

Montaigne et la naissance des libertés civiles: commentaire sur le chapitre I, 23 dans son contexte

Sérgio Cardoso

Le contexte

Il n'y a point de doute sur la signification du moment de la crise des guerres de religions du XVI^e siècle français pour la naissance de la pensée politique et des libertés modernes, nonobstant l'espace restreint qui lui est réservé – Thierry Gontier, dans un intéressant article pour la *Montaigne Studies*¹, l'observe – dans les prospections relatives à la formation des idées du libéralisme.

Cette période dramatique de l'histoire de France – moment qui invitait les citoyens responsables à la réflexion, les défiant à se procurer de nouvelles bases pour un ordre politique gravement menacé – nous a légué des œuvres notables et audacieuses, qui ont ouvert des chemins sociaux et politiques les plus originaux et durables. Il y a là les œuvres des juristes humanistes, de Jean Bodin notamment, des réformés dits monarchomaques, des néostoïciens (Juste Lipse a eu une grande réception en France, à côté de Guillaume Du Vair et d'autres) ainsi que celles de La Boétie et Montaigne – bien que l'on refuse parfois à ces deux derniers le label de philosophes et que leur contribution au renouveau de la pensée politique est souvent voilée par le prestige conquis ultérieurement par les théories modernes de la souveraineté et du contrat social.

Quant à Montaigne, nous savons, soit par la réception accordée à son œuvre, soit par ses initiatives diplomatiques et politiques, qu'il a eu un rôle non négligeable en ce qui concerne le désarmement des esprits et la sortie de la crise – même si l'on ne peut le considérer comme un intransigeant défenseur de la cause réformée ou faire de lui, comme le souligne Philippe Desan, le père du libéralisme moderne. En effet, dans la présentation de l'excellent volume des *Montaigne Studies* consacré à sa pensée politique, Desan constate que

¹ Thierry Gontier, "Quel genre de 'libéral' est Montaigne? Autour d'une lecture américaine des *Essais*", *Montaigne Studies*, vol. 31, 2019, p. 111-130.

les lectures qui font de Montaigne le père du libéralisme pèchent par anachronisme. Le laissez-faire de Montaigne n'est pas en soi une philosophie, mais plutôt une réaction naturelle face aux événements de son temps. [...] La stupeur et l'effarement devant l'engagement meurtrier des partis extrêmes – aussi bien catholique que huguenot – engendrent un sentiment d'impuissance qui transforme Montaigne en attentiste, puis, plus tard, en politique. La paix à tout prix!².

Il ne s'agirait donc pas d'une prise de position philosophique ou théorique de la part de l'essayiste, mais bien d'une réaction pratique à la violence des événements. Il se trouverait, selon l'observation de Desan, aligné sur le "parti des politiques".

De fait, ce "parti" est directement lié à la scène politique. Ses perspectives et opinions ne dérivent pas de théories; ses arguments et positions se veulent justifiées ("excusées") par le réalisme de la politique. Sa figure emblématique, nous le savons, est Michel de l'Hôpital, membre libéral du Parlement de Paris, élevé à la Chancellerie du Royaume en grande partie grâce à l'intervention de Catherine de Médicis. Nous savons également que son arrivée à la Chancellerie en 1560 représente un tournant radical dans les relations de l'État avec les hérétiques. Sous les règnes de Henri II et de François II (celui-ci sous la tutelle des Guises), la perspective était celle de l'extinction de l'hérésie, et donc des hérétiques récalcitrants: féroce répression de la confession, du culte et de la propagande de la religion dissidente, par la voie de persécutions, d'emprisonnements et d'exécutions.

La "Seconde Tournelle", créée au Parlement de Paris en 1547 (par la suite connue sous le nom de "chambre ardente"), a jugé plus de 300 procès d'hérésie dont 37 condamnations à mort en moins de deux ans. Les choses se passent de même dans d'autres villes: plus de 1000 procès à Toulouse (dont 62 exécutions), plus de 400 à Bordeaux et autant d'exécutions appliquées. Cette politique de répression se poursuit jusqu'en 1559 (produisant des foules de réfugiés, surtout vers Genève), si l'on considère qu'à partir du décès de Henri II, sous François II, les dispositions n'ont guère été moins draconiennes: la chasse aux réformés par des commissaires de justice envoyés partout dans le royaume (Édit d'Écouen, en 1559, moment à partir duquel la population se mobilise pour participer à cette "inquisition civile"); les démolitions des maisons où avaient eu lieu des réunions (déclaration de Villiers-Cotterêts); peine de mort pour les organisateurs d'assemblées illicites; exécution exemplaire du juriste et parlementaire (probable professeur de La Boétie) Anne du Bourg.

C'est cette politique aussi brutale qu'inefficace – elle ne fait qu'accroître le nombre des Huguenots et qu'à raffermir leur foi – qui arrive à sa fin avec l'ascension de L'Hôpital. Là commence la distinction et l'orientation "politique" des actions du gouvernement: la distinction entre hérésie (religieuse) et sédition (politique); la non-criminalisation de l'adhésion à la foi dissidente,

² Philippe Desan, "Pratique et théorie du politique chez Montaigne", *Montaigne Studies*, vol. 28, 2016, p. 4.

mais seulement la répression aux actes d'insubordination au Roi et aux lois. Cette distinction entre opinion erronée et attentat à la paix publique est l'objet de l'Édit de Romorantin du mois de mai 1560 – première manifestation du changement d'orientation opéré par la nouvelle politique. Elle permet d'opposer le réformé commun, un simple fidèle, aux "fauteurs de troubles" qui devaient être punis et réprimés: l'État réprime la subversion de l'ordre civil, non pas les consciences.

Toutefois, il ne faut pas voir dans ces résolutions un premier pas vers la laïcité de l'État – comme le pensent plusieurs historiens. L'État est toujours conçu comme entièrement fondé sur la religion. Ce n'est pas non plus un pas plus ferme vers la liberté religieuse. L'admission du culte public des religions dissidentes permettra néanmoins d'avancer dans cette direction, le chemin ouvert par le controversé Édit de Janvier 1562 qui sera suivi par Montaigne.

Le noyau de la position de ce "parti" d'humanistes conciliateurs, préoccupés du sort du pays et du retour à la paix, est le rétablissement de l'unité religieuse; il s'agit de réaliser la réconciliation et la concorde. Nous savons que la motivation fondamentale de leurs aspirations et leurs efforts de conciliation dérivent fondamentalement de l'impossibilité de concevoir l'existence de deux religions sous la coupole d'un seul État: l'existence d'un même Roi et d'une même Loi suppose également une même Foi.

L'unité religieuse n'est pas seulement désirable, elle est nécessaire: "C'est folie – affirme Michel de L'Hôpital à l'ouverture des États généraux en décembre 1560 – d'espérer la paix, le repos et l'amitié entre peuples de religions diverses". La Boétie, dans son *Mémoire*, s'exprime de même: "de ma part – dit-il – je ne puis gouter cest entredeux et ne vois point qu'on puisse attendre rien qu'une manifeste ruine d'avoir en ce Royaume deux religions ordonnées et établies³".

