

## Le pluriel des manières

---

Nous sommes au début du livre XIX de *L'Esprit des lois*. Montesquieu aborde une matière «d'une grande étendue»: les relations qu'entretiennent les lois avec les principes qui forment l'esprit général d'une nation, et, en particulier, les mœurs et les manières. Le projet est en effet d'importance, non seulement pour les concepts eux-mêmes, mais également pour les enjeux qu'ils recouvrent. C'est ce qui explique l'accent mis, d'entrée de jeu, sur la discrimination méthodologique des termes.

La notion de manière intervient donc de biais dans la réflexion générale sur le statut de la loi dans la pensée politique. Des travaux récents<sup>1</sup> ont mis l'accent sur cette troisième catégorie, que Montesquieu place entre les lois et les mœurs. Il est en effet important de souligner l'intérêt d'introduire dans le champ du politique une notion qui appartenait plutôt, jusque-là, au domaine des moralistes, même si son rôle dans le registre du politique était déjà perçu, chez Machiavel, Castiglione ou Gracián. Mais ce qu'on percevait, c'était le rôle politique de la dissimulation, et la justification de l'hypocrisie. Ce qui explique les critiques de Frédéric II sur le chapitre XVIII du *Prince* («Si les princes doivent être fidèles à leurs engagements»), davantage au nom de la morale qu'à celui des implications politiques.

Ce sera encore le point de vue de Vladimir Jankélévitch, sur ce même chapitre du *Prince*, ou sur *Les Caractères* de La Bruyère, ou sur *El discreto* de Gracián. Le XVIII<sup>e</sup> siècle est le siècle de l'illusion, du faux-semblant, et son éthique est celle du masque, du bluff<sup>2</sup>. De là découle une pratique politique de la subjugation, et une éthique politique de la sujétion.

1. Particulièrement l'*Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, de Bertrand Binoche, PUF, 1998, p. 162-184, et l'article de Céline Spector, «*L'Esprit des lois* de Montesquieu. Entre libéralisme et humanisme civique», *Revue Montesquieu*, n° 2, 1998, notamment p. 155-157.

2. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien. I. La manière et l'occasion*, Seuil, coll. «Points», 1980, p. 21-23.

C'est un point de vue. Ce n'est pas celui de tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'image de l'article «Manière» de l'*Encyclopédie*, que signe Jaucourt, et qui, par parenthèse, se souvient de Montesquieu. Les manières y sont décrites comme «des usages établis pour rendre plus doux le commerce que les hommes doivent avoir entr'eux», et comme «l'expression des mœurs, ou seulement l'effet de la soumission aux usages», et elles «sont par rapport aux mœurs, ce que le culte est par rapport à la religion; elles les manifestent, les conservent, ou en tiennent lieu». Surtout, il tire de cette définition la conclusion suivante: «Par conséquent elles sont dans les sociétés d'une plus grande importance que les moralistes ne l'ont pensé.»<sup>3</sup> La manière est d'emblée située au-delà des problèmes impliqués par le dualisme philosophique de l'être et du paraître, moralisé en dialectique de la sincérité et de l'hypocrisie, qu'on pouvait trouver dans la pensée XCIX de *L'Homme de cour*, de Gracián: «Les choses ne passent point pour ce qu'elles sont, mais pour ce dont elles ont l'apparence. Il n'y a guère de gens qui voient jusqu'au-dedans, puisque tout le monde se contente des apparences. Il ne suffit pas d'avoir bonne intention si l'action a mauvaise apparence.»<sup>4</sup> Ou qu'on trouvera chez Rousseau, dans ces propos célèbres: «L'homme du monde est tout entier dans son masque. [...] Ce qu'il est n'est rien, ce qu'il paraît est tout pour lui.»<sup>5</sup>

Dans *De l'esprit des lois*, Montesquieu introduit une notion qui était reconnue dans sa *dimension* politique, mais qui n'était pas une *catégorie* de la pensée politique. On savait que les manières constituaient un ensemble de relations interindividuelles, mais Montesquieu va montrer qu'elles les *instituent*. Ce qu'il propose, c'est une conceptualisation des manières.

Mais ce qui apparaît comme une avancée dans l'ordre du politique en est-il une au plan de l'éthique? En d'autres termes, qu'en est-il de la pensée du sujet dans l'abandon du point de vue moraliste sur la manière?

### Les manières, substantif féminin pluriel

En fait, pour aborder la question des manières, il faut en passer par des considérations d'ordre grammatical, tellement simples qu'on prend rarement la peine d'en parler. C'est qu'il y a une poétique des concepts, qui est

3. *L'Encyclopédie*, article «Manière».

4. B. Gracián, *L'Homme de cour* [*Oraculo manual y arte de prudencia*, 1647], trad. de l'espagnol par Amelot de la Houssaie [1684], Editions Gérard Lebovici, 1987, p. 57-58.

