

L'influence des guerres de Religion sur les *Essais* de Michel de Montaigne : le cas de l'articulation du privé et du public

Rémi Formosa*

Dans l'égoïsme vertueux. Montaigne et la formation de l'esprit libéral (2023), Thierry Gontier considère que Montaigne est le fondateur d'un socle de valeurs vertueusement égoïstes liées à la sphère privée. Nous ralliant à la perspective ouverte par Gontier, nous souhaitons dans cet article examiner la formation de cet égoïsme vertueux à l'aune des influences que les guerres de Religion ont eu sur la pensée politique et morale de Montaigne. Sur la base d'un bref rappel de l'histoire du républicanisme, nous tentons, dans un premier temps, de montrer pourquoi les idéaux républicains et les valeurs qui les accompagnent ne sont plus de mise dans le contexte français du XVI^e siècle. Cela nous permet, dans un second temps, d'exposer comment Montaigne, afin de répondre à la crise sociale, déploie une pensée qui, reconnaissant l'importance du bien public, mise néanmoins avant tout sur la conquête de soi.

Introduction

Initiée le 31 octobre 1517, à la suite des 95 thèses affichées sur les portes du château du Wittenberg par le prêtre allemand Martin Luther, la Réforme protestante est l'un des événements majeurs de la Renaissance. Elle n'est cependant pas un phénomène isolé. Comme nombre de réformes religieuses au XVI^e, elle est animée au départ par la volonté de revenir au sens originnaire de la *Pagina Sacra* ainsi qu'à la figure de Jésus-Christ, dont les rôles ont été amoindris par la présence exacerbée des saints et des vierges, et plus largement de l'Église

* L'auteur est candidat au doctorat en philosophie (codirection Université Laval / Université Jean Moulin Lyon 3).

comme médiateurs du salut de l'homme. Or, à l'inverse des autres réformes, celle de Luther s'étend rapidement en dehors du cadre de l'Église apostolique et romaine. Lors de la *disputatio* de Leipzig (1519) par exemple, celui-ci va jusqu'à remettre en cause le critère défendu par l'Église pour statuer et juger adéquatement du fait religieux – à savoir l'autorité de la tradition : l'Église, les conciles et les décrets du Pape –, se tenant de la sorte en marge des règles qui définissaient l'orthodoxie depuis des siècles.

Du côté du royaume de France, c'est sous la gouverne de Jean Calvin, à qui il revient la tâche d'organiser l'Église réformée, que le luthérianisme se déploie. Il la dote d'un Credo (confession de foi) et d'institutions séparées de l'autorité de l'Église papiste, le tout se fondant sur la doctrine de son ecclésiologie nouvelle exposée dans *L'institution de la religion chrétienne* (1536).

Parce qu'elle aboutit rapidement à une scission ecclésiale profonde avec l'Église catholique romaine, la Réforme calviniste provoque des tensions politiques et sociales qui dégénèrent en guerres de Religion à partir de 1562 – on compte à cette date entre 1400 et 1700 églises établies par les huguenots. La violence est initialement protestante¹ : les réformés veulent s'assurer des droits, des libertés et des garanties. Mais elle est suivie de près par une violence catholique², motivée dans ce cas-ci par la volonté de purifier le royaume, de nettoyer de son sol une hérésie qui divise et met en danger sa stabilité. Il faut attendre 1598 pour que Henri de Navarre, reconverti au catholicisme en 1593, soit accepté comme roi. Devenant par le fait même Henri IV, il signe à Nantes le fameux édit concédant quelques droits aux protestants, assurant une paix provisoire dans le royaume.

Cela étant dit, nous souhaitons dans cet article examiner les conséquences de cette crise sur la pensée morale et politique de Montaigne, notamment au sujet de l'articulation du public et du privé, car c'est lorsqu'elle bat son plein qu'il rédige, annote et corrige, de 1572 à 1592, les *Essais*. Bien que ces derniers ne puissent être

¹ Nous pensons ici à la conjuration d'Ambroise (1560). Un groupe de huguenots tente d'enlever le jeune François II pour le soustraire à l'influence des Guise, une famille hostile au protestantisme.

² Citons le massacre de Vassy (1562), où une centaine de protestants sont tués ou blessés par les troupes du duc de Guise. Cet événement marque véritablement le début des conflits.

considérés à proprement parler comme un traité politique, force est de constater que de nombreuses analyses se consacrent aux événements et aux problèmes de cette époque afin d'en proposer des réponses. Montaigne en arrive à la conclusion qu'en temps de crise, la solution ne se trouve pas dans une réforme des institutions, mais bien plutôt dans une réforme des mœurs. Cela se fera par la mise en avant d'un nouvel ethos tournant le dos aux grands idéaux politiques, particulièrement républicains, de même qu'aux valeurs qui y sont liées, au profit de valeurs ayant trait à la sphère privée : découverte et amour de soi, clémence, douceur, etc.

À cette fin, nous séparons notre étude en deux parties. Sur la base d'un bref rappel de l'histoire du républicanisme, nous essayons de montrer, dans un premier temps, pourquoi les idéaux républicains et les valeurs qui les accompagnent ne sont plus de mise dans le contexte français du XVI^e siècle. Cela nous permet, dans un second temps, d'exposer comment Montaigne, afin de répondre à la crise sociale, déploie une pensée qui, reconnaissant l'importance du bien public, mise néanmoins avant tout sur la conquête de soi.

1. Le crépuscule de l'idéal républicain

1.1 Une brève histoire du républicanisme : de Cicéron à Machiavel

À l'origine, suivant les propos de Cicéron dans *De Republica* – la théorisation la plus complète du républicanisme romain –, la république est la chose du peuple (*res publica* = *res populi*). Par « peuple », écrit Cicéron, « il faut entendre non tout assemblage d'hommes groupés en troupeau de manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts³ ». En d'autres termes, une république est une communauté politique, une somme de citoyens souverains, réunie et fondée sur le droit et le bien commun. Considérée de la sorte, une république ne présuppose pas de régime politique en particulier : elle peut être de

³ Cicéron, *De la république. Des lois*, trad. Charles Appuhn (Paris : Garnier-Flammarion, 1965), 29-30.

type monarchique, aristocratique ou démocratique – même si Cicéron préconise un mixte des trois⁴ –, à condition que, et c'est là l'essentiel, l'on gouverne dans l'intérêt du tout, de la chose publique. Sans cela, si la *res publica* est subtilisée au profit de telle ou telle faction, c'est-à-dire si l'une d'entre elles se sert de la chose publique comme si elle lui appartenait en propre (le terme *res* dans *res publica* peut être entendu comme « chose » au sens de « propriété »), alors on ne peut plus parler de république pour décrire un État. Car le gouvernement ne serait plus le fruit d'un commun accord ni n'exercerait son pouvoir dans l'intérêt commun. Aussi, dans son essence même, une république s'oppose-t-elle frontalement « au pouvoir sans frein ni règle, quel que soit celui qui l'exerce, et à la tyrannie, c'est-à-dire à la domination d'un homme, d'une faction ou du grand nombre, qui imposent leur intérêt contre l'intérêt commun⁵ ».

Procédant du mouvement humaniste naissant, de la redécouverte des œuvres morales et politiques d'Aristote ainsi que des ouvrages d'historiens et de moralistes romains (Cicéron, Salluste, Polybe, etc.), la pensée républicaine connaît un regain d'intérêt, tel que Hans Baron (1966) l'a montré, au tournant des XIV^e et XV^e siècles en Italie, en particulier à Florence, sous la plume d'auteurs comme Colluccio Salutati, Leonardo Bruni, etc. C'est ce qu'il a appelé « l'humanisme civique ». Soulignant la prééminence de la *vita activa* sur la *vita contemplativa*, trop longtemps oubliée par une pensée médiévale en proie à des préoccupations théologiques, les humanistes civiques définissent le bon gouvernement, dans le sillage de Cicéron, par sa capacité à procurer la paix, la tranquillité et la concorde aux citoyens, exigeant ainsi de lui qu'il place le bien commun au-dessus de tout⁶. Ce n'est pas anodin : l'humanisme civique se développe comme une lutte à l'encontre des visées hégémoniques des Visconti, lesquels tentent de

⁴ « Aussi y a-t-il une quatrième forme de gouvernement, celle qui, à mon sens, mérite le plus d'approbation ; et elle résulte de la combinaison et du mélange des trois dont j'ai parlé. » Cicéron, *De la république*, 33.