L'admission de deux religions, observe La Boétie, nourri l'inimitié entre les sujets, "separe les citoyens, les voisins, les amis, les parens, les freres, le pere et les enfants, le mary et la femme; elle rompt les alliances, les parentés, les mariages, les droitz inviolables de nature, et penetre jusques au fondz des coeurs pour extirper les amitiés et enraciner des hargnes irreconciliables⁴". De là, il conclut que "c'est une vaine fantaisie, et vrayment un songe, d'esperer concorde et amitié entre ceux qui tout frechement ne viennent que de se tirer et se departir sur ceste querelle, que l'un estime l'autre infidelle et idolatre⁵".

Il existe donc une conviction, largement consensuelle: la constitution d'une nation exige l'unité religieuse. Il s'agit alors d'une assumption effectivement universelle. Rawls, dans son *Political Liberalism*, remarque avec raison que "pendant les guerres de religions, les gens n'avaient pas de doute quant à la nature du souverain bien ou quant au fondement de l'obligation morale dans la loi divine. Le problème était plutôt de savoir comment aurait pu exister une

³ Estienne de La Boétie, *Mémoire sur la pacification des troubles*, éd. Malcolm Smith, Genève, Droz, 1983, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

société composée de membres ayant des religions différentes⁶”. En effet, si la loi trouve son fondement dans la sagesse et la justice divines, comment concevoir la reconnaissance et l’obéissance de cette loi par des hommes de confessions religieuses diverses? Le schisme mène dès lors à la division sociale et à l’apparition d’institutions rivales qui ruinent le corps politique. Le fondement du bon droit et du bon gouvernement, c’est la religion, comme l’affirme Jean Bodin lui-même dans les *Six Livres de la République*⁷.

Il faut rappeler que ceux qui s’alignent sur les conceptions et les positions du “parti des politiques” – il y a parmi eux ceux qui ne cachent pas leur sympathie pour la Réforme – sont aussi, d’une manière générale, des critiques sévères de la corruption et des débordements de l’Église romaine. Si la concertation et la conciliation sont considérées possibles, c’est justement parce qu’il y aurait assez d’espace pour la correction de plusieurs conduites et observances de l’Église.

D’ailleurs, ils ne permettent pas d’oublier, comme on peut également le voir dans le *Mémoire de l’Édit de janvier* de La Boétie, qu’à l’origine des malheurs présents, il y ait “l’abus des ecclésiastiques et la mauvaise vie et insuffisance des pasteurs, qui estoit si grande et si notoire qu’elle esmue ceste querelle, et a servy d’un argument invincible à leurs adversaires. [...] Or, le mal a toujours creu, et cela pour autant qu’au lieu que le chef de l’Esglize debvoit avoir congneu le vice et s’aviser de rabiller promptement ce default, ilz firent tout le rebours⁸”.

De cette façon, la restauration de l’unité, la concorde, devrait se faire par le biais d’une reconsidération profonde des conduites et pratiques de la vieille Église, par le dialogue et la conférence de théologiens et, finalement, par un Concile qui, sans préjudice des dogmes, apporterait des réformes administratives et liturgiques acceptables par les protestants (un enseignement et des sermons plus proches des textes des Écritures, l’usage des langues vernaculaires, la communion en deux espèces et tant d’autres ouvertures).

En effet, la politique de L’Hôpital et de la Régente multiplie les efforts et les initiatives de dialogue: l’Assemblée de Fontainebleau (deux évêques catholiques, des chefs protestants, plusieurs nobles, parmi lesquels les Guises); l’exceptionnel Colloque de Poissy, qui a réuni cinquante évêques catholiques et douze docteurs protestants sous la coordination de Théodore de Bèze; la Conférence de Saint Germain, patronnée par Catherine de Médicis; l’effort de la Cour et de l’Église Gallicane pour l’interruption du Concile de Trente (mal

⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 12-13.

⁷ Jean Bodin, dont on considère que les *Six Livres de la République* constituent le moment de la fondation de l’État moderne profane, louant Polybe et censurant l’impiété de Machiavel, reconnaît la religion comme “le fondement principal de la République, de l’exécution des lois, de l’obéissance des sujets envers les magistrats, de la crainte envers les Princes, de l’amitié mutuelle entre eux, et de la justice envers tous”, Jean Bodin. *Six Livres de la République*, éd. Gérard Mairet, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 48.

⁸ La Boétie, *Mémoire*, *op. cit.*, p. 41.

engagé) et l'ouverture d'un nouveau Concile.

Ce qu'il faut constater est que toutes ces initiatives de conciliation, réalisées dans la nouvelle orientation politique de la Cour, sont l'objet des réflexions présentées par La Boétie dans son *Mémoire sur la pacification des troubles* (ou, comme l'appelle Montaigne, le "Mémoire sur l'édit de Janvier") – à supposer, bien évidemment (sans entrer dans les controverses suscitées par la question), que La Boétie en soit bien l'auteur, comme le soutient une critique presque unanime – certes contre le très respectable avis d'Anne-Marie Cocula qui met en doute cette position tout en reconnaissant néanmoins de bonnes raisons pour cette attribution⁹.

Il s'agit d'un document tout à fait exceptionnel: il apporte une fine et précise analyse des différends théologiques, liturgiques et organisationnels entre les deux Églises, et indique des chemins possibles et efficaces vers la conciliation. Il déconseille finalement, par le biais de maints arguments, la stratégie qui sera effectivement adoptée: la permission provisoire du culte public des réformés, objet de l'Édit de Janvier. Il faut peut-être observer encore que l'intelligence et la finesse de l'analyse politique de la conjoncture ainsi que l'ampleur de la connaissance de l'ensemble des éléments de la crise vérifiées dans ce document ajoutent certainement des raisons pour son attribution à celui qui comptait, d'après Montaigne, parmi les plus grands hommes du siècle (I, 28, 184, 194)¹⁰.

La divergence – à mon avis trop accentuée par Malcolm Smith et par presque toute la critique – des positions de La Boétie et de L'Hôpital n'est pas une divergence de fond, de principe ou d'horizon politique. Elle concerne simplement des évaluations diverses sur les résultats et conséquences de l'admission du culte public des dissidents, rejetée en principe par l'un et l'autre. La divergence concerne donc les stratégies. Le gouvernement, sous pression par l'imminence d'une guerre civile, ne voit pas d'autre moyen de contenir les désordres (les "misérables meurtres, pilleries, boute-feux, sacagements, assemblées en armes"¹¹, invasions d'églises, rébellions) que de faire des concessions aux huguenots, devenus si nombreux et leurs actions si violentes, qu'il ne resterait au Roi, pense-t-on, d'autre chemin que de leur faire, à contre-cœur, et par nécessité, des concessions – mesures provisoires, bien évidemment, jusqu'à ce que la nécessaire réconciliation théologique se réalise: une permission temporaire, un expédient de tolérance.

À leur avis, il faut également compter sur les bénéfices d'une trêve, d'un "intérim" plus précisément, qui serait capable de désarmer les esprits et de créer une ambiance favorable au dialogue et aux conciliations dogmatiques et

⁹ Anne-Marie Cocula, *Étienne de La Boétie*, Bordeaux, Éditions Sud Ouest, 1995, p. 122-125.

