

L'ambivalence de l'imaginaire politique dans le scepticisme moderne.

De la critique des utopies à la reconnaissance de la fonction instituante de l'imaginaire dans la vie sociale

Sylvia Giocanti

Professor of Philosophy at the University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Her research focuses on modern scepticism and libertinism in the classical age.

sylvia.giocanti@univ-paris1.fr
sylvia.giocanti@orange.fr

Political scepticism criticizes utopia as an innovative project that, by overestimating the power of reason and its role in governing states, risks breaking with reality. However, scepticism's critique targets utopia insofar as utopian thought stems from a misplaced demand for a foundational principle to legitimize political order, not because scepticism itself produces a political imaginary. This article shows that political scepticism nevertheless values fictional productions — understood as historical effects rather than as causal instruments of reform — which, over time, help to cement social bonds. Collective imaginaries are thus positively analysed as constitutive of social ordering and identity through established cultural dispositions, without nostalgia for a founding myth (a feature of reactionary thought) or an aspiration to revolutionary change guided by new ideals.

15

Introduction

Le scepticisme philosophique, qu'il soit ancien ou moderne, fait état d'un désaccord (*diaphonia, dissensus*) sur tous les sujets quels qu'ils soient : sur des questions de métaphysique, de physique, de morale, comme de politique. Le constat de cette situation (qui relève de l'état de fait) rend le doute insurmontable. Comment pourrait-on mettre un terme définitif aux querelles ? La vérité ne s'impose pas sur ce qu'il convient de penser dans un rapport d'adéquation avec la réalité dont on parle. La vérité est peut-être accessible, et même déjà atteinte et présentée dans tel ou tel discours, mais elle n'est pas reconnue de manière unanime par les personnes en présence.

Lorsqu'il s'agit de politique, la position philosophique sceptique est d'autant plus intéressante que le désaccord constitue une menace qui pèse sur les modalités paisibles du vivre ensemble. S'il y a désaccord sur ce qui est juste, non seulement en théorie, mais dans la manière d'administrer la justice, comment ne pas éprouver un sentiment d'injustice ?

La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connaissait qui eut corps et véritable essence, il ne l'attacherait pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle-là. [...] Il n'est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois. Depuis que je suis né, j'ai vu trois ou quatre fois rechanger celle des Anglais, nos voisins. [...] Et chez nous ici, j'ai vu telle chose qui nous était capitale [passible de la peine de mort] devenir légitime (Montaigne 1992, 579).

Le désaccord en politique est susceptible de remettre en cause l'organisation sociale, de conduire à la contester, sous forme de débats, mais aussi d'insurrections qui s'accompagnent d'actes de violence mettant en péril l'ordre politique lui-même et par conséquent aussi les potentiels bienfaits de l'obéissance aux lois : la tranquillité sociale.

L'intérêt du scepticisme philosophie moderne de Montaigne est d'aborder la question politique relativement au désaccord d'une manière beaucoup plus développée que chez les sceptiques antiques, à un double niveau :

- celui des discussions sur la politique qui sont le fait de théoriciens (des philosophes du politique) ;
- celui de la réalité de l'organisation politique qui, par un contraste saisissant relativement au *dissensus* des philosophes à ce sujet, s'impose comme un ordre (celui des sociétés régies par des lois) qui se constate.

L'imaginaire politique est ainsi traité sur deux plans différents : premièrement comme objet d'une critique des fictions produites par les théoriciens du politique, c'est-à-dire comme abstractions qui ne tiennent pas compte de la réalité ; deuxièmement comme le ciment qui fait tenir ensemble les éléments constitutifs d'une société organisée et de ce fait l'institue réellement par une culture commune.

C'est donc sous ces deux aspects que sera traité ici successivement l'imaginaire politique dans le scepticisme moderne de Montaigne, en essayant d'aller implicitement au-devant des méprises auxquelles il a donné lieu, méprises liées en grande partie aux usages ultérieurs (libertins,

augustiniens) et interprétations (conservatrices, conformistes, formalistes) qui en ont été faits et l'ont comme recouvert. [1]

La critique sceptique de l'idéalisme

Le point de départ pour comprendre la position sceptique est la célèbre déclaration de Machiavel par laquelle il disqualifie les utopies politiques à titre d'abstractions qui ne prennent pas en compte la réalité politique.

Mais puisque mon intention est d'écrire quelque chose d'utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que l'image qu'on en a. Et beaucoup se sont imaginé républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'ils existaient vraiment (Machiavel 2000, 137).

Il existe en effet une réappropriation sceptique de cette distinction entre d'une part la réalité effective de la chose et d'autre part les réflexions théoriques sur les meilleurs régimes qui sont disqualifiées comme des productions de l'imagination spéculative, cette dernière faculté étant assimilée à la raison. En régime sceptique, à la différence de Machiavel, il ne s'agit pas d'ancrer la réflexion politique dans le réel afin de fonder un ordre nouveau, d'une manière interventionniste qui n'hésite pas à recourir à la violence. Ce qui intéresse Montaigne, à partir de cette distinction, est au contraire de montrer que la réalité politique s'impose comme ce qui a déjà été ordonné par l'histoire, et que toute velléité de réagencer cet ordre par décret est téméraire, puisque pour y parvenir il faudrait qu'il y ait accord sur ce qu'est le bien commun, sur ce qu'est un ordre juste et que précisément :

- Premièrement ce consensus n'est jamais donné, et donc l'imposer reviendrait à imposer de manière arbitraire à tout un peuple des idées issues d'un imaginaire singulier.
- Deuxièmement, quand bien même il y aurait un consentement populaire (hypothèse fictive), la raison seule, même en y étant autorisée, serait impuissante à imposer un ordre qui lui serait propre, à partir du moment où elle l'aurait décidé à part comme souveraine et ordonnatrice. Toutes les spéculations programmatiques forgées de toute pièces par l'imagination et ayant la prétention de valoir universellement ou même de manière générale, se heurteraient nécessairement à un ordre particulier historiquement préconstitué et violenté par cette imposition.

