

L'autorité dans les Essais de Montaigne: nature et limite de la relation d'obéissance

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. L'autorité dans les Essais de Montaigne: nature et limite de la relation d'obéissance. Montaigne, " Les Cahiers d'Histoire de la philosophie ", 2010. <halshs-01663736>

HAL Id: halshs-01663736

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01663736>

Submitted on 14 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'autorité dans les *Essais* de Montaigne : nature et limite de la relation d'obéissance

Thierry Ménissier (Université Grenoble Alpes)

Ménissier, T., « Nature et limite de la relation d'obéissance : l'autorité dans les *Essais* de Montaigne », dans Magnard, P., (dir.), *Montaigne*, « Les Cahiers d'Histoire de la philosophie », Paris, Editions du Cerf, 2010, p. 179-202.

« Il suit donc les mœurs de son pays parce que la coutume l'emporte : il monte sur son cheval, comme un qui ne serait pas philosophe, parce qu'il le souffre, mais sans croire que ce soit de droit, ne sachant pas si cet animal n'a pas au contraire celui de se servir de lui »¹.

A strictement parler, il n'existe aucune « philosophie politique » de Montaigne, si l'on désigne ainsi une réflexion explicite et prescriptive portant sur les principes de l'ordre civil ou sur ceux de l'engagement civique, sur les modes de la décision légitime ou sur le meilleur régime. En revanche, la méditation de l'auteur bordelais sur la condition socio-politique de l'homme, compte tenu de sa manière générale de procéder par l'observation de l'expérience – et d'abord par l'observation de *son* expérience –, est à l'évidence très riche, quoique elle éloigne l'auteur de la tradition canonique de la philosophie politique, dont la tendance est l'esprit de système. En examinant les choses par ce biais, il est possible d'affirmer qu'il existe dans les *Essais* non seulement une remarquable praxéologie (à savoir une étude de cas qui les médite, les classe et fournit ainsi une souple matrice d'appréhension de l'empiricité), mais également les lignes directrices de ce qu'on pourrait nommer une déontologie de l'usage de l'autorité. Conformément à l'esprit sceptique, les deux niveaux (les cas et les règles pratiques) dialoguent d'ailleurs sans cesse. Une telle démarche implique aussi bien un intérêt constant qu'une réflexion approfondie de l'auteur sur la nature de la relation d'autorité, mais Montaigne ne dévoile jamais à son lecteur que des fragments de la seconde. Dans les pages suivantes, je me propose d'examiner cette réflexion, en l'envisageant de la manière qui paraît la plus adéquate, à savoir en tant qu'elle est *issue* des plans domestique, moral, spirituel et politique (et non appliquée à eux). Bien que le contexte historique soit d'une importance capitale pour

¹Pascal, *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et sur Montaigne*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1954, p. 570.

saisir le contenu réel de cette réflexion, et quoique celle-ci ne soit jamais indépendante de l'expérience subjective de l'exercice du pouvoir (à une époque d'exacerbation du conflit civil et religieux qui déchirait le royaume de France, l'auteur eut à agir tour à tour en tant que parlementaire, en tant que maire de Bordeaux et en tant que négociateur entre souverains), je vais tout de même chercher à préciser le *modèle intellectuel* de la relation d'obéissance à l'autorité chez Montaigne. Je m'intéresserai particulièrement aux effets pratiques de ce modèle, conformément à ce qui fait la valeur et l'originalité de l'essai, qui est une réflexion de l'expérience destinée à vivre au mieux cette dernière.

Cela posé, que peut-on attendre de la manière montaignienne ? Au moins quatre types de considérations : une analyse des conditions et des enjeux de la relation d'autorité ; une prise de position à l'égard des sources classiques sur cette question ; des observations judicieuses de la réalité ; des recommandations de l'auteur pour lui-même ou pour ses lecteurs proches et lointains. Ne peut-on considérer les *Essais* à la fois comme la tentative de modéliser les différentes relations d'autorité, comme une discussion de la leçon des classiques, comme un recueil de situations d'autorité « croquées » par un observateur privilégié, enfin comme un répertoire de conseils pour des lecteurs confrontés à l'autorité² ?