⁵ Maurizio Viroli, *Républicanisme*, trad. Christopher Hamel (Paris : Lormont, Éditions Le bord de l'eau, 2011), 8.

⁶ Serge Audier, *Les théories de la république* (Paris : La Découverte, 2004), 15.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

mettre en place un pouvoir monarchique centralisé, pour ne pas dire tyrannique, en Italie⁷.

Une situation analogue se produit au tournant des XV^e et XVI^e siècles, cette fois-ci à l'encontre de la famille Médicis. La chute du régime médicéen en 1494 favorise sous l'impulsion de Savonarole la réforme des institutions, telle que la promotion du *Consiglio Maggiore* (Grand Conseil), et motive à nouveau l'essor d'une pensée républicaine. Machiavel joue, au sein de celle-ci, un rôle des plus décisifs. Véritable fondateur du républicanisme moderne, celui qui allait devenir secrétaire de la seconde Chancellerie de la République de Florence en 1498 effectue néanmoins une rupture avec le républicanisme classique et ses prédécesseurs florentins, notamment au sujet de l'intérêt des dissensions civiles⁸.

Nonobstant ces distinctions d'époque, quelques valeurs cardinales persistent et traversent l'ensemble du corpus républicain⁹, telles que l'assertion selon laquelle la gloire et la grandeur (*grandezza*) sont les plus hautes fins qu'une cité peut viser. On retrouve cette préoccupation dans le *Bellum Catilinae* de Salluste, dans les ouvrages des humanistes civiques et plus tard chez Machiavel¹⁰. Toutefois,

⁷ À ce propos, Hans Baron rappelle que les réinterprétations florentines du républicanisme « all have a kindred political ring, pointing to a common source of experience and emotion: the struggle for Florence's liberty in the time of Giangaleazzo Visconti ». Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 75.

⁸ Alors que le républicanisme classique et prémachiavelien voit le conflit comme une menace pour le bien commun et sa survie, Machiavel insiste sur son caractère bénéfique. Il écrit au premier livre des *Discorsi* « que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la cause première de la liberté de Rome : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient ». Machiavel, *Œuvres*, trad. Christian Bec (Paris : Robert Laffont, 1996), 196.

⁹ Voir Viroli, *Républicanisme*, 12-13.

¹⁰ Voir Quentin Skinner, « Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas », dans *Machiavelli and Republicanism*, dir. Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 132-137.

cette *grandezza* prisée par la tradition républicaine n'est possible que dans certaines conditions. D'une part elle exige – nous suivons ici les propos de Machiavel¹¹ –, que l'intérêt particulier soit subordonné à l'intérêt général, car « ce n'est pas le bien individuel, mais le bien général qui fait la grandeur des cités¹² ». D'autre part, la *grandezza* exige que la cité soit libre, « car on voit par expérience que les cités n'ont gagné en puissance et en richesse [grandezza] que tant qu'elles ont été libres¹³ ».

C'est là un autre principe fondamental du républicanisme, lequel s'articule autour d'une conception précise de la liberté. En dépit de quelques distinctions, la liberté est comprise de manière générale comme « non-domination » – ce sont les termes de Pettit (1999) –, c'est-à-dire qu'elle exclut toute domination politique (ou dépendance), qu'elle soit externe (soumission à un autre État) ou interne (soumission à un tyran ou une faction). Et de fait, de nombreux historiens néo-républicains (Pocock, Skinner, Pettit, etc.), motivés par un souci qui dépasse le simple labeur historique¹⁴, ont retracé l'origine de cette conception dans la première modernité, parmi les humanistes favorables au gouvernement libre, mais encore chez les idéologues grecs et romains. Pour n'en donner qu'un exemple, Cicéron défend dans *De Republica* que la liberté « ne consiste pas à avoir un maître

¹¹ Même s'il existe de nombreuses différences entre Machiavel et ses prédécesseurs florentins, il n'en reste pas moins qu'il existe entre eux de nombreuses ressemblances, telles que cette importance donnée à la *grandezza*. Voir Skinner, 137.

¹² Machiavel, *Œuvres*, 297

¹³ Machiavel, 297.

¹⁴ L'intérêt n'est en effet pas seulement historique. En réactualisant la notion républicaine de liberté, plus proche selon eux de l'idée même de liberté et théoriquement plus solide que la conception libérale de la liberté (comprise comme « non-interférence »), les démocraties contemporaines pourraient guérir de certains maux qui l'assaillent. À ce sujet, voir Michael Drolet, « La liberté des modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains », *Politique et Sociétés* 20, n°1 (2001) : 24-43 ; Quentin Skinner, « The Republican Ideal of Political Liberty », dans *Machiavelli and Republicanism*, dir. Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 293-309.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

juste, mais à n'avoir pas de maître¹⁵ », c'est-à-dire à ne pas être sous le joug et le pouvoir arbitraire d'un maître ou de telle ou telle faction.

Voici pourquoi, bien que la liberté dite républicaine, dans son acception néo-romaine¹⁶, n'implique pas *ipso facto* l'autogouvernement et par extension la participation active du citoyen aux instances de décision de la cité, il n'en est pas moins vrai qu'elle représente le meilleur moyen pour ne pas subir de domination¹⁷. Car dans les lois édictées par des citoyens souverains, lesquelles traduisent la volonté populaire, se profile la potentialité d'une autonomie politique, c'est-à-dire d'une absence de domination arbitraire.

1.2 Montaigne : républicain ?

Il est difficile de mesurer l'enthousiasme de Montaigne à l'égard de l'idéal républicain. À côté d'une lecture *sceptique-conservatrice*¹⁸, selon laquelle par peur de « perdre au change¹⁹ » Montaigne insisterait sur l'importance de maintenir l'ordre existant, se dresse la possibilité d'une lecture *républicaniste*²⁰ des *Essais*. Cette dernière s'appuie, en

¹⁵ Cicéron, *De la république*, 62.

¹⁶ La conception néo-romaine, à laquelle se rattachent Skinner et Pettit, va de pair avec l'autogouvernement, mais ne l'implique pas nécessairement, tandis que la conception néo-athénienne, sous-tendue par une vision idéalisée de la *polis* grecque, tend à identifier liberté et autogouvernement. À ce sujet, voir Charles Larmore, « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », dans *Republicanism : History, Theory and Practice*, dir. Daniel Weinstock et Christian Nadeau (London/New York : Routledge, 2004), 101-102.

¹⁷ Voir Viroli, *Républicanisme*, 43.

¹⁸ Voir les études de Frieda Brown, *Religions and Political Conservatism in the Essais of Montaigne* (Genève : Droz, 1963) ; Sylvia Giocanti, « L'engagement sceptique : politique et distance », *Ethique, politique, religions* 5, n° 2 (2014) : 31-48 ; Alexander Roose, « Montaigne, libéral et sceptique : les lectures de Judith Shklar, Isaiah Berlin, Friederich Hayek et Michael Oakeshott », *MS*, n° 28 (2016) : 111-24.

¹⁹ Michel de Montaigne, *Les Essais* (édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux), éd. Pierre Villey, nouv. éd. (Paris : PUF, 2004) : 569.