En effet, pour un sceptique, nulle société, considérée dans sa réalité historique, n'a surgi *ex-nihilo* à partir d'une décision collective et concertée, fruit d'une réflexion sur ce qui serait le plus raisonnable d'adopter comme meilleur gouvernement, meilleure constitution. C'est pourquoi les théoriciens (philosophes, historiens, auteurs de traités politiques) ne produiront jamais que des États imaginaires voués à être controversés qui ne verront de toutes façons jamais le jour :

Et certes toutes ces descriptions de police [État], feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique. Ces grandes et longues altercations [au sujet] de la meilleure forme de société et des règles plus commodes à nous attacher, sont

[1] L'exposé de ces interprétations ne pourra pas toutefois être réalisé dans la présente contribution. Il faudrait lui consacrer une étude à part entière.

altercations propres seulement à l'exercice de notre esprit, comme il se trouve és arts plusieurs sujets qui ont leur essence en l'agitation et la dispute, et n'ont aucune vie hors de là. Telle peinture de police serait de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligés déjà et formés à certaines coutumes ; nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou comme Cadmus [qui repeuplèrent la Terre en jetant respectivement au sol des pierres et des dents de dragon]. (Montaigne 1992, 957).

La raison, par ses discours, peut se donner le loisir d'inventer des fondements et de construire à partir d'eux jusqu'aux nues. Mais alors, comme dans tout autre domaine de spéculation, elle ne construira sur rien de solide. L'État véritable (réel) n'est pas celui que les philosophes, qui estiment avoir pour vocation de devenir rois, essaient de former en Idée, en se fondant sur une raison censée avoir accès à la nature des choses mêmes. La raison, présentée depuis Aristote au moins comme la faculté naturelle qui assure la supériorité de l'homme, peut toujours chercher à fonder les choses en nature (ou sur des essences), c'est-à-dire dans le domaine politique sur des lois naturelles et universelles à partir desquelles il conviendrait de légiférer. Le résultat n'en est pas moins que, lorsqu'elle énonce ses lois, elle est paralysée par la diversité des résultats des différentes écoles de pensée et par la diversité de l'accueil de ces théories auprès des hommes politiques censés s'en inspirer pour gouverner le pays selon des lois positives qui leur soient conformes. Loin de susciter l'unanimité d'un consentement (comme ce devrait être le cas si elles étaient vraiment universelles), les prétendues lois naturelles, suscitent la discorde :

Mais ils sont plaisants quand, pour donner quelque certitude aux lois, ils disent qu'il y en a aucunes [certaines] fermes, perpétuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles-là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste. Or, ils sont si défortunés (car comment puis-je autrement nommer cela que défortune, que d'un nombre de lois si infini, il ne s'en rencontre au moins une que la fortune et témérité du sort ait permis être universellement reçue par le consentement de toutes les nations ?) ils sont dis-je si misérables que de ces trois ou quatre lois choisies, il n'y en a une seule qui ne soit contredite et désavouée, non par une nation, mais par plusieurs. Or c'est la seule enseigne vraisemblable, par laquelle il puisse argumenter aucunes des lois naturelles, que l'universalité de l'approbation. Car ce que la nature nous aurait véritablement ordonné, nous l'ensuivions sans doute [sans aucun doute] d'un commun consentement. Et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentirait la force et la violence que lui ferait celui qui le voudrait pousser au contraire de cette loi (Montaigne 1992, 579-580).

Cette analyse n'est pas étonnante dans le cadre du scepticisme où la raison est dépourvue de normativité qui lui serait inhérente, d'un principe d'ordre qui serait l'expression d'une nature extérieure avec laquelle elle serait homogène et dont elle pourrait par conséquent formuler les lois. Elle s'offre seulement comme une médiation qui, par l'intermédiaire des discours qu'elle produit, recouvre le réel au moyen d'artifices qui lui sont propres. C'est pourquoi ce qu'elle produit relève d'un imaginaire (et ne se distingue donc pas des fantaisies produites par l'imagination) qui, dans le champ politique, ne peut être principe de légitimation d'un ordre, ordre

qu'elle est impuissante à instaurer d'une manière universelle. Le réel n'a jamais été agencé par des rêveries de philosophes sur la nature des choses que la lumière naturelle ou raison devrait traduire dans un discours.