De son côté, la notion d'autorité demande à être précisée, puisque quatre significations distinctes sont communément comprises sous le même terme. Selon une première signification, elle désigne l'influence qu'une personne exerce sur une autre, dans l'expérience courante, indépendamment des principes de la morale et des ordres politiques. Avoir de l'autorité sur quelqu'un, c'est être en mesure d'agir sur la conduite de celui-ci ; en ce premier sens, la notion d'autorité se confond évidemment avec celle de pouvoir considérée dans sa plus grande extension. Elle évoque deuxièmement la relation entre les personnes et les groupes lorsqu'elle concerne le commandement et l'obéissance explicite. Le rapport d'autorité précise et souligne alors le lien de subordination entre les individus ou les groupes, où les uns acceptent de reconnaître d'autres comme leurs supérieurs et s'y soumettent ; il s'exprime sur des plans assez nettement définis et différenciés entre eux, le domestique, le militaire, le moral, le spirituel et le politique. Mais dans tous ces domaines, pour employer les catégories de Max Weber, celui qui obéit se soumet ou bien à la tradition, ou bien à quelque

² En dépit des avertissements de l'auteur sur la difficulté extrême qu'il y a à donner des conseils pertinents ; cf. *Essais*, III, 2 (dans l'édition de 1595 sous la direction de J. Céard, Paris, LGF/Le Livre de Poche, « Les Classiques modernes », 2001, que nous utilisons pour toutes nos références aux *Essais*, ici p. 1271-1272).

chose qu'il estime sacré ou bien aux arguments que sa raison lui fournit³. Par là, il reconnaît implicitement les principes que sont la tradition, le sacré et la raison, et affirme littéralement leur caractère impeccable. Troisièmement, la notion d'autorité désigne l'ordonnement hiérarchique des pouvoirs institutionnels qui assure, garantit et rend visible le second niveau ; ici il conviendrait d'ailleurs de parler d'une *structure* d'autorité, plutôt que d'une simple relation. Enfin, dans une dernière acception, la relation d'autorité renvoie à la subordination consentie au principe considéré comme le plus élevé, elle évoque l'obéissance à Dieu. Par suite – et bien que ce lien, sans valeur de nécessité intrinsèque, soit justement au coeur des virulents disputes qui divisent la France au moment où Montaigne rédige son livre –, elle évoque la sujétion à la hiérarchie morale et politique qui a charge de commenter et d'appliquer les commandements divins révélés, l'Église.

La restitution de ces quatre significations ainsi que la compréhension de leur relations mutuelles sont nécessaires pour comprendre le travail effectué par Montaigne dans les *Essais*. En effet, à un premier niveau, l'auteur excelle à déterminer qui a autorité sur qui – et notamment qui a autorité sur lui, et comment. On pourrait presque dire que l'ensemble de son livre est une tentative pour prendre conscience de ce qui avait autorité sur lui avant le travail de l'examen critique : mutatis mutandis, de même que l'empereur stoïcien Marc-Aurèle entreprenait de considérer dans le premier livre de ses *Pensées* ce qu'il doit à qui, dans le but de dégager des scories de l'héritage la forme la plus exacte de sa propre personnalité, Montaigne entend considérer lucidement ce à quoi il a jusqu'ici prêté de l'influence sur lui-même, dans le but de tracer sa voie singulière. C'est ici la première perspective qui s'offre à notre questionnement, et sa portée est toute philosophique : jusqu'où l'écrivain bordelais – comme aussi son lecteur – est-il susceptible de s'affranchir de l'influence qu'exercent les modèles qui régissent l'existence, que ce soit inconsciemment (dans un premier temps) ou consciemment (à l'issue de l'examen lucide des héritages actifs) ? De ce point de vue, examiner la notion d'autorité dans les *Essais* conduit à déterminer la latitude, sinon la liberté, dont la subjectivité est capable à l'égard de ses appartenances empiriques.