²⁰ Voir les travaux de Nannerl O. Keohane, « Montaigne's Individualism », *Political Theory* 5, n° 3 (1977) : 363-90 ; David Schaeffer, *The Political Philosophy of Montaigne* (Ithaca/Londres : Cornell University Press, 1990) ; Biancamaria

premier lieu, sur les diverses références de Montaigne aux vertus républicaines des anciens. À titre d'exemple, il souligne dans « De la vanité » (III, 9) que la « plus honorable occupation est de servir au public et estre utile à beaucoup²¹ ». On reconnaît ici l'éloge du dévouement civique, trait distinctif du républicanisme, tel qu'exprimé par Cicéron dans le *De Officiis*²². En second lieu, cette lecture s'appuie sur la sympathie de Montaigne, exprimée à quelques endroits dans les *Essais*, envers les gouvernements populaires ou envers ceux qui comportent une composante démocratique : il reconnaît que la domination populaire est, malgré ses excès, la « plus naturelle et equitable²³ » et souligne que c'est « avec raison » que La Boétie « eut mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac²⁴ ».

Néanmoins, c'est surtout sur l'amitié que Montaigne entretenait avec La Boétie que cette lecture se fonde et plus particulièrement sur son projet initial d'insérer, quand il rédige la première partie du chapitre « De l'amitié » (I, 28), le *Discours de la servitude volontaire* au milieu du premier livre des *Essais* – ce qui pour le coup indique un certain ralliement de Montaigne à la cause républicaine. Car même si le *Discours* de La Boétie, comme le note Keohane²⁵, est moins une célébration de la liberté qu'un réquisitoire condamnant les tyrannies et les régimes totalitaires, il faut tout de même admettre que la liberté, au sens républicain du terme, joue un rôle important dans son exposé.

Fontana, « “Lâcher la bride” : tolérance religieuse et liberté de conscience dans les *Essais* de Michel de Montaigne », *Cahiers philosophiques*, n° 114 (2008) : 27-39. Pour Schaeffer, par exemple, Montaigne serait un réformiste radical dissimulé.

²¹ Montaigne, *Les Essais*, 952.

²² « Nous devons, nous conformant à la nature, servir l'intérêt commun, nous rendre les uns aux autres des services mutuels, donner et recevoir, employer nos talents, nos facultés, toutes nos ressources, à resserrer le lien social ». Cicéron, *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*, trad. Charles Appuhn (Paris : Garnier-Flammarion, 1967), 119.

²³ Montaigne, *Les Essais*, 20.

²⁴ Montaigne, 194.

²⁵ Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 92.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

En effet, ce « bien si grand et doux²⁶ » qu'est la liberté a été perdu parce que les hommes, par paresse et lâcheté, ont consenti à se laisser dominer par les tyrans. Il est donc bien ici question de la liberté comme « non-domination » et l'entreprise de La Boétie consiste à déterminer par quelle étrangeté les hommes acceptent de se déposséder du plus grand don que la nature leur a fait. Que le *Discours* témoigne d'idéaux républicains n'a rien pour nous surprendre : il s'apparente à la littérature républicaine italienne depuis le XVI^e siècle. La ferveur de La Boétie à l'encontre des tyrans fait écho aux tenants de l'humanisme civique qui, soucieux de maintenir la liberté de Florence, s'opposent au despotisme de la famille Visconti.

Malheureusement, les guerres de Religion ont décidément abimé les valeurs républicaines. D'une part, parce que, la religion étant à cette époque le lien de la société²⁷, les scissions doctrinales au sein de l'Église de même que les guerres qui en résultent font disparaître les notions de bien commun, de *res publica*, et *in extenso* celle d'amitié politique. D'autre part, parce que le discours républicain est détourné pour affirmer les intérêts d'une faction religieuse, celle des huguenots, au détriment du bien commun. Toute une littérature protestante (François Hotman, Philippe Duplessis-Mornay, Théodore de Bèze, etc.) voit le jour et s'oppose à la monarchie française au nom d'idéaux républicains. Le livre le plus célèbre de la résistance huguenote, la *Francogalia* (1573) de Hotman, « attacked royal 'tyranny' in the name of a traditional constitution explicitly described as a 'mixed' of 'blended' government, as expounded by Cicero and Polybius²⁸ ». Et

²⁶ Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou le Contr'un* (Paris, Gallimard, 1993), 91.

²⁷ Jean-Marie Le Gall écrit : « Dans les sociétés de l'époque, on se représente le corps politique comme un corps mystique. Ce qui fait la nation et que l'on se sent français, ce n'est pas une même loi [...], ce n'est pas une même langue [...], mais, comme le dira l'homme politique Michel de l'Hôpital (1504-1573), c'est l'obéissance au même roi et l'appartenance à la même religion ». Jean-Marie Le Gall, *L'ancien régime. XVI^e-XVII^e* (Paris : PUF, 2013), 52-53.

²⁸ John Kent Wright, « The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France », dans *Republicanism: a shared European Heritage*, dir. Martin van

c'est au sein de ce courant que le *Discours* de La Boétie paraît anonymement. Se publie d'abord un court fragment, dans le *Réveil matin des Français* (1574), et ensuite en entier dans les *Mémoires de l'Etat de France* (1576). À la suite de Hotman, on y accuse la monarchie française d'être à l'origine du massacre de la Saint-Barthélemy (1572), prônant et légitimant de ce fait la désobéissance au roi.

Pour cette raison, lorsqu'il rédige la seconde partie de l'essai « De l'amitié », Montaigne prend finalement la décision de ne pas publier le discours de son ami. Ayant été véhiculé entre temps « à mauvaise fin, par ceux [les protestants] qui cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police, sans se soucier s'ils l'amenderont²⁹ », le publier n'aurait eu d'autres effets que d'attiser les conflits, de faire office de provocation. De là s'explique le souci de Montaigne, revenant et annotant son essai, de minimiser la portée politique du *Contr'Un*. Il rappelle au lecteur qu'il fût écrit « par maniere d'essay », alors que La Boétie était « en sa premiere jeunesse³⁰ », comme s'il fallait minorer la crédibilité du propos du *Discours*. C'est que, comme le montre Litwin³¹, le message véhiculé par La Boétie, celui de la liberté républicaine contre les tyrans, n'est plus opportun en contexte de crise. Gangréné par le zèle partisan, mobilisé à des fins tyranniques, il a perdu sa pertinence et sa signification originelle. Ainsi, bien que Montaigne fasse preuve de sympathie pour Brutus³², *topos* classique de la littérature républicaine, lequel fomenta l'assassinat de César pour libérer le peuple romain, il ne manque pas de souligner que « ces genereux meurtriers de Caesar³³ » ont en réalité accompli l'inverse de ce qu'ils entendaient faire. La mort de César a conduit à « la guerre civile des Libérateurs », rendant la chose publique bien pis après le

Gelderen et Quentin Skinner (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 1: 290.

²⁹ Montaigne, *Les Essais*, 194.

³⁰ Montaigne, 184

³¹ Christophe Litwin, « La cause perdue de l'amitié républicaine de La Boétie à Montaigne », *Montaigne Studies An Interdisciplinary Forum*, n° 28 (2016) : 95-110.

³² « J'ay mille fois regretté que nous ayons perdu le livre que Brutus avoit escrit de la vertu : car il faict beau apprendre la theorique de ceux qui sçavent bien la pratique ». Montaigne, *Les Essais*, 415.

³³ Montaigne, 413.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

règne de César que pendant ce dernier. Car la société étant « un bastiment de diverses pieces jointes ensembles³⁴ », tout changement (assassinat de César, réforme religieuse) est susceptible de déstabiliser l'une de ses composantes, et c'est de surcroît l'édifice entier qui risque de s'effondrer.