¹⁰ Montaigne, *Essais*, éd. Pierre Villey et V.-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965. Nous citons Montaigne dans cette édition. Voir également "Lettre à Monseigneur de l'Hôpital, Chancelier de France", 30 avril, 1570, dans Montaigne, *Lettres*, éd. Bernard Manciet, Bordeaux, L'Horizon Chimérique, 1991, p. 50-53.

¹¹ La Boétie, *Mémoire*, *op. cit.*, p. 44.

liturgiques – jusqu’à ce qu’un Concile universel de l’Église puisse restaurer l’unité et réaliser la concorde. Nous pouvons certainement identifier dans cette proclamation de l’Édit de Janvier (qui n’engage que la responsabilité du gouvernant, étant une décision motivée par “nécessité”) une première lueur peut-être de ce qu’on appellera plus tard “Raison d’État”, dont le paradigme est toujours lié à la Saint-Barthélemy. La Boétie lui-même, rappelant dans le *Mémoire* les raisons favorables à l’interim, résume cette allégation ultime: “il n’y a lieu de consultation là où il est impossible de faire autrement, et qu’à cause de la multitude des eglizez nouvelles, il faut ceder à la necessité, contre laquelle aucune raison ne peut valloir” (61-62). Plus tard, Montaigne répétera à son tour cet argument, certes à partir d’autres événements et d’une conception tout autre de l’ordre politique dans un de ses textes les plus débattus (III, 1, 799). Toutesfois, le *Mémoire* de La Boétie propose une extraordinaire argumentation dans la direction contraire à celle qui sera suivie en janvier par les “politiques”: il tente de persuader de l’inefficacité de l’acte préparé par le gouvernement.

Michel de L’Hôpital et la Reine Mère avaient convoqué, pour le début de l’année 1562, une réunion solennelle du Conseil Privé du Roi à Saint-Germain-en-Laye, avec des représentants des Parlements du Royaume, pour l’élaboration de cet édit qui sera finalement publié le 17 janvier. La Boétie – venu à la Cour l’année précédente avec des collègues pour divers hommages et serments dus à Charles IX – ne sera plus, cette fois-ci, un des représentants du Parlement de Bordeaux, mais nous constatons que tout dans son *Mémoire* mène à penser qu’il s’agit d’une pièce destinée à collaborer à la délibération de cette question (même si au moment où il écrit la décision royale était certainement déjà prise). De toute façon, il est intéressant d’observer que, dès la première ligne du document, cette intention semble énoncée: “Le sujet – dit-il – de la deliberation est la pacification des troubles. Il faut doncques entendre premierement en quel estat est à present le mal qu’on veut guerir” (35).

Ainsi, le *Mémoire* argumente que l’admission publique des deux religions non seulement augmente “une hayne et malveillance quasi universelle entre les sujets du Roy” (36), mais elle compromet aussi son autorité – “car il est impossible d’honorer celluy qu’on mesprise ny d’obeyr volontiers à ceux qu’on hayt et qu’on a en horreur” (37) – et son devoir de protéger et de veiller au salut de ses sujets:

le Roy ne le peut faire [admettre] deux religions ordonnees et establies sans offencer sa conscience, dettant que son debvoir est non pas seulement de faire vivre ses naturelz subjects en paix et tranquillité, mais encore principalement de prendre garde qu’ilz marchent à droit chemim, et qu’ilz ne se detournent de la voie de leur salut. (45)

Sans oublier le fait que la consolidation de la désunion fragilise le pays devant ses ennemis, le mettant en proie aux nations étrangères: “est-il bien vray ce que se dit, que la ville divisée est demy prinse. [...] La part qui se sentira

defavoriser de son prinse, sera du costé de l'estranger qui lui presentera faveur" (49-50), écrit La Boétie. Il ne faut pas sous-estimer les menaces des nations voisines, surtout l'Espagne.

Pour mieux nous rendre compte de cette problématique de la genèse de la tolérance, il est utile de revenir de manière synthétique sur les multiples marches de la montée politique de l'ouverture, cherchant à signaler les positions occupées par chacun de nos principaux personnages: L'Hôpital, La Boétie et Montaigne.

Le point de départ, bien entendu, est la réaction immédiate de l'Église catholique et de l'État français devant la rapide contagion de l'hérésie, c'est-à-dire leur volonté d'extirper le mal dans ses racines, de combattre impitoyablement la montée de la corruption du corps de la nation: "rejeté l'homme heretique après la premiere ou seconde admonition", c'est la parole de l'apôtre, qui "defend de vivre avec ceux qui errent en nostre religion" (46), comme rappelle La Boétie. Ainsi, nous l'avons déjà remarqué, s'impose au début la politique désastreuse de l'impitoyable persécution des hérétiques et de l'extinction de l'hérésie.

C'est l'échec de cette voie qui mène, dans les milieux plus modérés, à une expansion de l'adhésion au parti des "Politiques", c'est-à-dire, fondamentalement, l'admission de l'opinion religieuse dissidente et la distinction entre opinion erronée et sédition ou perturbation de l'ordre civil. Cette disposition sera assumée dans la "Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen" (article X). Au moment de l'introduction de cette perspective dans la législation par l'édit de Romorantin (mai 1560), elle est certainement déjà majoritaire dans les Parlements. Même le Cardinal (Guise) de Lorraine déclarera à l'Assemblée Fontainebleau (août 1560) que seuls les "séducteurs et perturbateurs soient punis, et qu'on laisse en paix les simples fidèles de la nouvelle confession"¹².

L'Hôpital, comme on l'a également observé, s'associera à cette perspective "politique" qui se propage au détriment des fanatiques et se verra contrainte à favoriser des mesures, certes très polémiques, autorisant le culte de la religion dissidente. Dans un premier temps (avril 1561), la permission concerne les maisons et réunions privées. Ce n'est pas une autorisation explicite ni directe – la Boétie, nous l'avons remarqué, la considère "dissimulée" –, elle s'accomplit au nom de la liberté que chacun peut jouir dans son espace privé: "la suereté et honneste liberté dont chacun doit jouir estant retiré en sa maison ou domicile ou celle de ses voisins ou amis"¹³.

Il est certain qu'il y a des hésitations de la part du gouvernement dans cette marche vers la permission du culte réformé, comme l'atteste l'édit de 31 juillet, quatre mois après. Il interdit "tous les conventicules et assemblées publiques, avec armes et sans armes, ensemble les privées, où se feraient presches et administration des sacrements"¹⁴. Justement, la révocation de cet

¹² Malcolm Smith. "Introduction", La Boétie, *Mémoire*, *op. cit.*, p. 43-44, note 12.

¹³ La Boétie, *Mémoire*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ *Ibid.*

édit sera l'élément central de celui de "Janvier", lequel libère provisoirement le culte public (surveillé par l'État) de la religion dissidente, sous allégation d'une urgente circonstance et nécessité. Il sanctionne ainsi l'existence d'une nouvelle Église qui est à présent reconnue par le pouvoir et les institutions de l'État. Cet "Édit de Janvier", affirme avec raison Cocula, "est le fruit de l'obstination de Michel de l'Hôpital et dépasse en tolérance toutes les initiatives antérieures"¹⁵. Il faut pourtant bien le dire qu'il continue à soutenir le principe même de l'intolérance, c'est-à-dire l'exigence de l'unité de la foi pour l'existence d'une république. La résistance des Parlements à cet Édit et l'indignation des catholiques sont un prélude aux huit guerres de religions qui suivront à partir de cette même année, jusqu'en 1594.