Et il importe de le préciser relativement au naturalisme et au rationalisme des libertins du XVII^e siècle, tel l'auteur anonyme du *Theophrastus Redivivus*, [2] pour lesquels on peut distinguer une raison naturelle non corrompue par la culture d'une raison humaine qui a falsifié les productions de la première en promulguant des lois artificielles sources de dissensions (Livre VI, chap. III). L'institution d'organisations politiques va alors de pair avec l'invention de raisons (la noblesse, l'excellence, le mérite, le caractère sacré) qui imposent un ordre inégalitaire et injuste rendant l'homme féroce à l'égard de ses semblables. Le remède politique est alors de suivre les lois naturelles qui permettent de vivre dans la concorde, en prescrivant pour commencer de ne pas offenser autrui pour ne pas en être offensé à son tour. L'imaginaire politique est alors compris comme ce qui, avec la complicité d'une raison falsificatrice (que l'auteur qualifie d'« humaine » par opposition à « naturelle »), a asservi les hommes et instauré l'état de guerre. Il faut donc s'affranchir des lois factices (lois politiques, lois religieuses, coutumes), nées d'une raison humaine sophistique qui a instauré la tromperie, et se donner pour mesure d'une vie vertueuse, au moins à titre privé, la reconversion à l'ordre naturel.

[2] L'Anonyme qui a composé le texte en 1659 a été identifié par Gianluca Mori comme étant très probablement Guy Patin (Mori 2022).

Il ne s'agit pas du tout de cela chez Montaigne, car cet imaginaire philosophique, nostalgique d'une origine authentique, par son abstraction même de la réalité historique qui institue les États, demeure sans force. Il faut toujours distinguer l'irréalité des ordonnances rationnelles d'une part de la réalité ordonnée historiquement à laquelle on a affaire d'autre part. Car cette dernière se maintient d'elle-même sans l'intervention de la science politique, ou même de l'art politique : « La plupart des choses du monde se font par elles-mêmes. [...] Notre entremise n'est quasi qu'une routine, et plus communément considération d'usage et d'exemple que de raison » (Montaigne, III, 8, 933). Allant plus loin encore que Machiavel qui, dans une lettre à Francesco Vettori du 10 décembre 1513, [3] destitue l'art politique en en faisant un métier, Montaigne réduit ce métier de l'État à une « routine », ou au mieux à des considérations d'usage et d'exemples fournis par l'expérience. Sa fonction consiste à assurer la conservation (au sens biologique) du corps politique, c'est-à-dire à maintenir l'agencement fortuit des membres d'une société qui, au fil du temps, ont trouvé leur place *d'eux-mêmes* :

[3] Voir la lettre du 10 décembre 1513 à Francesco Vettori (Machiavel 2000, 526).

Je vois par notre exemple que la société des hommes se tient et se coud à quelque prix que ce soit. En quelque assiette [position] qu'on les couche, ils s'empilent et se rangent en se remuant et s'entassant, comme des corps mal unis qu'on empoche sans ordre trouvent d'eux-mêmes la façon de se joindre et s'emplacer les uns parmi les autres, souvent mieux que l'art ne les eut su disposer. (...) La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme après en lois ; car il en a été d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter qui toutefois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sauraient faire. » (Montaigne 1992, 956-957).

L'institution sociale est pensée suivant le schéma aléatoire des pièces qui, quoiqu'inégalement configurées, finissent par s'agencer les uns les autres, après avoir été jetées en vrac dans un sac. L'édification d'un État ne s'est pas faite autrement que fortuitement. Son tissu social s'est constitué par entassement successif et réajustement de rapports sociaux, de même que son statut légal qui en fonde la légitimité procède de l'addition de couches successives de lois qui se sont amoncelées au fil du temps. Ces constructions fortuites, certes, peuvent toujours s'écrouler, mais l'usage a fait qu'elles se sont fortifiées d'elles-mêmes, qu'elles ont trouvé une manière naturelle de se porter (au sens médical) à peu près correctement, de manière bien plus saine (selon le critère de longévité) que la manière d'être qui serait le fruit d'une prudence politique concertée relevant de l'art. Même si c'est parfois d'une manière qui nous semble vicieuse et déconcertante, les sociétés humaines s'organisent spontanément, suivant un modèle organique qui implique nécessairement la déficience, conformément à notre vie qui est définie par Montaigne comme « un mouvement matériel et corporel », « inégal, irrégulier et multiforme », une « action imparfaite de sa propre essence, et déréglée » (III, 3, 819 et III, 988). Montaigne ajoute qu'il faut « s'employer à la [la vie] servir selon elle », plutôt que s'employer à lui faire violence pour la parfaire selon des normes qu'elle n'est pas capable d'adopter.

Le modèle de l'auto-régulation peut ainsi être rapporté à la propension des hommes à faire société attestée par l'histoire des peuples. Mais ce n'est certainement pas en ce qu'il s'agirait d'une préfiguration d'une destination morale de l'homme – comme c'est le cas chez les théoriciens de l'auto-régulation comme Hutcheson, Hume, Smith où une normativité universelle s'affirme à travers cette destination des hommes à la socialisation –. L'histoire constitue l'organisation politique au fil du temps. Mais le fait que tel ou tel modèle de société s'impose est aléatoire. Et toute la critique sceptique porte sur l'imaginaire politique en ce sens premier d'une normativité rationnelle et universelle jugée utopique que les théoriciens du politique estiment devoir imposer. Les sceptiques s'en prennent ainsi aussi bien :

- premièrement à ceux qui, comme Machiavel, tournés vers l'avenir, défendent une politique interventionniste de la rupture, parce qu'ils ne veulent pas « laisser le temps être le père de la vérité » et cherchent à instaurer un ordre nouveau en domptant la fortune. L'utopie désigne alors l'ordre futur visé qui n'a guère de chances d'être atteint.
- deuxièmement, à ceux qui, tournés vers le passé, voudraient réformer le politique par le biais d'une refondation de l'État en prenant pour modèle la nature originaire telle que la raison la conçoit. Cette fois, c'est la restauration du passé qui, également en mauvaise part, peut être qualifiée d'utopique.