Cela étant, même si Montaigne se montre louangeur et favorable à certains égards aux idées républicaines et, il faut le dire, à l'égard de La Boétie, dont il vante les vertus (lesquelles relèvent précisément du registre républicain), les guerres de Religion le forcent en revanche à revoir ses idéaux politiques à la baisse. Plutôt que de favoriser les grandes réformes, sous-tendues par de nobles idées mais susceptibles d'attiser les dissensions civiles, peut-être est-il plus judicieux de se contenter d'une politique dont le principal souci est de garantir l'ordre public et ne prônant donc pas, comme les huguenots, la désobéissance au roi et les projets réformateurs. « L'innovation est de grand lustre », écrit Montaigne, « mais elle est interdite en ce temps, où nous sommes pressez et n'avons à nous deffendre que des nouvelletés³⁵ ». Conscient du coût humain qui les accompagne³⁶, il s'agit bien plutôt de se pencher sur l'applicabilité des théories politiques. La question du meilleur gouvernement par exemple, qui traverse l'ensemble du corpus républicain et dont le *Contr'Un* hérite, ne semble plus convenir dans un contexte de crise sociale. Elle ne devient légitime qu'à titre d'exercice pour l'esprit. Montaigne écrit : « Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des règles plus commodes à nous attacher, sont altercations propre seulement à l'exercice de nostre esprit ; comme il se trouve es arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là³⁷ ».

³⁴ Montaigne, 119.

³⁵ Montaigne, 1023.

³⁶ « je suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu des effets tres-dommageables ». Montaigne, 119.

³⁷ Montaigne, 957.

1.3 Une mise à distance modérée des valeurs républicaines.

Le désenchantement de Montaigne envers les grands idéaux républicains va de pair avec une mise à distance des valeurs qui les accompagnent, tout particulièrement des valeurs (considérées comme des vertus) aristocratiques héritées des anciens. Nous parlons de la gloire, de l'ambition et du courage, du sacrifice de soi ou encore du dévouement civique, ces dernières étant liées au républicanisme dans la mesure où elles permettent aux citoyens de rester libres et facilitent par extension l'accès des cités à la *grandezza*³⁸.

Toutefois, quand « tout crolle autour de nous³⁹ », le dévouement civique, à défaut d'apaiser les tensions, risque au contraire de les attiser. Suspecté d'hypocrisie, dissimulant une *libido dominandi*, il sert en réalité de couverture aux intérêts privés des diverses factions, et ce sous le couvert de l'assertion selon laquelle « nous ne sommes nez pour nostre particulier, ains pour le publicq⁴⁰ ». L'espace public devient de la sorte le théâtre d'une joute continue entre les intérêts particuliers des factions, chacune se laissant aller à des comportements immoraux si cela leur permet d'accroître leur position au sein de l'échiquier politique. En somme, chacun considère la *res publica* non plus comme la « chose » de tous, mais comme une « chose » qu'il possède, entérinant par le fait même la mort de l'amitié politique. Et c'est ainsi que les guerres de Religion se déroulent : les catholiques et les protestants se servent mutuellement des sphères politiques à des fins privées, bafouant du même coup la prééminence du bien commun, en nommant « devoir » ce qui n'est en réalité qu'« une aigreur et aspereté intestine qui naist de l'intérêt et passion

³⁸ Commentant les *Discorsi* de Machiavel, Skinner souligne à propos du dévouement civique que « in order to have? [...] servitude, and hence to ensure our own individual liberty, we must all cultivate the political virtues and devote ourselves wholeheartedly to a life of public service ». Skinner, « The Republican Ideal of Political Liberty », 304. À cela s'ajoute que, et c'est là un thème majeur du livre II des *Discorsi*, le développement de vertus martiales (courage, endurance, sacrifice de soi), placées au service du bien commun, est indispensable à la survie et à l'indépendance de l'État de même qu'au maintien de la liberté des citoyens, non sujets au joug d'une puissance étrangère.

³⁹ Montaigne, *Les Essais*, 961.

⁴⁰ Montaigne, 237.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

privée⁴¹ » (III, 1, 793). L'échec du colloque de Poissy en 1561, ce qui vaudra le massacre de Vassy une année plus tard, est en grande partie lié au fait que, dans les deux camps, ce n'est pas la paix et l'équilibre qui sont visés, mais bien plutôt la réalisation de désirs privés. Comme l'écrit Montaigne : « [C]e n'est pas la cause qui les eschauffe, c'est leur interest ; ils attisent la guerre non par ce qu'elle est juste, mais par ce que c'est guerre⁴² ».

Émettons toutefois quelques réserves : nous ne sommes guère partisans de l'interprétation selon laquelle les guerres de Religion poussent Montaigne à adopter une posture apolitique. En effet, le désenchantement de Montaigne à l'égard des valeurs et des grands projets républicains ne veut pas pour autant dire qu'une participation à la vie collective soit *ipso facto* caduque et qu'il faille se refuser entièrement aux devoirs publics. Après tout, la « forme essentielle » de Montaigne « est propre à la communication et à la production », c'est-à-dire qu'il est « nay à la société et à l'amitié⁴³ » – et donc propice au service public. Seulement, comme le note Gontier, « confronté au contexte des guerres civiles, Montaigne est passé d'une certaine forme de républicanisme courante chez les aristocrates de son époque [...], à un autre idéal social et politique : non celui d'un engagement entier au service de la cause publique, mais celui d'une négociation entre le privé et le public⁴⁴ ». Autrement dit, aux grands idéaux républicains se substitue, dans les *Essais*, une casuistique du privé et du public : les deux pôles ont leur légitimité propre et prescrivent chacun leurs exigences. Cela s'explique en raison du fait que la nature humaine est par essence contradictoire : l'individu a des besoins privés, mais il est tout autant membre d'une société formée et restreinte par des coutumes et des lois. Le salut public est donc d'importance, mais la liberté privée aussi. Sur le plan du salut public, Montaigne condamne l'indifférence du sage stoïcien. On ne peut ni ne doit rester indifférent à la ruine de son pays. Il écrit : « De se tenir chancelant et mestis, de tenir

⁴¹ Montaigne, 793.

⁴² Montaigne, 793.

⁴³ Montaigne, 823.

⁴⁴ Thierry Gontier, *L'égoïsme vertueux. Montaigne et la formation de l'esprit libéral* (Paris : Les Belles Lettres, 2023), 20.

son affection immobile et sans inclination aus troubles de son pays et en une division publique, je ne le trouve ny beau ny honneste⁴⁵ ». Sur le plan des besoins privés, Montaigne condamne un engagement excessif amenant à un oubli de soi, à une aliénation de sa liberté privée. Observant les effets néfastes d'un tel engagement sur la santé de son père – il fut comme son fils Maire de Bordeaux – Montaigne en arrive au constat que la tâche première de l'individu est de « mesnager sa volonté⁴⁶ », sinon de se tenir à l'écart de ce qui est susceptible de l'aliéner. Rejetant l'idée d'un sacrifice trop entier à la cause publique, car nocif pour l'individu, Montaigne souligne que « la principale charge que nous ayons, c'est à chacun sa conduite ; et est ce pour quoy nous sommes icy⁴⁷ ».

C'est, pour le dire franchement, une affaire de modération, à mi-chemin entre les excès de dévouement et d'indifférence. Car Montaigne vise certes une discipline du retrait et du détachement, qu'on peut résumer par ces mots : « J'espouse, et me passionne par consequant, de peu de choses⁴⁸ ». Mais celle-ci n'implique pas qu'il faille se refuser entièrement aux offices publics. François Roussel l'a justement remarqué, en parlant, pour décrire l'attitude de Montaigne, « d'un rapport ajusté entre “engagement” et “distanciation”⁴⁹ ». L'existence du pèrigourdin en est effectivement une preuve éloquente. Lui qui fut à deux reprises Maire de Bordeaux, il se chargea de ses affaires publiques sans s'y engager trop fortement, en homme « désobligé » pour reprendre les termes de Jouanna⁵⁰. Il écrit : « Si quelquefois on m'a poussé au maniemment d'affaires estrangieres, j'ay promis de les prendre en main, non pas au poulmon et au foye ; de m'en charger, non de les incorporer ; de m'en soigner ouy, de m'en passionner nullement : j'y regarde, mais je ne les couve point⁵¹ ».

