, «Reading Montaigne», in : Signes, trad. C. Martinez et G. Oliver, Barcelone, Seix Barral, 1960, pp. 247-261.

impliquerait le rejet de toute autorité et la défense de l'autonomie et de la liberté de son propre jugement. La critique de Montaigne inclurait non seulement les scientifiques péripatéticiens mais aussi les philologues humanistes, et tout ce qui vient de l'extérieur aurait pour seule fonction de servir de contraste à son propre jugement. Dans cette approche du discours anti-autoritaire, Thierry Gontier remarque que chez Montaigne il n'y a pas d'assimilation, mais régurgitation (p. 165). Ainsi, l'un des points clés de la proposition éducative de Montaigne consisterait à éviter l'imprégnation (p. 169), et de cette manière les emprunts à d'autres auteurs, si fréquents dans les *Essais*, n'auraient, pour Gontier, d'autre fonction que de prendre la mesure de mon propre jugement, mais non de le former ou de le changer (p. 174).

Cette vision de l'éducation sert sans aucun doute à renforcer l'idée d'un Montaigne libéral. En particulier, l'anti-autoritarisme est l'une des pierres angulaires de l'individualisme libéral moderne. Mais encore une fois, il est important de nuancer certaines questions, car nous sommes à nouveau confrontés au problème de la relation extérieur-intérieur. Comme le présente Gontier, il faut convenir qu'il n'y a pas d'imprégnation et, en ce sens, il ne faut pas attribuer Montaigne à l'humanisme. Mais entre l'assimilation et la régurgitation, il y a des points intermédiaires. L'image de la digestion dans "De l'institution des enfants" (I, 26, 151) est à la fois une critique de la régurgitation et une nouvelle proposition alternative, que nous ne devrions peut-être pas appeler assimilation mais appropriation. Il ne s'agit pas tant de répéter la leçon que de la faire sienne, mais ce "faire sienne" ne signifie pas simplement incorporer quelque chose de l'extérieur et le vivre comme sien, mais, suivant l'image digestive, le transformer en quelque chose de nouveau, qui est quelque chose de nôtre (et qui n'est plus le même). Montaigne affirme dans "De l'institution des enfants" qu'on nous apprend à vivre quand la vie est déjà passée, et explique que la leçon d'Aristote sur la tempérance est abordée quand les enfants ont déjà passé la variole (I, 26, 163). La philosophie, discipline centrale dans la proposition éducative de Montaigne, ne se présente plus comme une véritable doctrine à apprendre, mais comme un ensemble d'opinions sur la manière dont nous devons mener notre vie, qui nous sont offertes comme un matériau de réflexion et éventuellement d'appropriation. Mais il est différent de parler d'un jugement déjà formé que d'un jugement qui commence à se former. Dans le premier cas, tout le matériel extérieur sert de mesure ; dans le second, le matériel extérieur (des livres à l'expérience quotidienne, avec une place centrale pour le discours philosophique) est indispensable à la formation du jugement, car sans contenu il ne peut s'exercer. La doctrine, en ce sens, est l'une des choses fournies à l'étudiant pour former son jugement, pour l'entraîner. Mais cette formation n'implique pas nécessairement l'élimination de l'appropriation. Ce que nous pensons ne vient pas de nulle part, tout est dit ("nous ne faisons rien d'autre que de nous gloser les uns les autres", III, 13, 1069) et, par conséquent, peu importe que ce soit Platon ou moi qui le disions, si nous pensons la même chose (I, 26, 152).

Ainsi, dans le processus éducatif, l'accent ne doit pas être mis sur le contenu mais sur l'exercice de son propre jugement. Mais la formation (l'entraînement) de ce jugement a besoin d'un certain contenu et, finalement, une partie de celui-ci peut faire partie de nous, mais pas simplement en tant qu'assimilé mais en tant que transformé. C'est ce qui se passe avec les emprunts si fréquents dans une œuvre qui se veut consubstantielle à son auteur. Le fait qu'il y ait trois types d'emprunts différents (citations, allégations et emprunts cachés) indique un degré d'appropriation différent, depuis celui qui est présenté comme très étranger jusqu'à celui qui est intégré au discours comme s'il était le sien. Il semble donc exagéré de dire que les emprunts ne servent pas à former ou à rectifier le jugement, car le

jugement se forme continuellement à partir d'expériences en cours et, dans sa souveraineté, se transforme, s'approprie et rectifie si nécessaire.