Ces derniers, que l'on peut qualifier de « réformateurs » aussi bien que de réactionnaires, sont particulièrement intéressants, car ce retour rêvé à une norme à tort délaissée située dans un passé mythique (le temps des origines) sacralise les fondements du politique. [4] À l'inverse, certains lecteurs de de Montaigne, dont Pascal, mais aussi bon nombre des libertins du XVIIe siècle, tel La Mothe Le Vayer, [5] se sont employés à démystifier ces fondements en montrant que la vénération de l'origine avait pour fonction politique d'occulter, par la constitution d'un imaginaire

[4] Voir les analyses décisives de F. Brahami (2004, 15-37).

[5] Voir dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, le « Dialogue traitant de la politique sceptiquement » (La Mothe Le Vayer, 2015, 465-526).

social opacifiant le passé, la réalité d'une violence originaire instauratrice des sociétés humaines.

On peut ainsi en conclure que le scepticisme critique moins l'imaginaire politique en tant que tel, et les différents types d'utopie qu'il est capable d'engendrer, que l'illusion, alimentée par l'idéalisme en général (celui des philosophes, des historiens, de certains hommes politiques), selon laquelle on peut se débarrasser de l'imaginaire en politique et tout penser à l'aune de la raison naturelle, à des fins de refondation.

Il convient donc d'examiner l'imaginaire politique du point de vue des gouvernés (et non plus des gouvernants), de celui du peuple ou plus généralement de toute société qui nécessairement s'est instituée par cet imaginaire. Comme nous allons le montrer dans un second temps, il devient alors patent que le scepticisme ne fait pas la critique de cet imaginaire politique pour libérer le peuple d'une imposture dont il serait victime. Il montre plutôt en quoi il est indispensable au politique, compris dans ses conditions réelles d'existence, parce qu'il cimente le régime social qui est le sous-bassement de l'État.

La critique du fantasme d'un retour à l'origine

À l'époque de Montaigne, les réformateurs nourrissent le fantasme d'une refondation à partir de l'origine – la nature ou la raison dans les spéculations des philosophes idéalistes, l'authenticité d'une lecture évangélique soustraite à la corruption de l'Église romaine pour les réformés – refondation à laquelle ils veulent reconduire le peuple pour régénérer le présent. En effet, de même qu'après la Révolution française de 1789 certains réformateurs voudront restaurer l'ancien régime au nom de la pureté des origines, à la Renaissance, après le choc culturel qui a fait suite à la découverte des peuples amérindiens et le traumatisme suscité par les guerres civiles en lien avec la crise de la Réforme, la vérité et la perfection sont situées derrière les hommes, dans les modèles héroïques de l'antiquité gréco-latine ou dans le christianisme des pères de l'Église. Réformer est restaurer un ordre dénoncé comme corrompu en s'appuyant sur un modèle fondateur qui efface le travail de l'histoire. Selon ces novateurs, les variations et altérations du régime social et religieux ne sont pas pensées comme un effet de l'usage, mais comme des abus relativement à des normes (qui seraient de ce fait corrompues).

Le scepticisme, dans la mesure où il ne pense pas le changement social en termes d'écart catastrophique par rapport une norme originelle, n'est pas réactionnaire, ni même conservateur. Il estime au contraire qu'il ne faut pas être dupe de l'absolutisation et naturalisation des principes historiques – en fait contingents et arbitraires, car propres à un univers social particulier : cette naturalisation par l'imagination et la mythologisation des origines sont selon lui des processus immanents à toute société.

Mais ce n'est pas pour autant qu'il faille substituer à ce principe un autre principe pour refonder la société. Au contraire : le scepticisme prend appui sur ce que l'histoire a sédimenté dans les mentalités, sur la consistance culturelle qu'elle a conférée à un peuple, pour en accompagner le développement producteur de formes sociales (politiques, religieuses, morales...) inédites. Si pour le sceptique il n'y a aucune pertinence à rapporter la loi à son origine, ou à un autre principe régénérateur, c'est

parce que ce n'est pas de l'acte originel d'un législateur « consacré » que la force de la loi dépend, mais du temps, de la durée pendant laquelle elle a été en vigueur et sacralisée par l'imagination du peuple qui en est venu à croire en elle, non pas parce que les gouvernants lui ont menti, mais parce que le caractère mythique de la loi est un processus inhérent à la vie sociale :

Les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique de leur autorité. Elles n'en ont point d'autre. Qui bien leur sert. Elles sont souvent faites par des sots, plus souvent par des gens qui, en haine d'égalité, ont faute d'équité, mais toujours par des hommes, auteurs vains et irrésolus. Il n'est rien si lourdement et largement fautier que les lois, ni si ordinairement. Quiconque leur obéit parce qu'elles sont justes ne leur obéit pas justement par où il doit (Montaigne 1992, 1072).