5. J.-J. Rousseau, *Émile*, Gallimard, 1969, Pléiade, t. IV, p. 515, cité par Ph. Stewart, *Le Masque et la Parole: le langage de l'amour au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Corti, 1973, p. 81, note 103.

tributaire de leur mise en discours, et qui fait qu'un mot n'a de sens que dans ses actualisations.

Dans sa généralité notionnelle, la *manière* rassemble dans une même problématique les domaines de l'éthique, du politique et du poétique. C'est ce qu'indique l'article «Manière» de l'*Encyclopédie*, qui précise entre parenthèses, après la nature et le genre du mot : «(Gramm. Pol. Moral.)». L'article de Jaucourt laisse pratiquement dans l'ombre la partie «Gramm.», c'est-à-dire langagière, de la manière, pour en développer l'aspect politique et éthique. Dans cette acception, manière se met au pluriel. La forme *manière*, au singulier, désignant une notion propre à l'architecture et à la peinture (la manière d'un artiste), le mot *manières*, au pluriel, apparaît donc comme la forme propre de la conception éthique et politique de la «manière»<sup>6</sup>.

Le problème, c'est que le pluriel politique et le pluriel éthique des manières ne sont pas les mêmes. Et leur confusion dépasse la simple donnée grammaticale, puisqu'elle brouille la pensée de l'articulation de l'individu et du social.

Dans la perspective du politique, *les manières*, comme *les mœurs*, ne se divisent pas. Le pluriel, appelé par les grammairiens pluriel interne, ou pluriel collectif, manifeste l'impossibilité de penser singulièrement une donnée qui se conceptualise *directement* au pluriel. Ce qui apparaît évident avec les mœurs, mot qui n'a pas de forme singulière, est peut-être moins perceptible avec les manières, mot qui possède une forme au singulier, et qui, sous la confusion de deux formes grammaticales, masque en réalité la discrimination de deux concepts.

Si l'on reprend la tripartition conceptuelle de la gouvernamentalité chez Montesquieu (lois, mœurs, manières)<sup>7</sup>, on s'aperçoit que chacun de ces trois termes au pluriel possède un statut morphologique, et donc sémantique, différent. *Les lois* est un pluriel de nombre, puisqu'il désigne une collection d'individus singularisés par la forme *une loi*. Chaque loi s'élabore, se raisonne, est un objet constitutivement autonome, même si le législateur travaille à en faire une composante, solidaire, d'un système. *Les mœurs* est un pluriel «interne», sans singulier, indiquant donc une réalité plurielle, mais sans distinction du domaine privé et du domaine public, lesquels sont discriminés seulement par une complémentation : les

6. Je mets ici entre guillemets plus une notion qu'un concept, un objet de langage et de pensée traversé par des discours qui croisent l'éthique et le politique, même quand ils prennent le parti de l'art.

7. D'autres notions interviennent chez Montesquieu dans la réflexion sur la gouvernamentalité (terme que je prends à Michel Foucault). Mais le débat est entre les lois, les mœurs et les manières.

mœurs de quelqu'un, les mœurs d'une nation. *Les manières*, qui sont ici un pluriel interne, possèdent une forme concurrente, forme plurielle d'un substantif singulier, désignant l'ensemble des comportements d'un individu.

Pour marquer la différence, on définira tout à fait légitimement *les manières* en employant un substantif singulier, comme le fait Littré: «Façon d'être ou d'agir dans le commerce de la vie, dans le monde»<sup>8</sup>, mais non Jaucourt: «Usages établis pour rendre plus doux le commerce que les hommes doivent avoir entr'eux». *Les manières* sont une manière d'être relativement à l'autre.

Mais, indépendamment de cette distribution du mot *manières*, réglée par le contexte, la transformation de la forme singulière en la forme plurielle correspondante n'est pas sans conséquence. On peut ainsi concevoir un ensemble constitué par l'addition de manières singulières: la manière d'écrire d'un individu, sa manière de marcher, sa manière de saluer – «la manière de penser d'une nation» (XIX, 3). Mais cette pluralité, quand elle est traduite par un pluriel morphologique, entraîne un changement de point de vue. Parler des manières des rois ou des manières des peuples – «Les Romains d'alors ne voulaient point de roi, pour n'en point souffrir les manières. [...] Et quand ils ne voulaient point de roi, cela signifiait qu'ils voulaient garder leurs manières, et ne pas prendre celles des peuples d'Afrique et d'Orient» (XIX, 3) – déplace la perspective, par changement du plan d'individuation, puisqu'on passe d'une pensée de la totalité à une pensée de la globalité.