Il n'est donc pas si évident que, dans l'alternative entre Érasme et Platon, Montaigne parie sur Platon et que sa position soit proche d'un innéisme pédagogique (p. 177). Dans une déclaration brutale, Montaigne semble affirmer quelque chose de similaire, à savoir qu'il existe des natures qui ne sont pas aptes à être éduquées, comme il le dit :

Si le disciple se trouve être d'une condition si différente qu'il préfère écouter une fable au récit d'un beau voyage ou à quelques sages paroles quand il les entend ; qu'au son du tambour qui arme la jeune ardeur de ses compagnons, il s'égaré vers un autre qui l'appelle à des jeux de jonglerie ; qui, par son désir, ne trouve pas plus agréable et plus doux de revenir poussiéreux et victorieux d'un combat que du fronton ou de la danse avec le prix de cet exercice, alors je ne vois pas d'autre remède que son précepteur l'étrangle, s'il n'y a pas de témoin, ou bien qu'il le place comme pâtissier dans quelque ville riche, même s'il est fils de duc, suivant le précepte de Platon qui veut qu'on place les fils non selon les capacités de leur père, mais selon les capacités de leur âme. (I, 26, 162-163)

Mais dans un passage antérieur, les choses ne sont pas aussi claires. Montaigne affirme que la plus grande difficulté des hommes consiste à former et éduquer les enfants (I, 26, 149), et poursuit :

Ils montrent si obscurément et si légèrement leurs inclinations en ce premier âge, et sont les promesses si incertaines et si fausses, qu'il est difficile d'établir un jugement sain. Voyez Cimon, Thémistocle et bien d'autres, combien ils se sont contredits. Les petits ours, les chiens, montrent leurs penchants naturels ; mais les hommes, en se jetant irrémisiblement dans les habitudes, les opinions et les règles, se transforment ou se déguisent facilement (I, 26, 149 ; 184).

Dans ce passage, nous voyons comment Montaigne traite la "dispute" entre Platon et Érasme concernant la possibilité de modifier la nature humaine.<sup>17</sup> Platon considère que chaque individu naît avec certaines propensions que l'éducation doit développer selon les cas. Chacun doit prendre sa place, et l'éducation doit valoriser ce qui est déjà donné par la nature de chaque individu. Érasme, quant à lui, considère que chaque homme possède à la naissance une ductilité qui donne un sens à une tâche éducative qui l'amène à se développer en tant qu'homme de bien. Montaigne reproche à Platon de donner trop d'importance aux prévisions, pensant sans doute à la coutume de son époque de faire des prédictions astrologiques dès la naissance. Mais il n'est pas pour autant d'accord avec Érasme, car Montaigne ne remet pas en cause l'existence de propensions naturelles et ne croit pas non plus que l'éducation puisse tout faire. La conclusion de Montaigne, qui consiste à orienter l'enfant vers les choses les meilleures et les plus profitables, apparaît comme une issue à l'impossibilité de déceler dès le départ les inclinations individuelles, qui, comme le soutenait Platon, existent bel et bien. Mais il s'agit d'une solution qui présuppose la possibilité d'améliorer l'être humain, comme le dit Érasme, "cependant, il ne suffit pas que notre institution ne nous gêne pas, il faut qu'elle nous rende meilleurs" (I, 25, 139a). En tout état de cause, si l'éducation proposée par Montaigne s'adresse à

---

<sup>17</sup> Pour un développement de cette question, voir Foglia, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris, Classiques Garnier, 2011, pp. 229ss. ; Montaigne, *De l'institution des enfants*, Commentaire de Joan Lluís Llinàs, trad. de Philippe Dessommes, Paris, Garnier, 2023, pp. 103-107 ; J.L. Llinàs, "La educación en los *Ensayos*", en *Guia Comares de Montaigne*, Ed. J.L. Llinàs, Granada, Comares, 2019, pp. 211-213.

une personne précise dans une situation précise (le fils de la comtesse de Gurson), l'enseignement du meilleur et du plus profitable, qui implique d'apprendre à exercer son jugement, dépasse un individu précis et est potentiellement ouvert à tous les humains, car ils partagent tous la condition humaine.