Obéir aux lois parce qu'elles sont justes n'est pas leur obéir par où l'on doit, car à l'origine les lois sont le fruit d'une usurpation arbitraire et violente, et donc injuste. La société n'est pas naturelle (au sens où elle a été instituée). Elle est de l'ordre du fait (historique, qui « fait droit ») : elle n'a jamais émergé d'une concertation, d'un pacte originaire et raisonnable. Il n'y a pas d'origine contractualiste et donc rationnelle de l'autorité politique et il ne peut pas y en avoir, car l'histoire ne nous offre que des exemples de formations sociales où la raison ne joue jamais un rôle fondateur. Ce qui fonde les lois est l'autorité qui s'est ajoutée au fil du temps et qui a rendu ce qui était arbitraire à l'origine légitime (ayant force de prescription, parce que sa normativité, aussi arbitraire soit-elle, a pu s'imposer). C'est pourquoi aller chercher du côté des origines de quoi démystifier (à l'aune de la nature ou de la raison) ce qui a rendu effectivement la réglementation sociale acceptable et même respectable, voire vénérable pour ses membres, n'est pas rendre service à cette communauté, mais potentiellement dangereux :

Les lois prennent leur autorité de la possession et de l'usage. Il est dangereux de les ramener à leur naissance. Elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières : suivez-les contremont jusqu'à leur source, ce n'est qu'un petit ruisseau d'eau à peine reconnaissable, qui s'enorgueillit ainsi et se fortifie en vieillissant. Voyez les anciennes considérations qui ont donné le premier branle à ce fameux torrent plein de dignité, d'horreur et de révérence : vous les trouverez si légères et si délicates, que ces gens ici qui pèsent tout et le ramènent à la raison, et qui ne reçoivent rien par autorité et à crédit, il n'est pas merveille s'ils ont leurs jugements souvent très éloignés des jugements publics. Gens qui prennent pour patron l'image première de la nature, il n'est pas merveille si, en la plupart de leurs opinions, ils gauchissent [s'écarter de] la voie commune (Montaigne 1992, 583).

Les rationalistes – qui dans la mesure où la raison s'identifie à la lumière naturelle, sont souvent aussi des naturalistes – posent un cadre originaire de lois fondamentales qui pourraient prétendre s'appliquer à tout ce qui s'est passé jusqu'aujourd'hui, et devraient l'être pour rendre les lois actuelles légitimes. C'est se tromper sur le sens symbolique du commencement qui n'est pas la transparence de ce qui est premier, mais l'opacité d'un processus qui se perd dans des temps immémoriaux.

On mesure ici toute la différence avec un idéal de transparence qui se proposerait d'instruire les citoyens sur les raisons d'obéir à l'État tel qu'il s'est constitué, après avoir dissipé tout ce qui relève de l'imaginaire, sans pour autant d'ailleurs se priver du ressort des affects, en articulant les raisons d'obéir à la crainte du châtement, comme c'est le cas par exemple chez Hobbes (Hobbes, *Léviathan*, chap. XV, Foisneau, 2016). L'opacité selon le philosophe sceptique est souhaitable, dans la mesure où ce n'est pas le dévoilement de l'origine qui fonde la loi dans son effectivité (ce qui fait qu'on lui obéit), mais son recouvrement par l'introduction progressive d'une distance temporelle qui, au fil du temps grâce à son oubli, l'ennoblit, et même la sacralise. En s'imaginant qu'elle est au principe d'une obéissance nécessaire, ce qui était au départ contingent et souvent extorqué par violence n'a plus à être réactualisé. La violence de l'origine est retenue en puissance dans un univers de symboles qui imposent le respect, et dont la célébration ritualisée procure un plaisir partagé collectivement. Que ce plaisir repose sur une illusion, illusion que nous sommes capables de reconnaître, ne doit pas gâter notre plaisir : « Nous avons eu raison de faire valoir les forces de notre imagination, car tous nos bien ne sont qu'en songe ». (Montaigne II, 12, 489)

Par l'imagination, on donne une valeur absolue à ce qui ne l'est pas, et on en est d'autant plus réjoui. Ceux qui à l'inverse, afin de restaurer de l'ancien (par exemple les lois naturelles fondamentales enfouies sous la culture), cherchent à innover par décret, interrompent violemment (en introduisant une rupture) le mouvement de la formation progressive des sociétés : « Par quelque moyen que nous avons loi [occasion, possibilité] de les [États] redresser et ranger de nouveau, nous ne pouvons guère les tordre de leur pli accoutumé que nous ne rompons tout. » (III, 9, 957). Montaigne est finalement plus progressiste (ou « transformiste ») que conservateur : il ne reproche pas à l'innovation d'introduire du mouvement, mais de l'empêcher, de faire violence au mouvement naturel de l'évolution, qui, comme les lois, est fortuit, puisqu'il s'inscrit dans « la branloire pérenne » du monde (III, 2), c'est-à-dire le mobilisme universel. Lorsque Montaigne recommande d'obéir aux lois et coutumes de son pays, il fait en même temps appel à une prise de conscience du caractère fortuit de leurs valeurs : « Ce que notre raison nous y conseille de plus vraisemblable, c'est généralement à chacun d'obéir aux lois de son pays. [...] Et par là que veut-elle dire sinon que notre devoir n'a autre règle que fortuite ? (II, 12, 578-579). Les lois sont elles-mêmes édictées par les législateurs, « auteurs vains et irrésolus » (III, 13, 1072).