Mais ce qu'il importe de souligner, c'est l'enjeu de ce changement de plan. Le changement de point de vue, marqué, donc, linguistiquement, concerne la pensée du sujet, lequel passe du statut de sujet pris dans sa qualité individuelle intrinsèque, à celui de sujet regardé, pris dans l'extériorité de son comportement social. *Les manières* impliquent donc un sujet social, pris directement dans sa relation avec une communauté. On objectera que le sujet qui est pensé comme une pluralité de manières (singulières) est aussi «regardé» par quelqu'un. Mais on voit bien qu'il s'agit ici d'autre chose: ce regard n'est impliqué que d'un point de vue logique. En revanche, le sujet pensé comme une globalité de manières implique linguistiquement – par la marque de son pluriel irréductible – la société, dans le regard qu'elle pose sur lui. L'extériorité du regard implique que le comportement d'un individu prend la société dans son effectuation. Là

8. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1874.

réside la valeur du pluriel des *manières*, un pluriel interne, indissociablement linguistique et politique.

La politique des manières passe par une poétique du nombre, au sens où le nombre est ici un opérateur de théorie à l'intérieur d'une pensée du politique.

Les manières, substantif féminin pluriel – sans singulier – constitue un concept idoine pour la pensée du politique, moins, donc, en ce qu'il subsumerait les manières individuelles dans la pensée des manières collectives, qu'en ce qu'il propose une représentation collective de l'individuation. Et c'est dans cette perspective que Montesquieu emploie le mot *manières* dans le titre du chapitre XIX de *L'Esprit des lois* («Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation»).

Mais c'est surtout dans le passage suivant qu'il met en travail la notion de *manières* comme pensée collective de l'individuation: «Plus les peuples se communiquent, plus ils changent aisément de manières, parce que chacun est plus un spectacle pour un autre; on voit mieux les singularités des individus» (XIX, 8). Le dernier membre de cette phrase, ajouté comme une hyperbate, a une portée extrême. Il tente de penser ensemble le collectif et l'individuel à travers la non-opposition du singulier et du massif. Les manières des peuples ne peuvent pas être ici la somme des manières particulières des individus, dans la mesure où les peuples sont clairement constitués en globalités, par le regard: «un spectacle». Dans la communication, les manières apparaissent indissociablement comme les manières des peuples, et comme les «singularités des individus». Il n'y a de paradoxe à penser ensemble les manières d'un peuple et les singularités des individus qui le composent que si on se situe dans la logique de la somme. Dans le cas, en effet, où les peuples ne seraient qu'un regroupement d'individus définis par leurs singularités, il y aurait difficulté à penser leur identité collective en termes de *manières*. Mais en parlant, précisément, de *manières des peuples*, Montesquieu se situe clairement dans une pensée de la globalité. Même si le rapport n'est pas simple à penser, la position de Montesquieu conduit à une théorie du politique qui maintient le collectif et l'individuel dans un rapport de spécificité. C'est en tant que les individus sont singuliers dans leurs manières, qu'ils sont un peuple singulier dans ses manières. Un peuple trouve donc son identité dans sa façon de prendre en compte les manières des individus, et non de les banaliser, ce que ferait une conception arithmétique de la relation de l'individuel et du collectif.

La pensée des manières est une pensée politique. C'est l'idée de peuple, dans son rapport à l'individuel, qui se trouve travaillée par la notion de manières, non l'inverse, au sens où une théorie politique du peuple produirait une conception particulière des manières. En disant cela, je ne méconnaiss pas que ce que fait Montesquieu est aussi de conceptualiser pour le politique une notion de moralistes. Mais ce travail dans le pluriel des manières est porteur de l'enjeu majeur de toute pensée politique : les relations entre l'individuel et le collectif.

Il est ainsi important de voir que la singularité des individus est, par le terme *manières*, indissociée de la relation sociale, puisque le regardant est impliqué dans le regard qui identifie la perception qu'on a de l'individu comme celle de sa singularité. La pensée de l'individuation par le pluriel des manières retire la subjectivation à la transcendance, pour la placer dans l'ordre historique de la communication.

### Les lois et les manières

Le fait que dans le système de *L'Esprit des lois* ces deux notions soient en interrelation souligne leur spécificité au regard de la pensée du politique. En dehors des rapports de complémentarité ou d'exclusion qu'elles entretiennent en tant que concepts, leur mode de fonctionnement est en effet radicalement différent. Les lois s'opposent aux manières – et aux mœurs – comme le discontinu s'oppose au continu, et comme le transcendantal s'oppose à l'empirique.

Les lois, en effet, sont une somme d'unités comptables, isolables. L'ensemble qu'elles forment n'est pas véritablement un système – dans le sens linguistique du terme, où chaque élément est constitutivement dépendant des autres, ce qui implique une définition négative de l'unité – même si c'est le travail du législateur d'y tendre. C'est ce qui explique, *a contrario*, le pluriel «collectif», indivisible, des manières, qui ne sont une réalité positive que dans la globalité de leur manifestation. Alors qu'il y a une réalité positive de chaque loi, quels que soient les rapports qui la lient aux autres lois du corpus.

«Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées» (XIX, 12). Les lois sont décidées et imposées. Les manières sont en cela proches du langage, puisqu'en tant qu'«institution de la nation» (XIX, 14), elles ne sont pas décidées. Elles sont «des usages que les lois n'ont point établis» (XIX, 16). C'est pour cette raison que, comme les mœurs, elles «tiennent plus à l'esprit général» (XIX, 12). De la même façon qu'on ne peut pas imposer

un mot, ou que son imposition ne constitue un fait de langage qu'à partir du moment où il se trouve lancé dans l'aventure des discours, les manières, quelles que soient leur origine et leur nature, sont le fait empirique d'une collectivité, non le fait volontaire d'un seul, qu'il soit un individu ou un groupe. Les lois sont conventionnelles, elles sont des «institutions [...] du législateur» (XIX, 14); les manières sont arbitraires, elles sont des «institutions de la nation en général» (*ibid.*). C'est ce qui explique que quand les manières sont enseignées, comme en Chine (XIX, 13), elles sont «plus fixes», et «approchent plus des lois» (XIX, 12). Elles deviennent des non-manières.

Mais ce dualisme n'est pas radical chez Montesquieu, parce que sa logique conduirait à écarter les manières de la question de la gouvernabilité. Or, l'intérêt du triple point de vue des lois, des mœurs et des manières<sup>9</sup> consiste précisément à penser l'articulation du conventionnel et de l'arbitraire à l'intérieur d'une théorie politique.

Bertrand Binoche rapporte la pensée de Montesquieu, dans ce chapitre XIX de *L'Esprit des lois*, à une opposition entre les *lois*, institutions humaines juridiques, et les *mœurs*, institutions non juridiques, faisant ainsi du mot *mœurs* un terme générique qui englobe les *mœurs* et les *manières*. On peut légitimement souscrire à cette analyse sur un plan général de la réflexion, celui où les mœurs sont désignées indifféremment par «les coutumes» (XIX, 14) ou «les usages» (XIX, 26).

Mais il apparaît dommageable pour le travail de Montesquieu d'affaiblir la spécificité de la notion de *manières* dans la réflexion de *L'Esprit des lois*. Dire qu'«en XIX, 12, on voit bien Montesquieu utiliser alternativement, dans le même sens, “mœurs et manières”, “mœurs” et “manières”»<sup>10</sup> ne rend pas compte, dans cette section même, de la spécialisation de la notion de *manières*, tournée vers la communication.

Il ne s'agit pas, on s'en doute, d'ignorer que la réflexion de Montesquieu repose sur une opposition fondamentale entre les lois et «l'esprit général» (XIX, 11), qui contient les mœurs et les manières. Cette opposition est forte, mais elle a la force de l'opposition traditionnelle entre le naturel et le conventionnel: «Qu'on nous laisse tels que nous sommes», disait un gentilhomme réfractaire à l'ingérence du législateur dans le domaine des manières et des mœurs, «la nature répare tout» (XIX,

9. Parce que ce n'est pas l'objet de ma réflexion, je ne m'arrête pas sur le traitement par Montesquieu de l'interaction de ces termes, sur le fait que les lois doivent être surdéterminées par l'esprit général, etc. Je renvoie au livre de Bertrand Binoche cité note 1.

10. Ouvr. cité, p.162, note 1.

6). «L'esprit de la nation» est assimilé directement à «notre génie naturel» (XIX, 5), conférant au possessif «notre» une valeur indécidablement globalisante et distributive.

Si, donc, Montesquieu, à propos de l'état despotique, réfléchit en effet à partir de l'idée *générale* que «les lois sont établies, les mœurs sont inspirées» (XIX, 12), les manières apparaissent ensuite à la place des mœurs, au moment où il est question de la relation interindividuelle, qu'il s'agisse de la communication: «On se communique moins dans les pays où chacun [...] exerce et souffre un pouvoir arbitraire» (*ibid.*), ou de la séduction: dans les pays où les femmes vivent avec les hommes, «l'envie qu'elles ont de plaire, et le désir que l'on a de leur plaire aussi, font que l'on change continuellement de manières» (*ibid.*).

Les manières mettent l'historicité dans l'individuation: «Les deux sexes se gâtent, ils perdent l'un et l'autre leur qualité distinctive et essentielle; il se met un arbitraire dans ce qui était absolu, et les manières changent tous les jours» (*ibid.*). La discrimination des individus devient empirique, et s'invente dans l'invention des modalités érotiques de la communication. Le paradigme des manières est indissociablement politique et éthique, c'est celui qui rend la liberté indissociable de la communication et de l'individuation.