Dans cette affaire de l'admission par l'État d'une religion dissidente, Montaigne sera, nous le pensons, responsable du mouvement décisif. Sa réflexion sur la nature du Droit et les conditions de vie sociale et politique offrira à la tolérance une base entièrement nouvelle, aussi audacieuse que solide. Il prend de fait le chemin le plus radical qui puisse être: le rejet (soldé par les discours du scepticisme) de la prétention à conférer un caractère dogmatique aux principes de l'ordre civil, de remettre les fondements du Droit et de la vie politique à des lois naturelles et divines. "La société des hommes se tient et se coust" (II, 9, 956), dit-il, par les coutumes, par la dimension spontanément normative des coutumes. Ce sont elles qui engendrent des attentes de comportement, des codes de conduite et des normes légales, des convictions communes sur les valeurs et sur ce qui est droit: "C'est à la coutume de donner forme à nostre vie, telle qu'il lui plaist; elle peut tout en cela: c'est le breuvage de Circé, qui diversifie nostre nature comme bon luy semble" (III, 13, 1080).

L'extraordinaire chapitre I, 23, rédigé vers 1572, selon la datation de Pierre Villey, soit plus de dix ans après le déchaînement des guerres, est sans doute celui qui, le plus directement et de façon la plus persuasive, apporte aux conflits civils et aux controverses religieuses une parole décisive, une pensée, réitérée par l'auteur jusqu'à la fin de son œuvre: ce sont des croyances humaines, ce ne sont pas des vérités d'origine divine qui gouvernent la vie politique et définissent le droit. Il signale donc le passage de l'allégation de la vérité (divine) aux croyances (humaines) dans le domaine des principes du droit, et ainsi, également, le passage de l'imputation d'hérésie à tout ce que diverge des "créances communes" (de l'orthodoxie) à l'accueil dans l'espace public de la diversité des croyances ou des "privées fantaisies" (I, 23, 121), selon son expression.

On doit bien se garder de l'idée qu'il s'agit-là, dans ce même mouvement, d'une simple affirmation de la liberté de conscience (elle était, d'ailleurs, déjà expressément admise, nous l'avons vu, dans les ordonnances et édits qui précèdent celui de Janvier). Montaigne justifie et légitime ici ce qui avait été admis aveuglement – sans "raisons", par nécessité – au moment de l'Édit de Janvier: l'admission du culte public des religions dissidentes et le droit pour

¹⁵ A.-M. Cocula, *La Boétie, op. cit.*, p. 120.

chacun de manifester librement ses convictions religieuses.

Une religion, après tout, ne saurait être assignée aux limites de l'espace privé. La revendication de l'homme religieux n'est pas celle, établie par l'Édit d'avril de 1561, de "jouir d'une honneste liberté retiré dans sa maison", comme si sa foi (ainsi que ses pensées) était un bien privé ou une propriété passible d'être verrouillée dans sa tête et dans son cœur; il révendique la possibilité d'extérioriser et de propager ses convictions et ses croyances. Ce qui est en cause ici c'est la liberté de relation et de communication, à être exercée à distance de toute interférence du pouvoir politique.

C'est justement cette liberté que la réflexion de Montaigne vient fonder et garantir par ce nouveau mode d'accès à l'espace public. Au-delà de la soumission à l'État et aux lois, au-delà de la sphère propre à la politique s'ouvre un espace "social" de *conférence*, de "friction des têtes" et d'opinions, l'espace de confrontation et d'interrogation sur ce qui est vrai et ce qui est juste, une *skeptike* et *zetetike* collectives, l'on pourrait dire. Une première lueur de ce que, plus tard, sera plus connu sous le nom des "droits civils et libertés".

On peut donc finalement vérifier que la tolérance, qui commence avalisée par l'espérance de la conciliation et de l'unité (à être proclamée par un Concile), finit par se réaliser par la consécration de la pluralité d'opinions et d'associations, dans un nouvel espace public de communication et de dialogue. Par conséquent, si Montaigne n'est pas, comme l'observe très justement Philippe Desan, le père du libéralisme, de la tolérance et du "laissez-faire", on ne peut pourtant méconnaître la remarquable originalité de sa pensée en relation au parti des "Politiques". Il ne s'impose plus l'énoncé nécessaire de "la paix à tout prix!", l'horizon tragique qui oblige à son admission "par urgente nécessité". Montaigne offre à la paix un tout autre fondement, un sol fertile où elle pourrait s'enraciner: celui des libertés modernes; il lui ouvre le nouveau monde de notre modernité sociale et politique.

Le texte

Si l'on dresse la carte des principaux éléments de la réflexion politique de Montaigne, on ne trouvera donc pas – on vient de le dire – une conviction libérale au sens large du terme ni une défense chaleureuse de la tolérance des religions réformées. On se heurte, au contraire, à des positions particulièrement intransigeantes en ce qui concerne la stricte soumission aux lois civiles, ainsi qu'aux observances religieuses et coutumes établies.

L'auteur se montre extrêmement sévère dans son jugement en ce qui concerne les attitudes des réformés. S'il ne pense évidemment pas à les réprimer ou les punir pour leurs croyances, il blâme néanmoins, avec indignation, l'action violente et ambitieuse de ces hommes qui feraient de leur foi un prétexte à la sédition¹⁶, nourrissant la haine et se montrant insensibles à la

¹⁶ "Ils nomment zele leur propension vers la malignité et la violence: ce n'est pas la cause qui les eschoffe; c'est leur interest; ils attisent la guerre non par ce qu'elle est juste, mais par ce que c'est guerre" (III, 1, 793).

ruine de l'État. Enfin, il continue de prôner, comme tous, la nécessité de conserver “une Foi, un Roi, une Loi” pour le salut de la nation, pour la constitution et conservation d'une communauté politique.

Si toutefois on dépasse cette perspective de surface généralisante – confortée par une critique convaincue de son conservatisme –, on découvre une pensée profondément novatrice. Car, lorsqu'il s'agit des lois, il ne reconnaît pas l'autorité suprême ni aux dogmes de la religion établie et à ses préceptes (comme dans la conception traditionnelle de l'ordre politique) ni à la volonté d'un souverain et à ses décrets (comme chez Bodin)¹⁷. Le droit, d'après Montaigne, n'advient pas du bon vouloir du roi ni de la volonté du peuple; il n'adhère pas au corps du roi ni au corps de la nation. Les lois adviennent des coutumes: elles ne viennent pas des pactes, des contrats ou des consensus rationnels; elles ne dérivent d'aucune délibération populaire, car ce sont des phénomènes de croyance: “créances communes et légitimes” (III, 2, 806). Ainsi, les lois ne retirent pas leur autorité ni des décrets d'un monarque divin (ce qui les éloigne des controverses dogmatiques et des disputes des partis), ni de ceux d'un pouvoir humain (ce que leur assure une aura de transcendance).