À l'inverse, défaire de force la coutume au nom de la raison pour y substituer d'autres conventions présentées comme des valeurs absolues, revient à déchirer le tissu social et à ruiner ce que les individus considéraient (à tort ou à raison) comme ayant une valeur morale. Ce que Montaigne reproche donc si rudement aux novateurs, c'est la violence inévitable qu'entraîne une modification brutale et complète du régime social, comme si l'on pouvait l'assainir par une imposition extérieure d'un autre ordre qui serait supérieur. La société s'ordonne en effet de manière immanente à une normativité qui résulte de l'institution de l'individu par des coutumes et des lois. Pour qu'un peuple consente à obéir aux lois, il faut que ces lois n'entrent jamais en contradiction avec les mœurs qui les soutiennent et qu'elles sont censées exprimer, c'est-à-dire aussi – comme Montaigne le

dit explicitement à la fin de I, 23 : « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue » – qu'elles s'adaptent aux mutations morales en cours. Dans ce cas, lorsqu'il s'agit de rétablir l'équilibre entre le régime social et la législation, que les lois ne sont plus à même d'être reçues, l'introduction de nouveautés est souhaitable. Lorsque les mœurs inscrivent en elles une normativité qui préfigure une législation qui fait défaut ou qui est contredite par les lois positives actuelles, il convient de modifier et réformer la législation pour faciliter l'obéissance par une meilleure adéquation aux mœurs, le but étant que la vie selon les lois soit plus aisée. La raison est alors mise à contribution, dans la mesure où elle justifie les réformes dans l'après-coup, non pas au sens où elle pourrait produire une vérité (la vérité ne peut pas être socialisée sans être altérée comme vérité), mais au sens où elle peut produire, pour une organisation sociale donnée (de manière contextualisée) des raisons d'être ou de procéder ainsi plutôt qu'autrement. Ce faisant, la position de Montaigne en politique pourrait être qualifiée de transformiste : il ne peut être taxé de conservatisme, puisque le mobilisme universel rend les législateurs incertains et irrésolus, puisque rien ne se conserve ; il ne peut non plus être qualifié de conformiste, puisque les formes changent au cours de l'histoire. Mais ce transformisme, par son caractère immanent, refuse toute projection dans le passé comme dans le futur. Il n'a pas recours à l'utopie, à un imaginaire qui tirerait profit des fictions produites par la raison spéculative pour penser l'avenir. En revanche, il fait grand cas de l'imaginaire social qui accompagne la formation et transformation des corps politiques, et même qui les institue en produisant l'attachement nécessaire à l'identité de chaque peuple.

La raison historicisée au service de l'imaginaire politique

Selon le scepticisme moderne, la raison, faute de normativité qui lui serait inhérente, est en elle-même indifférente à adopter telle ou telle coutume. Mais elle est susceptible de les valider si les circonstances l'invitent à le faire : « Notre sagesse même et consultation suit pour la plupart la conduite du hasard » (Montaigne 1992, 934). La raison relaie intellectuellement la constitution de tel ou tel imaginaire collectif en confortant par les moyens qui lui sont propres (l'argumentation) la formation par l'accoutumance à laquelle les individus sont soumis. En effet, pour le sceptique moderne, la raison n'est pas un critère de vérité, mais « un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures » (565), dont l'usage se conforme à la régulation externe à laquelle il s'applique. Cela revient à affirmer avec Pierre Bourdieu [6] qu'il y a une « historicité de la raison », des conditions de son émergence qui font qu'elle s'exerce toujours de manière déterminée, relativement à un contexte, et non d'une manière absolue en vertu d'une naturalité préservée dont elle serait porteuse et qui la consacrerait comme l'origine et le principe de tout droit.

[6] Voir Pierre Bourdieu (1997, 103 et 135), en particulier, la partie 3 sur « Les fondements historiques de la raison ».

Dans le domaine politique, la raison, sceptiquement conçue, s'auto-limite (et ainsi réfrène sa propension à l'idéalisation) de manière spontanée en trouvant à l'extérieur d'elle-même les principes de régulation dont elle a besoin pour assurer sa vocation sociale. Elle peut alors reconnaître rétroactivement (par un retour sur les conditions de son exercice)

comme raisonnable (car adaptée, selon le critère pragmatique de l'utile) l'inculcation ou la discipline socialement nécessaire dont elle a fait elle-même l'objet. Elle accompagne alors le modelage imaginatif, affectif et corporel que la société requiert, en fournissant les raisons de s'y employer. Ainsi, en s'inscrivant dans un champ pratique, où elle se trouve sous l'influence d'un imaginaire collectif qui oriente ses choix, la raison, sur la base de prédispositions à agir constituées par l'accoutumance, et en vue d'usages déterminés, est capable d'intervenir utilement et efficacement.

Elle ne consacre pas pour autant l'arbitraire en se rendant complice de la coutume, dans la mesure où la force de l'accoutumance, qui nous forme au changement et à la variation, a une fonction d'intégration socio-politique

C'est à la coutume de donner forme à notre vie, telle qu'il lui plaît ; elle peut tout en cela : c'est le breuvage de Circé, qui diversifie notre nature comme bon lui semble [...]. Elle peut nous duire non seulement à telle forme qu'il lui plaît [...] mais au changement aussi et à la variation, qui est le plus noble et le plus utile de ses apprentissages (1080-1083).

Après avoir été elle-même façonnée par la coutume, la raison intervient dans la formation des institutions politiques, mais certainement pas pour fixer les choses dans une seule forme (comme le prétendent les détracteurs de la philosophie sceptique en politique qui l'accusent de conformisme [7]). Dans le scepticisme, la coutume n'est pas seulement ce qui est figé dans une seule forme, ce qui asservit. Comme principe d'accoutumance, elle désigne aussi la force nécessaire à la formation d'un être social capable d'exercer sa liberté au moyen de la raison. La coutume précède la raison en l'homme et lui communique cette force plastique par laquelle, à son tour, la raison peut veiller à l'actualisation des dispositions qui se sont inscrites dans les corps au cours du processus d'apprentissage.