En définitive, Thierry Gontier a raison, à mon sens, de qualifier l'éducation proposée par Montaigne d'éducation libérale au sens moderne de se libérer de la domination exercée par les autorités extérieures (p. 196), au sens non pas d'absorber des connaissances mais de former le jugement pour qu'il soit capable d'acquérir des connaissances pour elles-mêmes tout en jugeant l'héritage reçu (p. 195). Mais cette formation du jugement révèle que l'intérieur, le propre, ne peut se former qu'à partir de l'extérieur, c'est-à-dire que pour que l'intérieur soit propre et unique, il doit transformer et s'approprier l'extérieur, et dans ce processus la frontière entre intérieur-extérieur devient plus floue qu'il n'y paraissait au départ.

4

Une fois qu'il est clair qu'il existe des arguments solides pour défendre une position libérale chez Montaigne, caractérisée notamment par la défense de l'individu contre le tout social, nous pouvons examiner plus en détail la deuxième lecture proposée de *L'égoïsme vertueux*. Il s'agit, rappelons-le, de construire une image globale des *Essais* à partir de l'idée que Montaigne se fait du libéralisme. Le développement du livre nous montre une image cohérente de Montaigne en établissant comme centre de l'image celui du Montaigne libéral, bien que nous ayons vu que, à mon avis, le pôle intérieur-extérieur a parfois été exagéré à cette fin. La question que je souhaite soulever maintenant est de savoir comment situer la position libérale de Montaigne dans une interprétation globale de sa pensée. Plutôt qu'un Montaigne "politique", la position de Gontier semble être plus proche d'un Montaigne "moral", en tant que façonneur d'un nouvel *ethos*. Peut-être peut-on faire un pas de plus en arrière, et situer la génération de cet *ethos* dans un ensemble qui s'articule autour de deux axes : l'un qui part d'un concept négatif, celui de la limite, et l'autre d'une idée positive, le mode de vie. Ce couple d'axes permet, me semble-t-il, de proposer un tableau d'ensemble des *Essais* dans lequel la thèse de Gontier s'insère parfaitement. Examinons-la plus en détail.

Le projet énoncé dans l'avis au lecteur - qui, rappelons-le, reste inchangé dans les éditions successives des *Essais* - de se peindre soi-même doit être pris comme point de départ de toute interprétation. Pour peindre, il faut délimiter, et c'est ce que fait Montaigne. En ce sens, Gontier a raison de souligner la recherche par Montaigne de ce qui lui est propre, de ce qui est singulier, de ce qui est authentiquement sien. Cela, nous l'avons vu, ne va pas sans difficultés, car souvent la frontière entre ce qui m'est propre et ce qui ne l'est pas semble s'estomper, dans la mesure où je considère ce qui ne m'est pas propre comme une partie de moi-même. Mais, de plus, en tentant de me peindre comme un être singulier, je tiens compte non seulement de cette distinction intérieur-extérieur, mais aussi des limites de la condition humaine. En me peignant, je peins un spécimen d'homme, je peins l'homme. Et c'est précisément la valeur des *Essais*. À la question de savoir pourquoi nous lisons Montaigne aujourd'hui, au-delà du fait que nous pouvons être intéressés par des opinions spécifiques sur divers sujets, la réponse est que Montaigne parle toujours de lui-même. Mais c'est un être humain, même si c'est un être humain particulièrement mal formé (III, 2, 804). Les *Essais* montrent un cas particulier d'homme, une forme d'homme parmi d'autres possibles. Et même s'ils décrivent un cas unique, singulier, un être humain, comme le dit la phrase classique, rien d'humain ne lui est étranger. Ainsi, le sens du livre ne réside pas dans le passage d'un individu à une définition de l'être humain en général, puisqu'il s'avère