Ensuite, Montaigne fait retour sur lui-même mais il ne se coupe jamais de son époque, dont il réfléchit les tourments français par référence à l'Antiquité ou à des situations extra-européennes ; il reconnaît de bon gré se trouver inséré dans le réseau des relations d'autorité dans lequel est pris n'importe quel homme normal de son époque : fils, mari, père, citoyen français, notable de sa province, officier du royaume à divers titres. Et cela durant une époque

³ Max Weber, *Economie et société*, tome I : *Les catégories de la sociologie* (4^{ème} édition de 1955), trad. fr. Paris, Plon, 1971, chapitre III : « Les types de domination » (p. 285-390).

qui a considérablement fait bouger en cette matière les points de repère hérités de la tradition gréco-latine et chrétienne. Ici la dimension problématique des *Essais* apparaît nettement, pour ne rien dire de la visée théorique explicite de l'ouvrage : dans un contexte de remise en question générale du fondement même de l'autorité (la tradition, le sacré, la raison), comment justifier la tradition et recourir dans le même temps à l'aide de la raison ? Le contexte spirituel de son époque, qu'il ne perd jamais de vue, contraint littéralement Montaigne à la production d'un appareil de *raisons* afin de justifier la *tradition* qui le voit agir en tant qu'homme pris dans la vie domestique, et engagé dans la vie morale et politique.

Mais dans le même temps, Montaigne *questionne* les fondements et les modes de la structure d'autorité toute entière, au moment où celle-ci est sévèrement remise en cause. Les *Essais* sont à comprendre comme un livre écrit en état d'urgence, sous la menace de la dissolution du lien social et politique, ou encore en regard de la possible destruction des cadres de la tradition⁴. Ainsi, dès le livre I l'auteur engage une confrontation avec les partisans d'une attitude de remise en question systématique avec les ordres royaux, en particulier avec les auteurs réformés que Barclay a rétrospectivement nommés « monarchomaques »⁵. Certains d'entre eux préconisèrent audacieusement sinon une définition révolutionnaire de la souveraineté, du moins un transfert de souveraineté du monarque au peuple, qui conditionnait une attitude d'insubordination aux ordres royaux pouvant aller jusqu'au soulèvement armé⁶. La confrontation avec les monarchomaques exerce même une influence directe sur la forme des *Essais* : soucieux de transmettre à la postérité les écrits de La Boétie, Montaigne décida de retrancher de son propre texte le *Discours sur la servitude volontaire* qui y était préalablement inséré, au motif que les auteurs réformés l'utilisaient de manière séditeuse⁷. Au-delà, comment s'effectue le dialogue entre Montaigne et La Boétie – par-dessus les monarchomaques – sur la question du droit de désobéir ? Jusqu'où obéir à l'Etat ou aux commandements royaux ? Mais il y a plus : si la voie

⁴ Sur la nécessité de questionner les normes sociales et politiques du fait qu'elles ont perdu leur autorité ancienne, cf. Marc Foglia, « Une intention sociale et politique de l'Essai ? Le test de la valeur des jugements », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIIIème série, n°41-42, janvier-juin 2006, p. 103-118.

⁵ Pour une présentation des thématiques propres aux Monarchomaques, cf. Paul-Alexis Mellet (dir.), « *Et de sa bouche sortait un glaive* ». *Les Monarchomaques au XVIème siècle*, Genève, Droz, 2006 ; pour une analyse de la reconfiguration qu'ils imposent aux cadres traditionnels de l'obéissance civile, religieuse et politique, voir Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, PUF, 2001, p. 374-442.

⁶ Pour une présentation plus précise de cette argumentation, je renvoie le lecteur à mon étude « Du serment au contrat dans la pensée des Monarchomaques », dans Jean-Pierre Cléro et Thierry Ménissier (dir.), *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique*, Paris, Ellipses, 2004, p. 15-33.