On lit d'ailleurs, en XIX, 21, que «les lois, les mœurs et les manières» sont des «choses naturellement séparées». Tout le travail de Montesquieu, dans ce livre de *L'Esprit des lois*, montre que cette proposition relève de deux lectures, selon que la séquence «les mœurs et les manières» est considérée comme un seul ou deux groupes. La lecture en un seul groupe rejoint le paradigme oppositif lois *versus* mœurs; celle en deux groupes reconnaît une spécificité des manières, celle qui a été définie au chapitre 16: «Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure» (*ibid.*). Les manières impliquent la dimension collective, sociale, que les mœurs, tout en ne l'excluant pas, n'impliquent pas dans leur spécificité.

Les mœurs sont en réalité le terme non-marqué du couple mœurs-manières, à la fois parce qu'il est, en effet, le terme générique, et parce que, dans sa relation avec le terme manières, il est le moins discriminé. Dans le chapitre 14, l'opposition entre les lois et les manières est un point spécifique. Les manières viennent remplacer les mœurs dans l'opposition aux lois dès que le regard est celui de l'extériorité sociale: «Lorsqu'un prince veut faire de grands changements dans sa nation, il faut qu'il

réforme par les lois ce qui est établi par les lois, et qu'il change par les manières ce qui est établi par les manières» (p. 643). Suit un exemple concernant l'aspect du visage et celui des habits. Cet exemple a pour effet d'ouvrir sur un principe qui articule le politique et l'éthique : « Il y a des moyens pour empêcher les crimes : ce sont les peines ; il y en a pour faire changer les manières : ce sont les exemples » (*ibid.*). L'exemple est le versant éthique du spectaculaire, son sens pour autrui. C'est en tant qu'exemple que les manières ont une valeur de socialisation, une fonction politique.

L'exemple annule l'objectif et le subjectif, dans la réversibilité du regard. Me voulant exemplaire, je me constitue en regardé, mais, dans le même temps, je ne peux pas ne pas regarder à mon tour les comportements qui m'entourent et qui constituent autant d'exemples potentiels. L'empirique des manières déborde l'intentionnalité, réduite alors au *projet* d'exemplarité. On peut vouloir être un exemple et ne pas l'être, on peut ne pas le vouloir et l'être cependant.

Comme le rappelle B. Binoche, l'exemplarité n'a pas attendu *De l'esprit des lois* pour être une notion de morale politique<sup>11</sup>. Mais, chez Montesquieu, l'efficace de l'exemple déborde la visée d'une intentionnalité morale – la vertu par l'exemple – parce qu'il décrit un processus. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'être un exemple pour les autres, de « donner l'exemple », mais de donner à voir certains comportements, de faire des propositions, de suggérer. Le vocabulaire est significatif : « inspirer » (XIX, 14) d'autres manières aux peuples, les « engager » (*ibid.*) à les modifier. Parce que leur mode d'intersubjectivation est celui de l'exemple, les manières sont « incitatives »<sup>12</sup> – ce qui est un mode de fonctionnement étranger à celui des lois – mais cette incitation se fait en dehors de la morale. Avant même de donner des conseils, Montesquieu met en lumière un fonctionnement. Ce qui est en jeu, ce n'est pas d'être ou non un exemple, mais de travailler sur le concept d'exemplarité.

### Les manières, pluriel d'un substantif féminin singulier

Il y a un autre versant de la manière. Il n'est pas lié aux lois, c'est-à-dire à la question de la gouvernementalité, ou de la civilité, ni non plus, directe-

11. Fénelon : « L'exemple seul peut redresser les mœurs de toute la nation », *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (§ 12). Cité par B. Binoche, *ouvr. cité*, p. 165.

12. B. Binoche, *ouvr. cité*, p. 167.

ment, à l'ordre moral. Il s'agit des manières personnelles, des manières qui admettent un singulier, qui sont la somme d'unités comportementales. Ces manières reçoivent volontiers un possessif, comme dans cet aphorisme de La Rochefoucauld : « Ce qui fait qu'on déplaît souvent, c'est que personne ne sait accorder son air et ses manières avec sa figure, ni ses tons et ses paroles avec ses pensées et ses sentiments : on s'oublie soi-même. »<sup>13</sup>

*A priori*, il s'agit d'un autre concept, plutôt que d'une autre acception conceptuelle, et on pourrait légitimement considérer comme un abus de termes la mise en relation des manières comme globalité avec les manières comme totalité. Mais plutôt que de tourner la page, et de refermer les manières dans le champ du politique, il est possible d'esquisser chez Montesquieu des rapprochements qui, s'ils ne constituent pas une convergence conceptuelle, manifestent du moins des points de rencontre qui intéressent une pensée de l'individuation.