⁴⁵ Montaigne, *Les Essais*, 793.

⁴⁶ Montaigne, 1003.

⁴⁷ Montaigne, 1007.

⁴⁸ Montaigne, 1003.

⁴⁹ François Roussel, « Société et solitude selon Montaigne : faire travailler un lieu commun », *MS*, n° 28 (2016) : 72.

⁵⁰ Arlette Jouanna, « Montaigne, entre service public et service privé », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne* 69, n° 1 (2019) : 21.

⁵¹ Montaigne, *Les Essais*, 1004.

Toutefois, il convient de le souligner, la modération visée par Montaigne ne signifie pas pour autant que les deux pôles (privé-public) soient placés sur un même pied d'égalité. Car plus les *Essais* progressent, plus Montaigne donne de l'importance au privé et à la liberté de choix individuelle. Tandis que l'idéal républicain exige que l'intérêt particulier soit subordonné à l'intérêt général – somme toute, que le public passe avant le privé –, Montaigne soutient le contraire, à savoir que le sens de l'existence est d'abord, mais pas seulement, une affaire privée. « [M]on opinion », écrit-il, « est qu'il faut se prêter à autrui et ne se donner qu'à soy-même⁵² ». Cela peut s'expliquer en partie par le fait que la propension de Montaigne pour le domaine privé ne procède pas seulement d'un refus des troubles de son temps. Ceux-ci ont certes motivé sa démission (de ses offices publics) et son repli à l'âge de 38 ans, car l'omniprésence du zèle partisan et clientéliste⁵³ l'empêche de concilier dûment le privé et le public. Mais l'amour de Montaigne pour le privé tient aussi, et peut-être surtout, à ce que ce dernier apporte et rend possible chez l'individu. Il écrit : « J'aime la vie privée parce que c'est par mon choix que je l'aime, non pas disconvenance à la vie publique, qui est à l'aventure autant selon ma complexion⁵⁴ ». Nous faisons l'hypothèse que Montaigne est forcé, en contexte de crise, de se retirer dans son château, mais que la jouissance de cette retraite *obligée* et de cette solitude lui fait considérer positivement ce que le domaine privé permet chez l'individu. C'est là ce qu'il faut dorénavant examiner.

2. La conquête du moi : le domaine privé

2.1 De la formation d'un nouvel *ethos* comme réponse à la crise sociale

Dans *Montaigne's Humanistic Liberalism*, Michael A. Gillespie souligne que la solution de Montaigne aux guerres de Religion « is based upon his notion of the natural completion of one's humanity in

⁵² Montaigne, 1003.

⁵³ Voir à ce sujet Jouanna, « Montaigne, entre service public et service privé », 17-30.

⁵⁴ Montaigne, *Les Essais*, 988.

the knowledge, love, and enjoyment of oneself, in the self-sufficiency of those who have befriended themselves⁵⁵ ». En effet, si les dissensions civiles se sont étendues jusqu'à ce que l'irréparable soit commis, c'est parce qu'aux yeux de Montaigne, personne n'a conquis ni n'a fait la connaissance de sa sphère privée. Car celui qui se replie sur soi, et prend la peine de se sonder, réalise rapidement « combien ce composé que nous sommes est bastie de pièces foibles et défaillantes⁵⁶ ». À défaut de nourrir une ambition déraisonnable et de dissimuler des passions fanatiques derrière un civisme d'apparence, il arborerait alors un nouvel ethos qui se calque à ce qu'est l'homme réellement, c'est-à-dire faillible et inconstant. Par « ethos », il faut entendre « le caractère psychique [d'un individu] qui le dispose à des actions qualifiables du point de vue moral et susceptibles d'un jugement normatif⁵⁷ ». Pour le dire simplement, c'est le fait d'être orgueilleux ou arrogant, doux ou franc, etc. Ainsi, avec Montaigne, on est en face d'une pensée anthropologico-morale, c'est-à-dire à la frontière entre l'éthique et l'anthropologie. Les *Essais* ne sont pas seulement la peinture de l'individu Montaigne, de son caractère et de ses préférences, ils sont en même temps celle de ce nouvel ethos. Ils mettent en avant une constellation de traits caractéristiques et de valeurs singulières qu'on peut rattacher sous ce dernier : valorisation de l'amour de soi et des vertus qui s'y rattachent (authenticité, sincérité, clémence, etc.), affirmation du privé, antidogmatisme, relativisme, pluralisme des valeurs, refus de la cruauté, etc.

Bien qu'il faille apporter quelques nuances, Montaigne inaugure selon Gontier une importante révolution : il invente l'ethos de la modernité. Mettant le *moi* au cœur de ce nouveau modèle éthique, Montaigne s'opposerait aux valeurs héroïques des Anciens : celles qu'il professe se fondent non pas sur une éthique guerrière (vaillance, courage, dureté, sacrifice de soi), mais sur une éthique de la compassion, du pardon, de la soumission, de la clémence et de

⁵⁵ Michael A. Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », *The Journal of Politics* 47, n° 1 (1985) : 151.

⁵⁶ Montaigne, *Les Essais*, 309.

⁵⁷ Thierry Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 41.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

l'accommodement⁵⁸. On entrevoit les signes de ce basculement dans l'essai « De la cruauté » (II, 11). Montaigne y distingue trois types de vertus. Ne saluant que de loin la vertu stoïco-épicurienne, il préfère une seconde sorte de vertu, associée à Socrate, qui « consiste non plus dans un effort qui fait violence à la nature, mais dans une habitude⁵⁹ ». Il se montre plus enclin encore envers une troisième sorte de vertu qui, au moment de la rédaction de cet essai (1580), n'est pas considérée comme telle, car elle a « la facilité pour compaigne⁶⁰ ». Il faudra attendre 1588 (au livre III) pour que Montaigne admette finalement que cette vertu, associée aux paysans et aux simples, de l'ordre de la bonté naturelle et de l'innocence, représente la vraie vertu.

Par la promotion de ce nouvel ethos, aux antipodes de la vertu des Anciens, Montaigne modifie par la même occasion la conception de ce qui est perçu comme des vices dans l'espace public ; ils deviennent sous sa plume des vertus. Pour Gontier, ce renversement « consiste à revendiquer la valeur morale de la vie privée en réhabilitant dans leur ordre propre (privée) les vices publics que sont la mollesse, le goût de l'inaction ou de la médiocrité⁶¹ ». Les *Essais*, en effet, sont abondamment ponctués de confessions d'irrésolution, de vanité, de lâcheté, de paresse, etc. Par exemple, lorsqu'en 1581 ces « messieurs de Bordeaux » élisent Montaigne comme Maire et que Henri III le presse d'accepter la charge, il prend la peine de leur indiquer dès son arrivée, comme s'il fallait qu'on s'attende à peu de lui, qu'il est « sans memoire, sans vigilance, sans experience, et sans vigueur⁶² ». Et lorsqu'il fait mention à d'autres endroits de ses succès, c'est pour affirmer plus fortement par la suite que la fortune est ce qui peut le plus et que ses titres ne sont pas le fruit de ses agissements, mais de la conduite des choses en sa faveur. « Ma vertu », souligne-t-il, « c'est

⁵⁸ On consultera avec profit l'ouvrage de Max Gauna, pour qui l'axe pivot de cette nouvelle éthique est celui du refus de la douleur. Max Gauna, *Montaigne and the Ethics of Compassion* (Lewiston (NY) : E. Mellen Press, 2000).

⁵⁹ Notice essai « De la cruauté », 421.

⁶⁰ Montaigne, 423.

⁶¹ Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 231.

⁶² Montaigne, *Les Essais*, 1005.

une vertu, ou innocence, pour mieux dire, accidentale et fortuite. Si je fusse nay d'une complexion plus dérégulée, je crains qu'il fut allé piteusement de mon faict⁶³ ».