Les lois, finalement, ne sont pas telles parce qu'elles incarnent la justice ou bien sont issues de commandements souverains légitimes, mais en fonction d'elles-mêmes, de leur force propre, en tant que cristallisations d'opinions communes (“créances communes”), dans la mesure où elles traduisent l'adhésion à des valeurs et à des étalons qui cadrent et qui articulent les actions des membres d'une certaine communauté (“créances légitimes”): “les lois maintiennent leur crédit [s'autorisent, se font valoir] non parce qu'elles sont justes, mais parce que ce sont des lois. Voici le fondement mystique de leur autorité: elles n'en ont aucun autre” (III, 13, 1072), dira l'essayiste, sans détours, dans les pages finales de son œuvre. En d'autres mots, les lois obligent, de façon banale, parce qu'elles sont prises pour telles. Banalement, mais profondément, parce qu'elles sont socialement reconnues et créditées comme vraies et justes.

Il convient de souligner néanmoins que, si Montaigne confine le droit dans le domaine des coutumes (s'il affirme donc la prééminence du droit coutumier sur le droit légal, positif), il ne le fait pas à la manière des scolastiques, prétendant que les lois coutumières dérivent d'un droit naturel, qu'elles procèdent de décrets éternels de la volonté divine. La coutume n'est pas pour lui – comme elle l'est pour Thomas d'Aquin par exemple – “*tacitus consensus populi*” qui procéderait d'un jugement rationnellement délibéré et répété par un grand nombre d'hommes pendant un grand laps de temps, se cristallisant ainsi en “habitude” (une disposition à un certain genre d'actions et de comportements), qui manifesterait – d'une manière plus sûre que les déterminations des lois positives produites par un jugement momentané d'un seul

¹⁷ On doit ici considérer la possible identification de la souveraineté avec la volonté des “états de la nation” ou du peuple, dans le sillage d'une longue tradition doctrinaire, venue des conciliaristes – Jean de Paris, Marsile de Padoue – “sorbonnistes” –, John Meir et ses disciples – ou des auteurs des convocations et des pamphlets huguenots – Hotman, Duplessis-Mornay et autres.

ou de quelques-uns – l’inclination naturelle de la raison et de la volonté humaines vers le droit et le bien.

Les coutumes ne peuvent pas prétendre à une telle dignité. Qu’on les examine bien, suggère l’auteur dans cet essai. En les considérant avec application et détachement et, en outre, avec les informations venues du récent élargissement des limites du monde, on constate qu’un grand nombre de coutumes, amplement acceptées et suivies “naturellement”, voire avec révérence, par beaucoup de sociétés, contrarie et affronte impudemment ce que l’on considère les bons préceptes du droit, de la saine raison et des lois de la nature. Les coutumes ne se produisent pas selon la nature (“*inclinatio naturalis*”); elles ne sont pas l’explicitation des lois naturelles éternelles dans le temps (“nature seconde”). Elles semblent, au contraire, souvent forcer la “nature”, la violenter; elles s’imposent à elle ou s’y superposent.

Dans le chapitre I, 23, Montaigne ouvre ses considérations par la vieille histoire – trouvée chez Quintilien et, ensuite, chez Augustin, Stobée, Érasme et d’autres – de la paysanne qui a commencé par caresser et mettre sur ses genoux un veau et qu’elle pouvait encore porter quand il était devenu bœuf. En effet, “l’accoutumance n’est pas chose de peu!”, nous l’admettons avec lui, après Platon.

Les habitudes s’établissent de façon imperceptible et imposent leur autorité “furieuse et tyrannique” – comme un maître d’école bilieux et colérique, qui ne permet même pas à ses écoliers de lever les yeux. Il s’agit là du vieux thème de la sagesse grecque, reprise par Aristote dans son “Éthique”, afin de montrer que la création de bonnes dispositions morales se réalise, fondamentalement, par la répétition des bonnes actions, par la sédimentation d’une pratique qui, de façon imperceptible – “comme une maladie”, dit le philosophe –, prend corps et devient stable comme vertu ou comme vice (une disposition acquise pour la réalisation d’un certain genre d’actes ou, si l’on veut, une “manière d’être” advenue à l’agent en ce qui concerne ses affections et actions).

Pourtant, Montaigne ne rappelle pas ces thèses pour indiquer l’intérêt éthique et pédagogique de l’acquisition de bonnes habitudes (une question qu’au long de ses pages il n’oublie pas pour autant), mais simplement pour cadrer et étayer sa réflexion sur le pouvoir de la coutume qui, de façon étonnante, semble se révéler capable – il le signale – de vaincre même les “règles naturelles”: “Nous luy voyons forcer, tous les coups, les règles de la nature” (109).

Les exemples qui confirment cette intrigante constatation sont inépuisables à la fois dans le registre individuel et collectif. Montaigne les inventorie sur des pages et des pages (plus de la moitié des quinze pages de l’essai), car c’est par l’extension et le caractère précis de l’énumération que le catalogue acquiert force de persuasion. Nous y voyons alors, en ce qui concerne les individus, quelques-uns s’habituant à passer la nuit sous la neige, d’autres à supporter des brûlures, des feronniers qui s’habituent à un bruit insupportable. Il y a la jeune fille qui mange des araignées, le nain qui se sert de ses pieds comme si c’étaient des mains, le garçon qui, privé de mains, manie

l'épée avec son cou, l'homme qui dévore des chauves-souris, ceux qui mangent du verre ou qui avalent des crapauds. Mithridate, par exemple, se nourrit de poisons, tandis que les viandes saines, celles que nous mangeons normalement, se révèlent pour certains vénimeuses et mortelles¹⁸. Au niveau collectif, moral et politique, les exemples se multiplient et nous étourdissent davantage. Sur quatre pages, l'auteur inventorie les coutumes les plus extravagantes, extraordinaires et "antinaturelles".

Toutes les "perversions" du monde qui y défilent apparaissent comme parfaitement naturelles à des peuples les plus divers: avortement, adultère, prostitution, sexe collectif, homosexualité, divorce, communauté de femmes, impiété filiale, inceste, pédophilie, infanticide, mutilations volontaires, euthanasie, cannibalisme, les plus insolites régimes de propriété et d'héritage, de succession ou de déposition des souverains, les idolâtries et les hérésies les plus inconcevables, comme la croyance – "si rare et incivile" – que l'âme est mortelle. "Y-a-t-il opinion si bizarre [...], qu'elle n'aye planté et estably par loix ès régions que bon luy a semblé?" (111), se demande Montaigne. Tout peut être admis comme naturel, recommandable et honorable par différentes sociétés de ce vaste monde qu'on vient de découvrir dans toute son ampleur et diversité.

Après l'exploration détaillée des histoires et de la florissante littérature de voyages (attestation de la grande curiosité et de l'étendue des lectures de l'auteur), l'investigation arrive à son point le plus intéressant et le plus hardi. Elle passe du témoignage de l'énorme variété et de la puissante excentricité des coutumes à l'interrogation sur leurs conditions: elle va à la recherche du secret de leur étonnante force et de la fécondité de leur diversité. Il s'agit du passage où le texte nous invite à apprécier le pouvoir de la coutume dans le domaine des croyances et des institutions, à évaluer la portée de son ascendant sur les esprits ("que ne peut-elle en nos jugements et en nos créances!"). Nous vérifions qu'elle intervient dans l'opération du jugement, qu'elle interfère dans l'exercice même de la raison: "J'estime qu'il ne tombe dans l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre exemple de quelque usage public et, par conséquent, que notre discours n'estaie et ne fonde" (*ibid.*).