Pour aborder ce côté des manières, il faut quitter *De l'esprit des lois* et ouvrir l'*Essai sur le goût*. Commandé pour l'*Encyclopédie* et inséré dans l'article *Goût* entre le texte de Voltaire et celui de D'Alembert, l'*Essai sur le goût* se propose d'analyser les conditions des plaisirs éprouvés « dans notre manière d'être actuelle »<sup>14</sup>. Montesquieu y distingue trois sortes de plaisirs : ceux que l'âme « tire du fond de son existence même », ceux « qui résultent de son union avec le corps », et ceux « qui sont fondés sur les plis et les préjugés que de certaines institutions, de certains usages, de certaines habitudes, lui ont fait prendre » (*ibid.*). Cette dernière catégorie regarde évidemment vers les manières qui sont l'objet de *L'Esprit des lois*, et c'est ce rapport de l'individuel au social que pense, différemment du texte de philosophie politique, l'article d'esthétique.

Dans l'*Essai sur le goût*, Montesquieu ébauche une esthétique sensualiste qui rende compte du plaisir que nous rencontrons aussi bien dans « la poésie, la peinture, la sculpture, l'architecture, la musique, la danse, les différentes sortes de jeux », que dans « les ouvrages de la nature et de l'art » (*ibid.*). Deux sections nous intéressent particulièrement : celle qui traite des règles, celle qui traite du je-ne-sais-quoi.

La section « Des règles » repose sur une analogie entre les règles esthétiques et les lois politiques : « Comme les lois sont toujours justes dans leur être général, mais presque toujours injustes dans l'application ; de même les règles, toujours vraies dans la théorie, peuvent devenir fausses

13. La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales, Réflexions diverses*, VII, « De l'Air et des Manières », Classiques Garnier, 1957, p. 141.

14. *Essai sur le goût*, dans *Œuvres complètes*, Seuil, coll. « L'Intégrale », 1964, p. 845.

dans l'hypothèse» (p. 851). Cette analogie, qui prend la loi comme modèle, a pour finalité d'instaurer une relation de sacralisation – et donc de subversion : Montesquieu parle de *viol* – dans la pensée de l'individuation : « Les peintres et les sculpteurs ont établi les proportions qu'il faut donner au corps humain [...] ; mais il faut qu'il violent à chaque instant les proportions à cause des différentes attitudes dans lesquelles il faut qu'ils mettent les corps » (*ibid.*). L'idée est d'aborder, par l'esthétique, et non par le politique, la relation du général et du particulier : « Quoique chaque effet dépende d'une cause générale, il s'y mêle tant d'autres causes particulières, que chaque effet a, en quelque façon, une cause à part. Ainsi l'art donne les règles, et le goût les exceptions » (*ibid.*).

L'œuvre d'art, qui repose sur la conventionnalité des règles propres à sa pratique, présente, dans son individuation même, un caractère d'exception. Sa singularité est d'obéir en définitive aux « règles » particulières qui font son identité. Michel-Ange, par exemple, s'est « joué » plus que quiconque des règles de proportions dans ses ouvrages architecturaux. Ainsi, « avec une connaissance exacte de tout ce qui peut faire plaisir, il semblait qu'il eût un art à part pour chaque ouvrage » (*ibid.*).

Si la règle est une catégorie qui prend son modèle dans le politique pour légiférer dans le domaine de l'esthétique, réciproquement, on peut dire que l'œuvre d'art, dans sa spécificité, peut proposer un modèle pour une pensée de l'individuation sociale. L'articulation des deux champs se fait à l'occasion de la section sur le je-ne-sais-quoi, où Montesquieu revisite cette notion-vedette des moralistes. Il en explique le ressort par un effet de surprise issu d'un différentiel entre un donné à voir et un caché, ce qui n'est pas exactement l'opposition entre l'être et le paraître, mais une relation entre l'immédiateté du regard et la secondarité du jugement. Appliqué à la peinture, ce processus explique que si « Paul Véronèse promet beaucoup, et paie ce qu'il promet », en revanche, « Raphaël et le Corrège promettent peu, et paient beaucoup ; et cela nous plaît davantage » (p. 849).

L'argumentation n'est pas nouvelle. Elle reprend celle du Père Bouhours, pour qui la beauté n'était pas la condition suffisante du charme et des grâces individuelles. Simplement, Montesquieu ne se place pas sur le terrain de l'ignorance, mais explique le je-ne-sais-quoi comme un effet psychologique provoqué par la surprise.

Ce qui est intéressant, ici, c'est surtout le déplacement du siège des grâces, du lieu du visage, ouverture traditionnelle du corps aux profondeurs de l'âme, vers les manières : « Les grâces se trouvent moins dans les traits du visage que dans les manières ; car les manières naissent à chaque

instant, et peuvent à tous les moments créer des surprises » (p. 849). Il s'agit, bien entendu, des manières non collectives, des manières qui ont un singulier : les manières individuelles. Mais, d'une part, on a vu que l'*Essai sur le goût* incluait dans le sentiment de plaisir les usages institutionnels, et, d'autre part, les manières individuelles ont ce rapport avec les manières sociales qu'elles se font dans l'empirique, et qu'elles mettent l'individuation dans l'historicité des comportements. Ce qui occasionne ici quelque chose comme un recouvrement des deux perspectives.