Or, dans le cadre d'une guerre civile, ces vices nouvellement devenus des vertus s'avèrent plus utiles à la société que ces celles qui accompagnent les grandes idées républicaines. Lorsque les villes succombent sous le poids des revendications religieuses et que le bien commun n'existe qu'en songe, l'ambition et le désir de gloire, réels *leitmotivs* de la tradition républicaine, ne s'exercent qu'en vain, *a fortiori* lorsqu'ils sont instrumentalisés au détriment de l'ordre public. C'est là le constat novateur de Montaigne : les vertus égoïstes que nous avons tenté de décrire, et dont l'existence de Montaigne atteste, sont paradoxalement bénéfiques. Parce que la crise de son époque est, pour Montaigne, avant tout une crise morale – elle est liée à la responsabilité morale de chacun, aux vices dans lesquels on s'est laissé aller –, l'individu qui se revêt de ce nouvel ethos s'engage superficiellement dans les affaires publiques. Se maintenant à l'écart et reconnaissant que la seule tâche qui lui revient est de « mesnager » sa volonté, l'individu devient de la sorte un « bon » citoyen, c'est-à-dire que son attachement aux instances de décision n'est plus le reflet d'intérêts pernicieux susceptibles de troubler l'ordre public. Et de fait, la charge de Montaigne à titre de Maire fût renouvelée une seconde fois, en 1583, dans une période particulièrement difficile à Bordeaux, où les conflits entre les catholiques et les protestants s'aggravent.

2.2 *L'utilité politique de l'amitié envers soi*

Si l'on désire accroître la compréhension de ce nouvel ethos, il peut être opportun de l'associer à l'un des éléments majeurs de la sagesse montaignienne, celui de « l'amitié que chacun se doit⁶⁴ ». À l'opposé d'une « amitié faulce » qui n'est pas en elle-même sa propre fin, c'est-à-dire « qui nous faict embrasser la gloire, la science, la richesse et telles choses d'une affection principale et immodérée⁶⁵ »,

⁶³ Montaigne, 427.

⁶⁴ Montaigne, 1006.

⁶⁵ Montaigne, 1006,

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

celle que Montaigne préconise est, dit-il, « salubre et réglée, également utile et plaisante⁶⁶ ».

Si elle est « salubre », d'une part, c'est parce qu'elle est la source et la complétude de l'existence individuelle, seule capable de nous faire parvenir au bonheur et à la sagesse. Résultant d'un souci égoïste⁶⁷, l'amitié est « the means by which one can come to know oneself and thus in the truest sense to be a self⁶⁸ ». Car dans la mesure où elle lui permet de se rendre visible par un autre et par le fait même de s'élever au-delà de la simple perception qu'on fait de soi, l'amitié révèle l'homme à l'homme. Et ce sont les *Essais*, sinon l'acte même de leur rédaction, qui pour Montaigne représentent cette mise en avant de soi. À mesure que son jugement s'exerce sur les divers sujets que son esprit rencontre, Montaigne se divise et se constitue à la fois comme sujet et objet – il écrit « c'est un assez grand miracle de se doubler⁶⁹ ». Il effectue ainsi ce que Philip Knee nomme un dédoublement du jugement⁷⁰ : Montaigne se juge en train de juger et se rend par là non plus visible par un autre, tel qu'il a pu le vivre avec La Boétie, mais par lui-même. Il s'appréhende, s'apprivoise et apprend à se connaître dans toutes les diverses modalités de son être, de son essence subjective. Se communiquant dans son entièreté, soulignant ses forces et ses faiblesses, et se permettant parfois quelques confidences excessives, Montaigne s'étudie et devient l'objet de son livre. « Je m'étudie plus qu'autre subject », écrit Montaigne, « c'est ma métaphysique, c'est ma physique⁷¹ ». Entretenant donc envers lui-même ce qu'il entretenait jadis avec La Boétie, Montaigne se rapproche de la sphère du Moi et devient de la sorte réellement ami avec lui-même. Encore faut-il que cette découverte se fasse sous l'égide de la douceur et de la clémence, non de la dureté, car si les

⁶⁶ Montaigne, 1006.

⁶⁷ Nous n'utilisons pas le terme « égoïste » dans un sens péjoratif. C'est par un égoïsme *positif* qu'on prend conscience de l'importance de l'amitié qu'on se doit et qu'on peut, par suite, prétendre au bonheur.

⁶⁸ Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », 146.

⁶⁹ Montaigne, *Les Essais*, 191.

⁷⁰ Philip Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue* (Québec : PUL, 2003), 7-10.

⁷¹ Montaigne, *Les Essais*, 1072.

hommes veulent se fondre dans l'intimité de leur Moi, « [they] must test (essais) their own being, must bring it forth and portray it for themselves and come to know and accept all off its idiosyncrasies and weakness⁷² ».

Si elle est « réglée », d'autre part, c'est parce qu'elle permet à l'individu ayant fait l'effort de se connaître d'articuler parcimonieusement ce qu'il se doit et ce qu'il doit aux autres. « Cettuy-cy », écrit Montaigne, « sçachant exactement ce qu'il se doit, trouve dans son rolle qu'il doit appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde⁷³ ». Par conséquent, ce souci égoïste, celui d'une étude approfondie de soi, a des répercussions politiques positives. Car en professant l'amour de soi et la reconnaissance objective de ce que nous sommes, Montaigne brosse un nouveau portrait d'individus : les auto-suffisants. Ce sont ceux qui, jouissant de leur sphère privée, ont pris la peine d'apprendre à se connaître et par suite de devenir sincèrement amis avec eux-mêmes. Bien qu'il ne soit ici question que du domaine privé, il n'en reste pas moins que ces individus représentent un support important pour rehausser l'humanité au-delà des intérêts personnels, du fanatisme et des ambitions vicieuses qui touchent le monde politique. Se souciant avant tout de leur conduite, et non des positions et des faveurs que celle-ci peut leur permettre d'obtenir, les auto-suffisants se distinguent des arrivistes qui pullulent au sein des sphères politiques. Ayant pris la peine de devenir ami avec eux-mêmes, ils sont « sans hayne [...], sans ambition, sans avarice, et sans violence⁷⁴ » et donc en mesure d'occuper des charges publiques de manière appropriée, en prodiguant notamment des conseils justes et adroits, comme le fit Montaigne avec Henri de Navarre.

C'est la raison pour laquelle cette vie privée que Montaigne loue est certes individualiste et égoïste, car elle ne concerne de prime abord que soi, mais elle n'est cependant pas sans conséquence positive sur le déroulement des affaires politiques. L'égoïsme, par exemple, « se révèle plus bénéfique à la société que l'excès de zèle civique, en un temps où le civisme sert de couverture aux passions inavouables de

⁷² Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », 148.

⁷³ Montaigne, *Les Essais*, 1006.

⁷⁴ Montaigne, 1005.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

fanatisme et cruauté⁷⁵ ». Aussi pouvons-nous avancer que, même si les *Essais* s'enracinent au sein d'un souci individualiste, ils représentent paradoxalement un moyen de combattre les dérèglements nuisibles que celui-ci rend possible, tant la prise en compte du moi par l'individu lui permet de se déposséder des passions susceptibles de troubler l'ordre public. Dit de manière diverse, bien qu'apparaissant au premier regard « merely private and self-interested⁷⁶ », le projet montaignien est aussi, et peut-être avant tout, une tentative pour répondre aux problèmes de la vie politique « without recourse to either the idealims of antiquity and Christianity or the power politics of a Machiavellian or Hobbesian modernity⁷⁷ ».