Nous sommes invités à observer que toutes les bizarreries et extravagances sur lesquelles nous tombons dans l'univers des croyances et opinions sont toujours suivies de justifications, soutenues par des raisons; elles s'établissent en tant qu'institutions et procédés collectifs, "cousus ensemble" par des bons discours. Cela amène Montaigne à observer que "la raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient: infinie en matière, infinie en diversité" (112).

¹⁸ Dans un passage central de son *Discours de la servitude volontaire*, LaBoétie rappelle lui aussi Mithridate: "Mais certes la coutume qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n'a en aucun endroit si grand vertu qu'en cecy, de nous enseigner a servir, et comme l'on dit de Mithridat qui se fit ordinaire a boire le poison, pour nous apprendre a avaler et ne trouver point amere le venin de la servitude", *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 126.

Pourtant, nous sommes aussitôt conduits à observer que ces costumes articulées et charpentées par des discours et raisonnements, paradoxalement, paralysent l'activité du jugement et l'exercice de la raison. De même qu'elle endort les sens¹⁹, l'habitude engourdit l'exercice de notre raison qui, en fonction d'elle, ne se laisse plus impressionner par les choses les plus étranges et surprenantes. Montaigne dit alors que "le principal effet de sa puissance c'est de nous saisir et empieter de telle sorte qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prince et de rentrer en nous pour *discourir et raisonner* de ses ordonnances" (115, nous soulignons). La coutume nous empêche de penser. Nous n'évaluons ni ne pondérons plus nos opinions, nos croyances et nos actions; car nous n'y pensons même plus, justement parce qu'elles deviennent évidentes et "naturelles".

De telles observations, toutefois, n'atteignent pas encore le fond de la question et, tout bien considéré, risquent d'être triviales. Effectivement, ce que Montaigne veut rapidement faire comprendre à son lecteur, c'est que cette paralysie de la pensée n'est pas, comme il le pense, une simple conséquence des coutumes; elle signale, plus profondément, leur cause, leur condition.

En dépit des apparences (sous forme d'allégations et de jugements qui lui procurent une dimension discursive), la coutume ne procède pas de l'exercice du jugement; elle est, au contraire, l'effet de sa paralysie. Elle n'atteste pas la voix de la raison, comme le prétendaient les scolastiques; elle fait entendre son silence. De même, et encore contrairement aux apparences, il est possible de vérifier qu'elle ne se produit et ne s'impose pas par l'écoulement du temps, comme on le pense – même si le temps l'assure et la conforte –, mais, au contraire, elle advient de son tarissement: c'est la permanence, la durée, son élément.

Comment comprendre cet arrêt du jugement et cette halte de la différenciation du temps et de ses altérations que nous observons dans l'avènement des coutumes? Quelle est la force capable d'arrêter cette activité et de freiner ce mouvement, en les fixant dans la durée? Enfin, à quelle puissance attribuer ce blocage de l'aptitude des hommes à agir et à penser? Ici, Montaigne à travers un ensemble de fragments d'expression et d'images, renvoie son lecteur au fameux "Discours" de son ami Étienne de LaBoétie. Il reprend à son compte le noyau même de son interrogation sur l'origine de la servitude, dont le caractère volontaire avait été déchiffré justement par son association à la coutume²⁰.

¹⁹ "l'accoutumance hebeté nos sens" (I, 23, 109). Après un certain temps son odorat ne perçoit plus l'odeur de son col parfumé; il cesse d'être réveillé par la cloche qui, tous les jours, matin et soir, fait trembler sa tour lors des *Ave Maria*.

²⁰ "L'on ne peut pas nier que la nature naît en nous bonne part pour nous tirer la ou elle veut, et nous faire dire bien ou mal nez: mais si faut il confesser qu'elle a en nous moins de pouvoir que la coutume, pource que le naturel pour bon qu'il soit se perd s'il n'est entretenu, et la nourriture nous fait toujours de sa façon, comment que ce soit maugré la nature. Les semences que la nature met en nous sont si menues et glissantes, qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire: elles ne s'entretiennent pas si aisement comme elles s'abatardissent, se fondent et viennent a

Mais, pourquoi cessent-elles de nous inquiéter, intriguer, étonner, émerveiller, choquer ou scandaliser, de nous répugner, indigner, horrifier, révolter des opinions, des croyances, des actions et des institutions communément acceptées autour de nous, si “nous trouvons si hideuses [bizarres, monstrueuses, étonnantes, intrigantes ou miraculeuses, cruelles ou brutales, répugnantes et insensées] quand elles sont récitées d’un autre pays?”. Et pourquoi pensons-nous (“Dieu savait combien desraisonnablement, le plus souvent”, 116) que ce qui ne fait pas partie de nos coutumes est en dehors de la raison ? La réponse – entièrement fidèle à l’audace de l’argument de La Boétie – surgit avec la simplicité des authentiques révélations: tout bonnement parce que “les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, [...] il semble que ce soyent les generalles et naturelles” (115-116).

Cette revendication de l’argument intrépide de l’ami s’explique encore, avec clarté, dans le commentaire qui suit: “parce que nous les humons [les commendements de la coutume] avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veuë, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train” (115)²¹. N’est-ce pas là le secret de l’existence, de la permanence et du pouvoir étonnants de la coutume: que ses commandes semblent toujours précéder à elle-même? “C’est comme ça; il a toujours été comme ça; il doit être comme ça”, l’on croit.

Quoi qu’il en soit – opinions, croyances, préceptes, imaginations ou fantaisies – peut donc apparaître comme “nécessaire”, se travestir en nature et se perpétuer comme raison. Il n’y a rien, ainsi, qui ne puisse pas apparaître comme “naturel” et “raisonnable” et ne se fasse pas suivre de révérence, des discours et des bonnes allégations. “En somme”, affirme Montaigne, “à ma fantaisie, il n’est rien qu’elle ne fasse ou qu’elle ne puisse: et avec raison l’appelle Pindare, à ce qu’on m’a dict, la Roynne et Emperiere du monde” (*ibid.*).

Toutes les lois, les civiles et celles de la conscience, s’enracinent dans la terre épaisse des coutumes, comme on le conclura. Les dernières, que l’on croit provenir de la “loi naturelle imprimé en nous” (*lex natura impressa nobis*), proviennent, en réalité, des opinions et croyances adoptées autour de nous – qui, étant contrariées, suscitent des remords, et respectées, nous procurent l’approbation de la conscience.

Lorsque l’on cherche les premiers principes des lois civiles, qui se présentent toujours comme fondées sur la raison et le Droit, on se voit presque toujours persuadé – comme l’auteur dit l’avoir maintes fois constaté lui-même –, que leur unique fondement se trouve dans les coutumes, “en la barbe chenue et rides de l’usage qui les accompagne” (117). Les coutumes, enfin,

rien”, La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 126.