⁷ Cf. *Essais*, I, 27, éd. cit. p. 283-284.

empruntée par un Bodin dans les *Six livres de la république* (refonder l'Etat en inventant un ordre juridique aussi nouveau que stable) est impraticable par un Montaigne, sur quoi asseoir la pérennité de l'Etat et la couronne ? En d'autres termes, *pourquoi* obéir à l'Etat ou au prince ?

Enfin, apparaissent les redoutables problèmes de la relation d'obéissance à Dieu et à l'Église. Dans le cadre de la méditation montaignienne, les questions posées par la soumission à l'Etat et au roi se trouvent en effet amplifiées, car elles se déclinent sur un double plan. D'une part, sur un plan philosophique : dans un univers caractérisé par une mobilité extrême et compte tenu de notre incapacité à saisir une vérité univoque et définitive à propos des réalités naturelles⁸, pourquoi faudrait-il adhérer de manière univoque à des dogmes dont le mode de manifestation relève de surcroît du mystère ? Cela revient à s'en remettre aveuglément à la foi – et l'on voit mal comment concilier une telle position avec le scepticisme, méthode subtile d'établissement d'une vérité sans « rien de trop ». D'autre part, sur un plan moral et politique : la relation entre la révélation divine et l'Église relève si peu d'une liaison nécessaire qu'elle fut précisément mise en question tout au long du XVI^e siècle ; si les réformés la mettent radicalement en cause et proposent une alternative (en désajustant la foi comme obéissance aux vérités révélés et la sujétion à la hiérarchie ecclésiastique, sinon en soumettant la croyance à l'examen de conscience), plusieurs courants catholiques modérés estimaient tolérable d'admettre l'existence de deux *niveaux* d'obéissance d'intensité variée, la foi raisonnable coexistant avec la reconnaissance de la légitimité ecclésiastique. Comment pour sa part, Montaigne, l'esprit libre qui dans les *Essais* se montre envers et contre tout fidèle aux dogmes catholiques, conçoit-il et légitime-t-il l'obéissance à l'Église ?

Le thème de l'obéissance à l'autorité traverse donc tous les plans de l'existence privée et publique. Or s'il appelle un traitement subtil pour les diverses questions qu'il pose, c'est qu'il prend pour Montaigne *la forme d'un problème complexe*.

Il existe d'abord pour Montaigne une véritable *énigme de l'obéissance à l'autorité*, et dans les *Essais* son attention se fait très aiguë pour en observer les modalités, à défaut de réussir à mettre en lumière son principe. Cette énigme de l'obéissance se trouve explicitement formulée par l'artifice narratif du recours à un personnage tiers : le chef indien que Montaigne se souvient avoir rencontré à Rouen fit plusieurs remarques à la cour royale assemblée en grande pompe, remarques estimées très intelligentes, et l'une d'elles était qu'« il trouvait fort

⁸ Sur la conception du monde « héraclitéenne » de Montaigne, cf; Hugo Friedrich, *Montaigne* [1949/1967], trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968 ; « Tel », 1984, p. 151-155.

étrange » que des hommes grands et forts, sans doute les gardes du roi, se soumettent à obéir à un enfant, et qu'il était plus vraisemblable de choisir quelqu'un d'entre eux pour commander⁹. Cette interrogation de l'Indien achève de réduire à néant toute interprétation de la condition des Américains en termes de barbarie, car elle trahit un haut degré de civilisation politique, débarrassé de toute innocence dans l'appréhension du pouvoir et de ses modes. Elle permet de plus à Montaigne de souligner la nécessaire distinction entre contrainte et sujétion, et elle révèle l'*atopia* absolue de la seconde. De plus, il apparaît que la question « pourquoi obéit-on à telle autorité plutôt qu'à telle autre ? » se laisse appréhender seulement par les réponses apportées à cette autre : « Comment obéir ? ». La radicalité de son questionnement – que, paradoxalement, ne démentirait pas un monarchomaque – est pour ainsi dire tempérée par la réserve de Montaigne s'impose en tant qu'« homme en situation », puisqu'il est à la fois citoyen de son pays, officier de son roi, et catholique romain, et que l'obéissance se décline littéralement selon des modes distincts, en fonction des champs dans lesquels elle s'inscrit.