Tout bien considéré, l'intérêt privé que le républicanisme subordonne à l'intérêt public est paradoxalement et ultimement de la plus haute importance pour ce dernier. Car en ayant effectué cette conquête de soi, l'individu entretient un rapport avec la chose publique qui n'est plus médiatisée par ses intérêts privés. Sachant ce qu'il se doit, il sait par extension ce qu'il doit aux affaires publiques, puisque que l'amitié qu'il entretient avec lui-même, première avant tout débordement vers autrui, lui permet d'articuler adéquatement les pôles privé et public. Il reconnaît qu'il est nécessaire de répondre à certains devoirs publics, car, rappelons-le, une indifférence totale n'est pas souhaitable – Montaigne écrit : « qui ne vit aucunement à autrui, ne vit guere à soy⁷⁸ ». Mais il reconnaît qu'il lui faut se « mesler des charges publiques sans [se] despartir [...] de la largeur d'une ongle⁷⁹ », car il a conscience que tout engagement excessif envers les affaires publiques est autant nocif pour lui que pour l'État. Bref, en promouvant cette discipline parcimonieuse du retrait, Montaigne propose une autre voie que celle des idéaux politiques irréalistes virant à l'utopie et, finalement, en guerre civile. L'égoïsme dont il fait preuve est peut-être, par conséquent, le meilleur remède aux troubles de son temps.

⁷⁵ Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 24.

⁷⁶ Gillespie, « Montaigne's Humanistic Liberalism », 150.

⁷⁷ Gillespie, 150.

⁷⁸ Montaigne, *Les Essais*, 1006-07.

⁷⁹ Montaigne, 1007.

2.3 Liberté privée et autorité

Depuis l'article d'Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté » (1958), il est coutumier d'effectuer une distinction entre un sens positif et négatif de la liberté. La liberté positive, d'un côté, « découle du désir d'un individu d'être son propre maître », c'est-à-dire « [d']agir et non [d']être agi par la nature ou par d'autres hommes⁸⁰ ». Indissociable ce faisant de l'autogouvernement, elle implique la participation active du citoyen à la décision publique, qui seule permet de devenir « son propre maître »⁸¹. La liberté négative, quant à elle, ne se définit pas par une affirmation, mais se résume plutôt par une question : « Quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ?⁸² ». Appliquée au domaine politique, elle désigne l'espace où l'individu n'est pas soumis à l'autorité politique et aux lois.

On ne peut pas dire que Montaigne est conscient de cette équivocité lorsqu'il rédige ses *Essais*, pour le simple fait que cette ambivalence est thématifiée clairement pour la première fois par Hobbes au livre XXI du *Léviathan*. Pourtant, s'il fallait placer Montaigne au sein de cette séparation, ce serait parmi les tenants de la liberté négative. Car bien qu'il n'en parle en ces termes, la liberté est comprise par Montaigne, à l'instar de nombreux penseurs libéraux

⁸⁰ Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », dans *Éloge de la liberté*, ed. Isaiah Berlin, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana (Paris : Calman-Lévy, 1988), 179.

⁸¹ On peut être tenté d'y reconnaître la liberté au sens républicain du terme, mais c'est précisément pour contrecarrer cette dichotomie entre liberté positive et négative que le concept de liberté républicaine a été déployé. De fait, les néo-républicains soulignent que cette séparation a desservi la pensée politique en l'obligeant à se figurer deux conceptions de la liberté. Pour Skinner par exemple, la liberté républicaine, déjà comprise en termes négatifs chez Machiavel (comme « non-domination »), invite à la participation publique et à l'autogouvernement, mais ne l'implique pas nécessairement, ce qu'exige à l'inverse la conception positive de la liberté. En ce sens, elle englobe en quelque sorte un sens négatif et positif. Voir Quentin Skinner, *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance virtues* (Cambridge : Cambridge University Press, 2002) : 162 et 211 ; Gontier, *L'égoïsme vertueux*, 206 ; Larmore, « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », 97.

⁸² Berlin, « Deux conceptions de la liberté », 171.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

après lui (Hobbes⁸³, Locke, Bentham, Mill), comme « non-interférence » : l'individu est libre là où il n'est pas contraint par l'autorité politique, là où elle n'intervient pas.

Qu'il en soit de même chez Montaigne apparaît évident lorsqu'on se rappelle que l'ethos qu'il promulgue vise de prime abord la conquête de la sphère privée, là précisément où la sphère publique, et donc l'autorité politique, ne saurait intervenir. Or comment la liberté individuelle (indispensable pour le salut de l'individu) peut se concilier avec la nécessité d'une autorité politique (indispensable pour le salut public) ? Bien qu'elle soit toujours insatisfaisante, la réponse de Montaigne consiste à soutenir que l'autorité politique, par essence un obstacle à la liberté individuelle, est néanmoins nécessaire au maintien de l'ordre civil, de sorte qu'à défaut de mieux, l'individu doit apprendre à cohabiter avec. En d'autres termes, la conquête du Moi n'exclut pas ni ne fustige la présence d'une telle autorité. Et la raison en est que la liberté pour Montaigne est certes une valeur en soi, de la plus haute importance, mais elle n'est pas cependant une valeur exclusive. Alors que sur le plan du salut de l'individu, le privé passe avant le public, sur le plan du salut public, le public passe avant le privé. « La société publique », écrit Montaigne, « n'a que faire de nos pensées⁸⁴ ». Aucun des deux pôles ne va prendre le dessus et annuler le conflit ; Montaigne n'arrive ni à une harmonisation ni à un refus des deux pôles. La liberté privée est nécessaire, mais l'autorité aussi, en sorte que la première doit apprendre à composer avec la seconde, au risque de vivre dans un climat de guerre perpétuelle. Car sans autorité politique, « nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres⁸⁵ ». Pour ces raisons, Montaigne préconise une attitude qui n'est pas sans rappeler celle de

⁸³ Pour Hobbes par exemple, la liberté désigne de manière générale « l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement) ». Transposée au domaine politique, elle consiste *grosso modo* en le silence des lois, c'est-à-dire qu'elle s'exerce là où l'individu n'est pas soumis aux lois. Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. Gérard Mairet (Paris : Gallimard, 2000), 336.

⁸⁴ Montaigne, *Les Essais*, 118.

⁸⁵ Montaigne, 488.

Socrate, lorsque, condamné par le tribunal athénien, il préfère boire la cigüe plutôt que de désobéir aux lois de sa cité. « Et que le sage », écrit Montaigne, « doit au dedans retirer son ame de la foule, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues⁸⁶ ».

Au surplus, dans cette liberté privée se joue, et c'est là un aspect des plus importants chez le moraliste qu'est Montaigne, la possibilité de se fixer des devoirs moraux de manière privée, c'est-à-dire une ligne de conduite qui émane d'un besoin moral fondamental en marge des prescriptions publiques. Or comment l'individu peut-il concilier cette émanation de la liberté privée (les devoirs moraux qu'il se fixe) et la participation aux instances de décision politique ? À nouveau, la réponse est insatisfaisante : la liberté privée est sur ce plan toujours un obstacle à la participation publique. Un exemple révélateur à cet égard est celui de l'essai « De l'utile et de l'honneste » (III, 1), où il est justement question de ce conflit sur le plan moral. Montaigne y indique qu'« en toute police, il y a des offices nécessaires, non seulement abjects, mais encore vitéux : les vices y trouvent leur rang et s'employent à la cousture de nostre liaison, comme les venins à la conservation de notre santé⁸⁷ ». Ce que Montaigne veut dire par là, c'est que l'ordre public, s'il désire se maintenir, ne peut ni ne doit s'accommoder avec la liberté privée, et donc avec les préceptes moraux qu'on se fixe de manière privée. Car « le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre⁸⁸ » : ceux qui participent à la décision politique vont nécessairement devoir travestir leur intégrité morale. Aussi, puisque la politique est fondamentalement nécessaire, il faut résigner cette commission, celle de se trahir moralement, « à gens plus obeissances et plus souples », c'est-à-dire « aux citoyens plus vigoureux et moins craintifs qui sacrifient leur honneur et leur conscience⁸⁹ ». En bref, il y a nécessairement un conflit entre ces deux instances, si bien que le sage, s'il désire le rester, ne peut se mêler des affaires politiques. Villey écrit : « [Montaigne] affirme que le devoir moral qui lie les individus

⁸⁶ Montaigne, 118.