C'est cet ancrage de l'individuation dans l'empirique qui suscite, dans les *Pensées*, la promotion du joli contre le beau. Reprenant à son compte le *topos* du visage, Montesquieu oppose le beau, comme réalité plastique, au joli, réalité éthique : « Ce qui fait la beauté, c'est la régularité des traits ; ce qui fait une femme jolie, c'est l'expression du visage »<sup>15</sup>. Sans solliciter abusivement l'étymologie, on ne peut pas lire dans la notion de *régularité* l'idée d'une règle transcendante, quelque chose de cette métrique du beau qui détermine les esthétiques issues du pythagorisme. Le contexte, et particulièrement la section « Des règles », conduit à cette lecture. Le beau, en tout état de cause, est une extériorité transcendante, un formalisme ; le joli, la manifestation d'une personnalité.

Le fait que *la* beauté soit présentée comme un principe, énoncé sous la forme d'une vérité générale, ne peut que conduire très logiquement à l'affirmation de l'historicité *des* beautés particulières : « Une beauté n'est qu'un jeu d'imagination qui change selon les temps et les pays »<sup>16</sup>. On sait que Baudelaire, dans une démarche assez proche, appellera de ses vœux une « théorie historique du beau ». Un autre passage du *Spicilège*, intitulé « Fantaisies sur la beauté », donne une illustration de cette idée : « Les femmes de Tripoli font consister la beauté dans l'énormité de leur taille, et pour mieux engraisser se nourrissent avec des chiens ; elles se font même avec de la poudre une espèce de barbe au menton » (n° 16). Dans la description de cette « fantaisie », le verbe « consister » implique la distanciation du regard, et l'adverbe « même » installe le jugement critique, à travers la dramatisation spectaculaire de l'écriture. Avec cet exemple, on se trouve dans l'ordre des manières telles que *L'Esprit des lois* les a définies en insistant sur le fait que « les modes sont un objet important » (XIX, 8) de la communication.

15. *Pensées*, n° 1449. Les *Pensées* et le *Spicilège* sont cités dans l'édition de L. Desgraves, Laffont, coll. « Bouquins », 1991.

16. *Spicilège*, n° 113.

Il est clair qu'en discutant du goût, Montesquieu se place à l'articulation de l'individuel et du collectif, qui est au fondement de sa philosophie politique. La question du beau est cette question même, comme dans la *Critique de la faculté de juger*.

Il est significatif que, pour l'exprimer, Montesquieu soit tenté de reprendre à son compte ce qu'on pourrait appeler le principe de Buffier, tel qu'il est exposé dans les *Pensées* (n° 272). La réflexion porte sur la beauté, qualifiée par Montesquieu de « chose très obscure, parce que c'est une chose de goût. » Le goût, expression – « obscure » – de la subjectivité, met à l'épreuve la raison, et indirectement, à travers sa manifestation dans les modes et les manières, la pensée du politique.

Mais Montesquieu trouve chez le Père Buffier une explication qui « rend raison » de cette chose obscure : la beauté y est décrite comme « l'assemblage de ce qu'il y a de plus commun ». C'est-à-dire que « les beaux yeux sont ceux dont il y en a un plus grand nombre de la même façon ». Dans ce sens, la beauté est bien prise en tant que valeur sociale, c'est-à-dire catégorie collective d'analyse du monde. Simplement, elle est la résultante culturelle d'un fait de nature.

La beauté – image, ici, de la valeur, avec toute sa dimension sociale – est du côté du massif ; la non-valeur, du côté du discret : « C'est comme si, dans une foule de cent hommes, il y a dix hommes habillés de vert, et que les quatre-vingt-dix restant soient habillés chacun d'une couleur particulière ; c'est le vert qui domine. » Le problème est celui que pose la pensée d'une conception esthétique de l'individuation sur le modèle politique de l'identité de groupe.

On comprend que Montesquieu se soit arrêté au seuil de la littérature, même s'il a été tenté par l'extension du principe de Buffier, qui « est excellent [peut-être] pour expliquer toutes les beautés de goût, [même dans les ouvrages d'esprit] ». Les mots entre crochets ont été biffés par Montesquieu. Ils sont symptomatiques d'une hésitation devant cette extension à la littérature, prise dans un sens général. Il ajoute, d'ailleurs : « Mais il faudra penser là-dessus. »