Ensuite, réfléchir la relation d'autorité conduit Montaigne à assumer un double paradoxe. Premier paradoxe, apparemment tout biographique : il avoue n'avoir aucun goût personnel ni pour l'obéissance ni pour l'exercice de l'autorité¹⁰ ; mais il est obligé par sa naissance à une position publique et surtout sa carrière le voue à l'exercice de responsabilités lourdes¹¹. Second paradoxe, dont la portée est explicitement philosophique : si Montaigne se montre très lucide sur le manque de fondement ontologique de la relation d'autorité¹², il remarque que les ordres sociaux (l'Etat ou l'Église) sont les seules constructions un tant soit peu solides dans un monde traversé par la mobilité absolue, et sapé par la conscience même de l'homme libre : c'est pourquoi il convient de ne pas ajouter au désordre et à la confusion¹³. L'élucidation

⁹ *Essais*, I, 30, « des cannibales », éd. citée, p. 332-333.

¹⁰ Cf. *Essais*, II, 17 : « Je fuis le commandement, l'obligation, et la contrainte », p. 1003 ; III, 7 : « Je suis dégoûté de maîtrise, et active et passive », p. 1436 ; III, 9 : « Il y a quelque commodité à commander, fût-ce dans une grange, et à être obéi des siens. Mais c'est un plaisir trop uniforme et languissant. Et puis il est par nécessité mêlé de plusieurs pensements fâcheux... », p. 1480-1481.

¹¹ Voir par exemple *Essais*, III, 11 : « Ce que je dis, comme celui qui n'est pas juge ni conseiller des rois : ni s'en estime de bien loin digne : ains homme du commun : né et voué à l'obéissance de la raison publique, et en ses faits, et en ses dits. », p. 1607.

¹² Dans l'*Essai* II, 8, il écrit que « nature n'[a] volontiers pas suffisamment pourvu à notre autorité », p. 623.

¹³ *Essais*, I, 22 : « Il y a grand doute, s'il se peut trouver si évident profit au changement d'une loi reçue telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remuer : d'autant qu'une police, c'est comme un bâtiment de diverses pièces jointes ensemble d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en ébranler une que tout le corps s'en sente », p. 182. Il est remarquable que Montaigne se trouve ici en accord avec Aristote, pour lequel les lois n'ont pas une origine empirique comme c'est le cas pour le penseur de Bordeaux. Cf. *Politique*, II, 1268 b 22 sq. : lorsque le Stagirite demande s'il est dommageable ou avantageux pour la cité de changer des lois ancestrales, il note que si, comme toute technique, la politique est amenée se perfectionner, il convient ici d'être circonspect, car le dommage causé à la cité par

montanienne de la relation d'obéissance à l'autorité semble par conséquent vouée à assumer ce double paradoxe : comment réussir à « occuper » une relation d'autorité personnellement exécutée et en elle-même très malaisée à habiter ? Et comment « faire tenir » une relation qui ne repose sur rien de solide ?

Fruit de telles tensions, la solution apportée au problème pratique et théorique de l'obéissance à l'autorité apparaît fortement contrastée, à la fois conservatrice et novatrice¹⁴.