[7] Voir Horkheimer (2009, 241-288).

La liberté d'innovation politique n'est donc pas empêchée. Mais elle ne se fonde pas sur la croyance en une vérité (qu'elle soit rationnelle ou spirituelle). Elle prend appui sur ce à quoi un peuple est socialement disposé. Si la rationalisation de la vie politique devient pensable au sein du scepticisme, ce n'est ni à partir d'idées transcendantes qu'il faudrait imposer au réel, ni selon une nécessité immanente à la réalité socio-historique chargée de fournir des valeurs fédératrices. Ce sont bien des coutumes – c'est-à-dire des formes rituelles particulières et toujours arbitraires auxquelles nous sommes corporellement disposés et sentimentalement attachés – qui cimentent la vie sociale, et non des normes universelles se prêtant à une approbation spirituelle, ni même des valeurs spirituelles constitutives d'une communauté depuis l'origine et qui pourraient être exhumées comme rationalité concrète inaperçue jusqu'alors.

Telle est la grande différence avec l'étude des mœurs telle qu'elle est menée dans la pensée post-révolutionnaire de type conservatrice et même rétrograde (comme celle de Louis de Bonald): [8] le sceptique ne considère pas qu'il faille chercher le fondement de la raison dans la société, que la vérité puisse être socialisée. On n'a jamais affaire qu'à des fictions, référées à un imaginaire social, qui font un temps *consensus*.

[8] Voir F. Brahami (2016, 226-227).

Et il n'y a pas lieu se dépitier de la perte de la vérité : le scepticisme n'exprime pas malgré lui le désespoir lié à la conscience de cette perte. La vie sociale n'a pas à être ordonnée à une vérité reconnue par la communauté, et ressaisie et formulée en termes spirituels. Pour le sceptique, la vie sociale ne repose pas sur des croyances spirituelles, mais : premièrement sur des aptitudes d'auto-organisation qui relèvent de l'agencement corporel ; deuxièmement sur un imaginaire culturel (un « ordre symbolique » diraient les anthropologues d'aujourd'hui) qui n'est pas rationnel.

Précisons ce dernier point : dans ce scepticisme moderne, à partir de l'interaction sociale, la société structure l'esprit humain jusque dans son intériorité : « Je n'ai rien que moi et si [pourtant] en est la possession en partie manque et empruntée », déclare Montaigne (1992, 968). Autrement dit, le rapport à soi requiert une réappropriation à partir de ce qui nous constitue du-dehors. Les qualités dites personnelles sont prises dans les rôles sociaux que l'on joue et sont à rapporter à ces rôles, c'est-à-dire à des fonctions qui tiennent lieu d'obligation :

Celui-ci sachant exactement ce qu'il se doit, trouve dans son rôle qu'il doit appliquer à soi, l'usage des autres hommes et du monde, et pour ce faire contribue [apporte en contribution] à la société publique les devoirs et offices qui le touchent (1006-1007).

L'imaginaire politique modifie la conception de la relation civile, désormais prise dans la structure d'une réflexion au sens optique de la représentation et du mimétisme à partir duquel chaque individu se constitue sous le regard des autres : « Pour m'être dès mon enfance dressé à mirer ma vie en celle d'autrui, j'ai acquis une complexion studieuse en cela et quand j'y pense, je laisse échapper autour de moi peu de choses qui y servent : contenance, humeurs, discours. J'étudie tout » (1076).

Chacun se constitue à partir des images que lui renvoie le monde, en miroir, en s'inscrivant dans des traditions, et donc dans un imaginaire social préconstitué où l'on apprend à jouer des rôles (par imitation), où l'on s'efforce de « bien faire l'homme » (1110). La vie humaine est en grande partie jouée, si bien qu'il y a une dimension « théâtrale » de la conscience de soi par laquelle on soigne sa visibilité en soignant l'image de soi, y compris lorsqu'on cherche à être authentique. Le point de vue d'autrui sur soi permet de s'approuver de manière commune, et de trouver sa place dans le monde qui nous est accordée par autrui, et à partir de laquelle on trouve son identité sociale : on se reconnaît alors comme chrétien, périgourdin, ou allemand, [9] mais aussi père, enfant, ami, amant, client, selon les fonctions occupées, les activités de la boutique, à partir de laquelle seule l'arrière-boutique de Montaigne prend sens. Ainsi, loin d'être totalement dépréciée relativement à l'amitié parfaite que Montaigne a entretenue avec La Boétie, l'amitié civile désigne cet échange de services et de bienfaits qui conduit à rechercher la fréquentation d'une personne sous tel ou tel aspect : beauté, facilité de mœurs, libéralité, paternité, fraternité et ainsi du reste (191), toutes ces facettes déclinent l'identité individuelle et conjointement sociale.

Selon cette conception sceptique, la société repose bien sur des croyances partagées qui cimentent le tissu social et traduisent la toute-puissance informatrice des mœurs. La vocation spirituelle de la société n'y est

[9] Voir Montaigne (1992, 445) : « Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou périgourdin ou allemands ».

pas nécessaire, sur la base d'une raison divine originaire censée se développer dans l'histoire. Une ritualisation de l'existence par les coutumes, coutumes qui procèdent de l'acquisition de dispositions corporelles et mentales, suffit à former un peuple soudé qui se dote ensuite d'institutions adéquates qu'il estime raisonnable de suivre.