La question est alors celle de l'historicité de la valeur artistique et littéraire, c'est-à-dire de l'articulation de l'individuel et du collectif à travers la promotion d'une œuvre particulière, au sens où, étant la manifestation d'un individu, elle est en même temps, sinon une œuvre de la nation, du moins une composante de cette entité. Cette dimension est présente dans les *Pensées* (n° 1006) : « On ne peut pas dire que les lettres ne soient qu'un amusement d'une certaine partie des citoyens ; il faut les regarder sous une autre face. On a remarqué que leur prospérité est si intimement attachée à

celle des empires qu'elle en est infailliblement le signe ou la cause. » Il est clair que Montesquieu tente de penser le passage entre deux niveaux différents de réflexion : celui d'«une certaine partie des citoyens», c'est-à-dire le point de vue d'un rapport entre individu et société sous la forme de la totalité ; et celui de la subsumation des citoyens sous l'entité globale de la nation («les empires»). D'autre part, il y a dans l'alternative proposée de l'effet ou de la cause le lieu d'une réflexion capitale pour les relations entre le politique et le poétique, que Montesquieu, sauf erreur, n'a pas menée, mais qui ouvre vers les textes philosophiques de l'Antiquité. Il n'est pas indifférent que le passage cité des *Pensées* (n° 1006) se termine par la pensée d'une globalité, l'affirmation d'un système : «De grandes découvertes qu'on a faites dans ces derniers temps, fait qu'on regarde comme frivole tout ce qui ne porte pas avec soi un air d'utilité présente, sans songer que tout est lié, et que tout se tient. »

L'invention artistique et littéraire constitue alors un point critique dans la pensée de l'articulation de l'individuel et du collectif, notamment quand elle surdétermine les manières par les lois. Ainsi, Montesquieu explique la persistance de «la manière gothique» – qui nomme un art figé, dégénéré – chez les Égyptiens, en reprenant un extrait du deuxième livre des *Lois* de Platon, dans lequel celui-ci explique qu'en Égypte la discipline des artistes est établie par des lois : «Il n'est permis ni aux peintres, ni aux autres artisans, de faire paraître quelque chose de nouveau ou d'introduire quelque autre invention, outre celles qui sont de tout temps observées par l'usage de la Patrie. »<sup>17</sup> L'usage a ici force de loi, ou plutôt, il est fixé par les lois, et se trouve coupé de l'historicité politique.

Avec le déplacement de la question du rapport entre l'individu et la société dans le champ de l'art, le problème de la valeur et de l'individuation lié aux manières se trouve posé d'une autre façon. Le texte suivant, sur la bonne diction, est sur ce point remarquable :

Quand on me demande si une diction est bonne, je n'y puis répondre, à moins qu'elle ne choque la grammaire. Je ne puis savoir le cas où elle sera bonne, ni l'usage qu'un homme d'esprit en pourra faire : car un homme d'esprit est, dans ses ouvrages, créateur de dictions, de tours, et de conceptions ; il habille sa pensée à sa mode, la forme, la crée par des façons de parler éloignées du vulgaire, mais qui ne paraissent pas être mises pour s'en éloigner. Un homme qui écrit bien n'écrit pas comme on a écrit, mais comme il écrit, et c'est souvent en parlant mal qu'il parle bien<sup>18</sup>.

Ce texte ne tente rien de moins que de penser l'articulation entre la manière et les manières. L'homme d'esprit est celui qui, tout en écrivant

17. *Voyages en Europe*, «De la manière gothique», *Œuvres complètes*, éd. citée, p. 364.

18. *Pensées*, n° 721.

«à sa mode», est «créateur de dictions». L'individuation n'est pas le solipsisme, le retrait individualiste du jeu collectif. Pensée en termes de différence, elle n'est pas confondue ici avec l'écart. L'homme d'esprit a «des façons de parler éloignées du vulgaire», mais celles-ci «ne paraissent pas être mises pour s'en éloigner.»

Ce que montre cette question des manières, c'est que la pensée de Montesquieu est une pensée globale. On peut lui appliquer ce qu'il disait de la philosophie : «La philosophie ne doit point être isolée, elle a des rapports avec tout.»<sup>19</sup> Par-delà la cohérence interne d'un ouvrage comme *De l'esprit des lois*, se manifeste la cohérence d'une pensée en recherche, dont la finalité est une anthropologie. Le politique et l'éthique n'y apparaissent peut-être jamais aussi proches, aussi liés que dans les considérations sur l'esthétique ou sur le langage.

La section de l'*Essai sur le goût* consacrée au «Je-ne-sais-quoi» s'ouvre sur le constat qu'«il y a quelquefois dans les personnes ou dans les choses un charme invisible.»<sup>20</sup> Il me semble que c'est une forme d'invisibilité que Montesquieu tente de saisir dans sa réflexion sur le spectacle des manières, celle d'un processus qui rend indissociables la pensée de l'individu et celle de la société. La force de sa pensée et de son écriture consiste précisément à rendre visible cette invisibilité comme condition d'une politique et d'une esthétique.

Gérard Dessons  
Université de Paris 8 – Saint-Denis

19. *Pensées*, n° 1261.

20. *Essai sur le goût*, p. 849.