²¹ “Disons donc ainsi, qu’a l’homme toutes choses lui sont comme naturelles, a quoy il se nourrit et accoustume [...]. Ils disent quils ont esté toujours soubjets: que leurs peres ont ainsi vecu; ils pensent quils sont tenus d’endurer le mal, et se font acroire par exemples, et y fondent eux mesmes soubz la longuer du tems la possession de ceus qui les tyrannisent”, La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 133-134.

produites par la projection de la nature dans la culture, commandent l'univers des hommes. Elles abritent le secret des pouvoirs qui les gouvernent: ce sont eux qui les créent et les obéissent, dans l'illusion apaisante de tout soumettre aux prescriptions de la nature et du Droit.

L'audace de ces réflexions ne pourrait être assimilée facilement. Elle a sûrement paru outrageante aux citoyens armés pour la défense des vrais principes de la religion et du bon ordre politique. Toutefois, il ne faut pas oublier que Montaigne a trouvé une écoute très attentive auprès d'une fraction significative de l'élite du pays (le "parti" engagé, dès le début des affrontements, dans la solution de la crise par des "remèdes politiques"), détachée des luttes des factions et préoccupée du destin collectif – et aussi désolée que lui des événements, auxquels il s'est référé plus tard comme "ce notable spectacle de notre mort publique" (III, 12, 1046).

Les positions assumées par l'essayiste – exposées dans cette réflexion sur les coutumes de façon si aiguë – suscitent beaucoup d'intérêt pour la vie politique pratique. Si elles déniaient un fondement naturel et rationnel aux lois, si elles minent les prétentions du roi et de l'État à représenter ou à établir "la justice", elles prescrivent, néanmoins, de façon catégorique, leur obéissance, en offrant à leur autorité un sol de légitimité assez ferme. Car Montaigne ne souhaite pas simplement proportionner aux lois le soutien d'une légitimité formelle (à l'inverse de ce que pensent beaucoup de ses commentateurs), dérivée du pur impératif de conservation de l'ordre et de la paix ou des impositions du salut public²².

Un tel fondement serait trop fragile face à l'intensité des passions destructrices aiguës par la guerre, ou même à n'importe quelle autre époque où l'on meurt défendant une religion et ses préceptes – sans compter que l'obéissance aux lois resterait conditionnée à la persuasion rationnelle d'hommes aveuglés par les passions des conflits. Pour Montaigne, le principe majeur certainement n'est plus celui de la paix publique ("la paix à tout prix", comme une diffusion et normalisation de l'état de nécessité); c'est la "morale vivante" (selon l'expression de Starobinski), les croyances sociales effectives (produites fortuitement par l'accommodation de forces, intérêts et partis qui divisent les hommes) cristallisés dans les coutumes, par l'expédient de leur naturalisation. Toute autorité légitime est rattachée à ces croyances communes, dont les lois doivent être l'expression juridique et le souverain l'instrument politique²³.

Nous savons que maints lecteurs modernes des *Essais* ont éprouvé une

²² C'est ce que affirme Jean Starobinski: "Le paradoxe apparent, c'est que l'acquiescement à l'ordre hérité prend appui, pour la conscience avertie, sur l'infinie différence des usages et des coutumes, entre lesquels aucun critère de supériorité ne permet de décider: aucun critère sinon, précisément, celui de la paix et de la survie de la communauté. [...] Ce qui est désormais recommandé, c'est l'acte d'obéissance sans autre légitimité que formelle", *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 304.

²³ "La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette coutume fortuite se forme après en lois; car il en a été d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sçauoyent faire" (III, 9, 956-957).

certaine perplexité devant le conservatisme qui semble dériver de ces conceptions et devant l'air "antimoderne" soufflé par son égard au droit coutumier, soulignant la difficulté de les associer à une politique effective de tolérance et de comprendre leur contribution à l'assimilation des "nouvelletés" – génératrices des guerres – et à la pacification des conflits.

Il est vrai, en fait – nous l'avons déjà observé –, que Montaigne s'attache à la tradition catholique, qu'il se montre intransigeant dans son compromis envers les lois établies ("je suis desgousté de la nouvelleté") et qu'il critique âprement les réformés, parce qu'ils essayent, pense-t-il, de transformer les institutions du pays sans s'attendre aux conséquences de leurs actes: "il y a grand doute s'il se peut trouver si évident profit au changement d'une loy receue" (I, 23, 119)²⁴. Cependant, il faut reconnaître que ces lectures qui accusent le conservatisme de sa politique se montrent assez sommaires dans leurs allégations. Car c'est aux termes de sa défense de l'ordre, aux changements du langage, qu'il faut tout d'abord faire attention.

Si à la place de la "foi universelle" (catholique), on introduit les "communes imaginations" (I, 23, 115), les "créances communes et légitimes", comme fondement du droit et de l'autorité des lois, c'est tout un univers qui s'ébranle et dérape. Les transformations qui adviennent à la vie politique de ce passage des jalons de l'ordre de la sphère de la dogmatique religieuse à celle des coutumes, des pratiques socialement établies ("reçues") sont gigantesques²⁵.

Sans affronter la foi calviniste ou catholique, sans contester ou dénoncer les convictions des fidèles, par un petit recul réflexif qui vérifie leur statut de croyance, Montaigne les fait descendre sur la terre des hommes; il les ramène à leur mondaine réalité. Il ne s'agit pas de refuser les dogmes et les préceptes de ces religions; il s'agit justement de les accréditer, en les prenant, pourtant, pour ce qu'ils sont effectivement dans le domaine social et public: des croyances, non pas directement "la Vérité" manifestée par l'ordre de la nature ou révélée par l'illumination de la Grâce.

Et de même par rapport aux lois et à leur obéissance. "Ces considérations", l'auteur le souligne, "ne destournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le stille commun; [...] il doit suivre entièrement les façons et les formes receues" (118). Mais elles ne seront plus respectées et obéies par tous parce qu'elles sont justes – selon une justice universelle et naturelle, comme le dit Montaigne: "La justice en soy, naturelle et universelle, est autrement reiglé, et plus noblement, que n'est cette autre justice speciale, nationale,

²⁴ Montaigne observe également: "Non par opinion mais en verité, l'excellente et meilleure police est à chacune nation celle sous laquelle elle s'est maintenuë. Sa forme et commodité essentielle depend de l'usage" (III, 9, 957).

²⁵ Voir J. Starobinski, *Montaigne en Mouvement*, *op. cit.*, p. 304: "Ce qui a été dénoncé et critiqué, ce qui ne cesse d'être tenu en suspicion, c'est l'autorité "mystique" qui s'attribuent l'ordre civil et l'ordre religieux; ce qui est finalement reconnu, c'est l'usage (la morale vivante) qui paraît le mieux servir à la vie commune. Un loyalisme devient possible".

contrainte au besoin de nos polices” (III, 1, 793). Les “polices” seront obéies – différence essentielle – parce que l’on croit communément (“croyances communes”) qu’elles le sont.

Par ce léger recul, par ce glissement minimum des dogmes passés en opinions et croyances, les passions se distendent, les haines se desserrent, le despotisme est désarmé... S’ouvre enfin un hiatus de modération qui rend possible dans les conflits de religion l’ouverture, le dialogue et la trêve politiques.