impossible d'accéder à une essence de l'être humain. Le sens du livre est donné dans le passage de cet individu concret qui est décrit à un autre individu, le lecteur, qui est autre, mais qui pourrait lui ressembler. Ainsi, les *Essais* apparaissent d'emblée comme un livre d'anthropologie (entendue au sens étymologique). C'est l'un des grands mérites du livre de Gontier que de faire tenir ensemble l'anthropologie, l'éthique et la politique. Une position politique libérale correspond à une conception anthropologique qui part de l'individu. Or, Montaigne est un égoïste et un égoïste, sans doute, mais sa peinture fait sens pour l'humanité dans la mesure où nous partageons la même condition humaine. Dans ce processus de peinture de lui-même, Montaigne part du fait qu'il est un être humain. Et c'est pourquoi une partie des limites de la peinture de Michel de Montaigne sont des limites qui touchent l'ensemble de l'humanité.

Ces limites sont épistémologiques, ontologiques et anthropologiques. La critique de la possibilité d'accéder à la vraie connaissance - entendue comme définitive - est présente tout au long des *Essais*, notamment dans l'"Apologie de Raymond Sebon". L'infructuosité de la recherche de la connaissance conduit à affirmer que nous n'avons pas de communication avec l'être (II, 12, 601). Et dans un monde où tout est mouvement, où l'être ne peut se fixer (III, 2, 805), l'alternative métaphysique de Montaigne ne peut être l'étude de l'homme en général, mais l'étude de lui-même (III, 13, 1072) par le biais de l'essai (III, 2, 805). Et à côté de ces limites génériques, il y a les limites particulières, qui donnent l'idiosyncrasie à la peinture réalisée.

Ce faisant, Montaigne ne s'écarte pas de l'orthodoxie chrétienne, même si, paradoxalement, son maintien dans l'orthodoxie conduit à une position dans laquelle Dieu peut être dispensé. Toute cette tentative de délimitation fait écho au message de l'Ecclésiaste : vanité des vanités, tout est vanité. L'Ecclésiaste nous dit que nous ne devons pas prétendre aller au-delà de notre condition et que nous devons nous en tenir à ce que Dieu nous a donné. En effet, la peinture de soi n'est pas faite pour le plaisir. Le but de la délimitation est de mener la meilleure vie possible en fonction de notre condition. Et comme la relation à Dieu est individuelle, c'est en tant qu'individu que nous devons résoudre la question de savoir comment vivre. Il s'agit de vivre selon notre portée, et pour cela il faut commencer par l'art qui rend libre (I, 26, 159) - la formation du jugement - dans un monde où l'on ne trouve pas de vérités absolues ; et poursuivre par l'étude des ressorts qui nous animent, des possibilités qui se présentent à nous, de la vie avec les autres. C'est dans cette démarche que Montaigne nous apparaît comme un pionnier du libéralisme et de l'individualisme modernes. Et de même que, selon cette approche, nous pouvons dire que le scepticisme est une attitude, un ingrédient de la vie plutôt qu'une doctrine à suivre fidèlement, nous pouvons dire que le libéralisme est une attitude plutôt qu'un corps théorique à suivre, une partie de la vie plutôt qu'une étiquette avec laquelle articuler la pensée de Montaigne dans son ensemble. En tant que partie de la vie, cependant, cette conscience de l'individu est liée, comme nous l'avons mentionné plus haut à propos de Machiavel, à la question du social. Le défi est, à partir des limites qui me configurent en tant qu'individu, de penser le social, car le social, d'une certaine manière, fait partie de l'individu.

En conclusion, il faut saluer la parution de *L'égoïsme vertueux* de Thierry Gontier, qui non seulement apporte une contribution précieuse à l'histoire et à la réflexion sur le libéralisme moderne, ainsi que dans le domaine des approches "politiques" des *Essais*, mais surtout, dans la mesure où il tente d'articuler cette lecture libérale de Montaigne avec d'autres aspects essentiels de la pensée montaignienne, invite à repenser la philosophie de Montaigne dans sa globalité.