Se définit ainsi un usage sceptique de la raison en politique qui ne détruit pas la raison, mais la fait intervenir dans l'après-coup pour rationaliser l'existence sur la base d'une réflexion qui est capable d'introduire une distance critique à partir de laquelle l'adhésion aux valeurs morales, dans ce qu'elles peuvent avoir d'arbitraire, est réexaminée. Le sentiment de la naturalité des mœurs est bien pensé comme une illusion dont chacun doit pouvoir prendre conscience en se donnant la liberté de se retirer dans l'arrière-boutique pour réfléchir sur ce qui se passe dans la boutique (I, 30, 241).

Cette distance constitue en effet une médiation nécessaire à l'assainissement de la vie politique en ce que, par ce retour sur soi – qui est chez Montaigne de manière indissociable souci du monde –, elle préserve la vitalité de l'exercice du jugement qui se penche sur l'adéquation des institutions au régime social. Cette rationalisation a pour finalité de se donner les moyens d'approuver des normes en procédant sans cesse à leur réajustement, sans s'absolutiser dans une entreprise de destruction de l'ordre social (selon l'accusation portée à l'encontre du scepticisme des Lumières [10]), prémisses à la refondation en vérité de cet ordre).

[10] Brahami (2016, 117) s'appuie notamment sur Auguste Comte, pour présenter cette conception révolutionnaire du scepticisme des Lumières.

Conclusion

Dans quelle mesure peut-on vivre ensemble dans le désaccord des opinions, en se passant de vérité ? Suffit-il de reconnaître ce pluralisme comme un bien précieux (qui préserve du fanatisme) pour que les individus puissent vivre en communauté d'une manière harmonieuse, malgré l'absence de concorde ? Ne faut-il pas, pour qu'un peuple soit un peuple, un minimum d'unité sans laquelle il n'y aurait pas de communauté politique ? Et si tel est le cas, cette unité doit-elle avoir pour ressort l'adhésion rationnelle ou encore spirituelle à une certaine conception du bien commun à laquelle tout le monde aspire ?

Le scepticisme de Montaigne nous rappelle que la cohésion sociale ne nécessite pas l'adhésion à des vérités communes, mais qu'elle ne peut faire l'économie d'un imaginaire commun qui rend désirable les biens que les rôles sociaux mettent à notre portée. Sans une manière commune de désirer et de sentir, de trouver plaisir à s'impliquer dans le jeu social, chacun demeurerait « singulier en sa fantaisie », comme les sujets tyrannisés du *Discours de la servitude volontaire* de la Boétie.

Cette implication dans le jeu social requiert :

- que l'on reconnaisse ces liens de dépendance (à ne pas confondre avec des liens de soumission) comme des attachements qui nous lient aussi par les affects, ce qui engage donc autant le corps que l'esprit, l'imagination que la raison,
- que l'on se rende capable de prendre de la distance relativement au jeu que l'on joue (réglementé par un rôle) pour y introduire une certaine inventivité sans laquelle on ne peut, faute de liberté, prendre

plaisir à jouer : « Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté ». (Montaigne, III, 10,

1011 [11]).

[11] Voir Erwin Goffman (1991, 52-53).

- que l'on révisé perpétuellement ses jugements : la valeur politique de l'incertitude tient au fait que, sans empêcher le respect de l'ordre social, elle soustrait à une soumission aveugle (conservatrice et conformiste) à l'ordre établi.
- que l'on adopte une attitude modérée quoique vigilante qui consiste à veiller à ce que les institutions soient conformes aux mœurs, et à procéder aux réajustements législatifs qu'exigent les transformations qui sont en train de se réaliser en elles ; que l'on fasse en sorte que ces mutations intègrent les effets sociaux dont les causes sont externes, comme la découverte de nouveaux mondes, de nouvelles mœurs, de nouvelles cultures.
- que face à ce constat de « la porosité des mondes », l'on remette en cause le caractère absolu des valeurs morales, et que l'on s'autorise à accepter l'évolution des normes jusqu'ici adoptées, de telle sorte qu'elles puissent encore fait l'objet d'un consensus

Bibliographie

- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Brahmi, F. (2004). Montaigne et la politique. *BSAM*, janv-juin 2004, 15-37.
- Brahmi, F. (2016). *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1948)*. Paris: Belles Lettres.
- Foisneau, L. (2016). *Hobbes, La vie inquiète*. Paris: Gallimard.
- Goffman, E. (1991). *Les cadres de l'expérience*. Paris: Minuit.
- Hobbes, T. (1983). *Léviathan*. Paris: Sirey.
- Horkheimer, M. (2009). Montaigne et la fonction du scepticisme. In *Théorie critique. Essais*. Paris: Payot.
- La Boétie, E. (2002). *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Vrin.
- La Mothe Le Vayer, F. (2015). *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*. Paris: H. Champion.
- Machiavel, N. (2000). *De Principatibus, Le Prince*. Paris: PUF.
- Montaigne, M. (1992). *Essais*. Paris: PUF.
- Mori, G. (2022). *Athéisme et dissimulation au XVIIe siècle. Guy Patin et le Theophrastus Redivivus*. Paris: H. Champion.
- Prévost, J. (2004). *Libertins du XVIIe siècle, Vol II, Theophrastus Redivus* [1659], Livres III et IV. Paris: Gallimard.