En prenant les principes du droit pour des croyances socialement reçues, de même que les lois qui en dérivent, l’agent politique apprendra aussi à adoucir la rigueur de leur application et saura, si nécessaire, transiger avec leurs impositions: dans les cas d’urgente nécessité, il saura “négocier” avec les lois, voire les ignorer: “Si est-ce que la fortune, reservant toujours son autorité au-dessus de nos discours, nous presente aucune fois la necessité si urgente, qu’il est besoing que les loix luy fassent quelque place” (I, 23, 122). Mais – l’entendons-nous dire à une autre occasion –, s’il peut les violer, c’est en les respectant encore, par le regret de les transgresser²⁶ (considéré qu’il n’y a pas de recours possible à une instance supérieure pour les redresser).

En connaissant leur statut et les conditions de leur production, il peut imiter leurs astuces: si elles se bénéficient d’une nécessité factice qui s’impose à ceux qui les créent, on doit, affirme Montaigne, imiter Philopoemen – exalté par Plutarque –, qui savait “non seulement commander selon les loix, mais aux loix mêmes, quand la nécessité publique le requeroit” (123). Pourquoi ne pas faire de la “nécessité” le moteur de leur transgression et changement, comme elles-mêmes en font le garant de leur imposition et conservation, de leur pouvoir et autorité? Comme on peut le voir, c’est sur ce point que la réflexion de Montaigne rejoint la position prise en 1562 par le gouvernement conduit par Michel de L’Hôpital, effaçant, cependant, son caractère tragique d’expédient presque aveugle, en l’excusant à présent par cette nouvelle compréhension des fondements du Droit et de l’ordre politique.

Toutefois, il y a encore un corollaire fondamental de ces réflexions – développé par Montaigne de manière ample, nette et insistante. Le glissement des fondations du droit des articles de la foi vers le terrain coutumier des “croyances communes”, en éloignant de la nature et de la raison les fondations de la sphère juridique-politique, libère leurs objets, le droit et la justice, aux interrogations et postulations des particuliers (spèce de *skeptike* et *zetetike* sociales, comme on l’a déjà observé).

Par ce mouvement, le domaine des actions de tous se voit entièrement soumis aux lois et pouvoirs établis – légitimés par les “créances communes” –

²⁶ “Le Prince, quand une urgente circonstance et quelque impetueux et inopiné accident du besoing de son estat [...] le jette hors de son devoir ordinaire, doit attribuer cette necessité à un coup de la verge divine [...]. De manière qu’à quelqu’un qui me demandait: quel remede? – Nul remede, fis je: s’il fit veritablement geiné entre deux extremes, il le falloit faire; mais s’il le fit sans regret, s’il ne luy greva de le faire, c’est signe que sa conscience est en mauvais termes” (III, 1, 799).

tandis que la pensée, les opinions et convictions de chacun, de façon inédite, se détachent de toute autorité extérieure à leur exercice. Et il advient ainsi, devant l'espace politique et juridique commun – comme sa contrepartie nécessaire –, un domaine public de croyances et d'opinions privées, reconnu et sanctionné par le même mouvement de l'affirmation du droit et des lois coutumières.

De cette manière, les croyances des particuliers (prises antérieurement comme potentielles négations des prescriptions des lois, de la souveraineté de l'État et de l'autorité de la religion universelle et, de ce fait, condamnées à l'intériorité et au silence public), peuvent maintenant s'extérioriser librement, émerger – de droit, à la vue de tous – dans l'espace commun, reconnues et accueillies par les institutions comme des simples opinions, “pensées” ou “fantaisies”.

Une nouvelle sphère publique se dégage des prises et contraintes des pouvoirs s'ouvrant à un espace de confrontations d'opinions et croyances privées des particuliers, comme déjà nous permet d'observer la publication et réception des “imagination”, “fantaisies”, “rêveries” (“domestiques et privées”) de notre auteur, qui se présentent au jugement du public et “frotent” même les “croyances communes” qui président les comportements, les lois et les institutions politiques, se révélant capables de les ébranler et de les transformer. Telle sphère se trouve bien délimitée et protégée: “l'intérêt commun”, ajoutera-t-il plus tard, “ne doit pas tout requérir de tous contre l'intérêt privé” (III, 1, 802); devant le roi lui-même, il accepte de fléchir ses genoux, non son entendement (III, 8, 935).

En contrepartie, il observe être très inique “vouloir sousmettre les constitutions et observances publiques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantaisie” (“la raison privée n'a qu'une juridiction privée” (I, 23, 121); elle ne peut “usurper l'autorité de juger” (*ibid.*) les lois divines et les observances publiques). Or, c'est justement l'impossibilité pour les hommes et les institutions de son temps de concevoir cette distinction d'un domaine des “croyances communes” et d'un autre, également publique, de l'expression et confrontation des croyances et opinions des particuliers, qui ont mené soit à la répression de la minorité réformée, soit à sa tentative, “présomptueuse et téméraire”, d'imposer à la nation le changement de ses observances religieuses et politiques, la menant, au grand dam de tous, à la guerre et au bord de la ruine.

Plus tard, lorsque Henri de Bourbon – admirateur, hôte et correspondant de Montaigne – prendra le chemin opposé à celui des “hérétiques”, en abjurant sa confession protestante et se convertissant au catholicisme, il permettra de mesurer l'énorme trajet parcouru par la réflexion politique dans les années des guerres de religion. Car s'il a dû le faire contraint par la nécessité²⁷, il n'a certainement pu le faire qu'après avoir assumé la distinction entre ses convic-

²⁷ L'Hôpital le dit: “Il faut se plier à la nécessité devant laquelle aucune raison ne prévaut”. La Boétie l'affirme également dans le *Mémoire*: “Reste ce point qu'il n'y a lieu de céder à la nécessité, contre laquelle aucune raison ne peut valoir”, *op. cit.*, p. 61.

tions religieuses personnelles, privées, et les “croyances communes”, générales, de la nation, auxquelles, comme monarque, il devait se soumettre: “Un honneste homme n’est pas comptable du vice ou sottise de son mestier, et ne doit pourtant en refuser l’exercice: c’est l’usage de son pays, et il y a du proffict. Il faut vivre du monde et s’en prevaioir tel qu’on le trouve” (III, 10, 1012).

Peut-être que son geste, qui vient sceller les conditions de la pacification finale du pays, concentre-t-il et symbolise cette grande transformation observée alors dans le domaine des représentations et des pratiques politiques et juridiques soutenues, de manière magnifique, par cet essai de Montaigne²⁸.

Universidade de São Paulo, Brésil

²⁸ La première partie de cet article (“Le contexte”) a fait l’objet d’une communication présentée en 2021 dans le cadre du projet franco-brésilien “Libéralisme et Républicanisme à l’origine de la Modernité”, financé par l’UDL (France) et par la FAPESP (SP-Brésil). La deuxième partie (“Le texte”) est la reprise, revue et modifiée, d’un texte publié dans le recueil dirigé par Adauto Novaes, *Les Aventures de la raison politique*, Paris, Éditions Métaillé, 2006. Les nombreuses corrections et modifications introduites ici justifient la reprise d’une publication datant de 2006, dédiée également à Michel de L’Hôpital (première section) et à Jean Bodin (deuxième section): “Une foi, un roi, une loi: la crise de la raison politique dans la France des guerres de religion”.