⁸⁷ Montaigne, 790.

⁸⁸ Montaigne, 790.

⁸⁹ Montaigne, 791.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

légitime l'abstention en politique⁹⁰ ». Pour cette raison, et à l'encontre de Machiavel, Montaigne soutiendrait comme Berlin que la liberté négative ne saurait se réduire à la liberté positive. Comme l'écrit Marchi : « Montaigne posed no clear solution to this impasse – he was not a dialectical thinker and saw no direct transformative possibilities between the life of the inner self and the world of political events⁹¹ ». Mais comme pour le cas précédent, la liberté privée n'est pas aux yeux de Montaigne une valeur exclusive et c'est pourquoi il faut se garder d'associer ce dernier au libéralisme. Puisque la liberté privée n'a pas chez lui de statut de cet ordre, elle ne légitime pas le désinvestissement de l'individu de la participation publique.

Conclusion

Lorsque les conflits s'apaisent en 1598 par la signature de l'Édit de Nantes, cela fait six années que Montaigne n'est plus de ce monde. Faute d'avoir réglé les conflits par sa plume, en témoigne la reprise des hostilités un siècle plus tard, lorsque Louis XIV révoque en 1685 l'Édit de Nantes, Montaigne a néanmoins le mérite d'avoir formé, au contact des guerres de Religion, une pensée novatrice et féconde. Rompant par nécessité plus que par choix avec les idéaux républicains, Montaigne a d'une certaine manière ouvert la voie à l'avènement de la pensée libérale. Non comme idéologie politique et économique, il faut en convenir, mais au moins par la promulgation d'un nouveau socle de valeurs liées à la découverte de soi et à l'amitié qui en découle, à la prise en compte du Moi et du domaine dans lequel il se découvre (le domaine privé), etc. Pourtant, Montaigne est un oublié de l'histoire du libéralisme, car la plupart des généalogies de cette idéologie soulignent l'apport de penseurs comme Hobbes et Locke en négligeant celui des *Essais*⁹². Aussi l'ouvrage de Thierry

⁹⁰ Notice essai « De l'utile et de l'honneste », 790.

⁹¹ Marchi Dudley, *Montaigne Among the Moderns. Receptions of the Essais* (Providence : Bergahn Books, 1995), 121.

⁹² Nous pensons par exemple à l'ouvrage de Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism* (Princeton : Princeton University Press, 2012).

Gontier, dont la lecture nous a offert bon nombre d'éclaircissements, relève le défi d'exposer le rôle crucial de Montaigne dans la constitution du libéralisme. Et c'est avec raison, car une relecture de la pensée montaignienne, laquelle nourrit une articulation parcimonieuse entre le privé et le public, nous permettrait peut-être de repenser les dérives individualistes de nos démocraties libérales contemporaines.

Bibliographie

A. Ouvrages de Montaigne

Montaigne, Michel de, *Les Essais* (édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux). Édité par Pierre Villey. Nouvelle édition. Paris : PUF, 2004.

B. Ouvrages classiques

Berlin, Isaiah. *Éloge de la liberté*. Traduit par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana. Paris : Calman-Lévy, 1988.

Calvin, Jean. *Institution de la religion chrétienne*. Sous la direction de Abel Lefranc, Jacques Pannier et Henri Châtelain. Genève : Slatkine, 1978.

Cicéron. *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*. Traduit par Charles Appuhn. Paris : Garnier-Flammarion, 1967.

Cicéron. *De la République. Des lois*. Traduit par Charles Appuhn. Paris : Garnier-Flammarion, 1965.

Doneau, Hugues. *Le reveille-matin des François, et de leurs voisins*. Édimbourg : Jacques James, 1574.

Goulart, Simon. *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX*. Cambridge : Omnisys, 1990.

Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Traduit par Gérard Mairet. Paris : Gallimard, 2000.

Hotman, François. *La Gaule Française*. Paris : Fayard, 1991.

La Boétie, Étienne de. *De la servitude volontaire ou le Contr'un*. Paris : Gallimard, 1993.

Machiavel. *Œuvres*. Traduit par Christian Bec. Paris : Robert Laffont, 1996.

Salluste. *La Conjuration de Catilina*. Traduit par Alfred Ernout. Paris : Les Belles Lettres, 1999.

L'influence des guerres de Religion
sur les *Essais* de Michel de Montaigne :
le cas de l'articulation du privé et du public

C. *Études critiques*

- Audier, Serge. *Les théories de la république*. Paris : La Découverte, 2004.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton : Princeton University Press, 1966.
- Biancamaria, Fontana. *Montaigne en politique*. Traduit par Françoise Stonborough. Marseille : Agone, 2013.
- Brown, Frieda. *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*. Genève : Droz, 1963.
- Gauna Max. *Montaigne and the Ethics of Compassion*. Lewiston (NY): E. Mellen Press, 2000.
- Gontier, Thierry. *L'égoïsme vertueux. Montaigne et la formation de l'esprit libéral*. Paris : Les Belles Lettres, 2023.
- Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton : Princeton University Press, 1980.
- Knee, Philip. *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*. Québec : PUL, 2003.
- Le Gall, Jean-Marie. *L'ancien régime XVI^e-XVII^e siècle*. Paris : PUF, 2013.
- Marchi, Dudley M. *Montaigne Among the Moderns: Receptions of the Essais*. Providence/Oxford : Berghahn Books, 1995.
- Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford : Oxford University Press, 1999.
- Pocock, John G. A. *The Machiavellian Moment*. 2e édition. Princeton : Princeton University Press, 2003.
- Ryan, Alan. *The Making of Modern Liberalism*. Princeton : Princeton University Press, 2012.
- Skinner, Quentin. *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance virtues*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
- Viroli, Maurizio. *Républicanisme*. Traduit par Christopher Hamel. Lormont : Le bord de l'eau, 2011.

D. *Chapitres d'études critique*

- Charles Larmore. « Liberal and Republican Conceptions of Freedom ». Dans *Republicanism: History, Theory and Practice*, sous la

- direction de Daniel Weinstock et Christian Nadeau, 96-119. London/New York : Routledge, 2004.
- Skinner, Quentin. « Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas ». Dans *Machiavelli and Republicanism*, sous la direction de Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli, 121-141. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Skinner, Quentin. « The Republican Ideal of Political Liberty ». Dans *Machiavelli and Republicanism*, sous la direction de Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli, 293-309. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Wright, John Kent. « The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France ». Dans *Republicanism: A Shared European Heritage*, volume 1, sous la direction de Martin van Gelderen et Quentin Skinner. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

E. Articles critiques

- Drolet, Michael. « La liberté des modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains ». *Politique et Sociétés* 20, n° 1 (2001) : 24-43.
- Fontana, Biancamaria. « "Lâcher la bride" : tolérance religieuse et liberté de conscience dans les *Essais* de Michel de Montaigne ». *Cahiers philosophiques*, n° 114 (2008) : 27-39.
- Gillespie, Michael A. « Montaigne's Humanistic Liberalism ». *The Journal of Politics* 47, n° 1 (1985) : 140-159.
- Giocanti, Sylvia. « L'engagement sceptique : politique et distance ». *Éthique, Politique, Religions* 5, n° 2 (2014) : 31-48.
- Jouanna, Arlette. « Montaigne, entre service public et service privée ». *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne* 69, n° 1 (2019) : 17-30.
- Keohane, Nannerl O. « Montaigne's Individualism ». *Political Theory* 5, n° 3 (1977) : 363-90
- Roose, Alexander. « Montaigne, libéral et sceptique : les lectures de Judith Shklar, Isaiah Berlin, Friederich Hayek, et Michael Oakeshott ». *MS*, n° 28 (2016) : 111-124.
- Roussel, François. « Société et solitude selon Montaigne : faire travailler un lieu commun ». *MS*, n° 28 (2016) : 65-78.