Le conservatisme de Montaigne apparaît nettement dans les trois ordres qui composent la relation d'obéissance telle que nous l'avons présentée : domestique, politique et religieux. Conservatrices, ses prises de position à propos de la religion catholique, vénérable et incontestable par principe, non moins que sa servante l'Église. Elles se doublent d'ailleurs d'attaques précises contre les théologiens réformés, lesquels ajoutent à l'errance de leur foi l'illusion de mauvaises raisons¹⁵. Cette adhésion au régime de la sainte Église apostolique et romaine trouve sa légitimation doctrinale la plus achevée avec l'*Apologie de Raymond de Sebonde*, dans laquelle Montaigne soutient que la foi doit être conçue comme un don extraordinaire, qui s'accompagne parfaitement de l'innocence. La peste qui hante l'homme, écrit-il notamment, c'est le désir de savoir ; la meilleure chose serait que la conscience retrouve en ces matières son état pré-adamique. Il est enfin remarquable (en soi et compte tenu du contexte de sa composition) qu'une telle affirmation de fidélité aux préceptes de l'Église catholique concerne le choix personnel de la vie chrétienne ; les arguments doctrinaux déployés dans l'*Apologie* ne valent nullement comme une nouvelle dogmatique destinée à persuader l'infidèle et à ramener la brebis égarée¹⁶. Conservatrice, enfin, et sur le même mode, sa conception de l'ordre domestique, dans laquelle il se résigne assez facilement à occuper la place qui lui revient par tradition, et les pages où il entend bien rester maître en sa demeure.

l'habitude de ne plus obéir aux lois serait considérable - « la loi, écrit-il, n'a en effet pas d'autre force, pour se faire obéir, que l'usage...de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est rendre infirme la puissance de la loi » (comparer également avec Bodin, *Les six livres de la république*, IV, 3, Paris, Fayard, 1986, tome 4, p. 100-104).

¹⁴ Sur ce contraste, cf. Frédéric Brahami, « Montaigne et la politique », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIIIème série, n°33-34, janvier-juin 2004, p. 15-37.

¹⁵ Dans l'*Essai*, I, 22, Montaigne écrit que « la religion chrétienne a toutes les marques d'extrême justice et utilité : mais nulle plus apparente, que l'exacte recommandation de l'obéissance du Magistrat, et manutention des polices » (p. 185) ; et en I, 26, p. 280-281, il fustige l'attitude relâchée des Catholiques à qui « il semble faire bien les modérés et les entendus, quand ils quittent aux adversaires aucuns articles de ceux qui sont en débat ». Or « ou il faut se soumettre du tout à l'autorité de notre police ecclésiastique, ou du tout s'en dispenser ».

¹⁶ Cf. à ce propos la judicieuse remarque de Marcel Conche à la fin de son étude « Le pyrrhonisme dans la méthode », in *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p.27-42 : « Le sens des valeurs chrétiennes n'est aucunement de fonder un système de « vérités » et de dogmes censés s'imposer universellement, mais seulement d'inspirer une *vie* chrétienne ».

Le conservatisme religieux et domestique est relayé par le loyalisme politique, souvent souligné par l'auteur dans ses déclarations en faveur de l'obéissance aux lois de son pays et aux commandements de son roi. La première est même reconnue comme « la règle des règles, et générale lois des lois »¹⁷. Et lorsqu'il évoque la Boétie, Montaigne souligne que son ami « avait une maxime souverainement empreinte en son âme, d'obéir et de se soumettre *très religieusement* aux lois sous lesquelles il était né »¹⁸. La confusion entre l'ordre politique et l'ordre religieux qu'introduit une telle formulation est parfaitement assumée, et, si elle s'explique par le dessein de renforcer la réfutation de l'utilisation du *Discours sur la servitude volontaire*, elle met également en lumière le fait que l'on peut désirer obéir de manière religieuse à la loi de son pays. Ce légalisme le conduit à juger très sévèrement tous les auteurs qui en appellent à la désobéissance passive ou active ; et, conséquence des remarques faites plus haut sur le caractère fragile des constructions de coutume, Montaigne explique qu'une existence sans loi est bien pire qu'une existence sous des lois injustifiables et peut-être même injustes. Ici on surprend l'auteur des *Essais* à aspirer à une discipline qui n'a plus cours en France ni en Europe, lorsqu'il oppose à l'horrible indiscipline des guerres civiles l'exemple des anciennes troupes romaines (capables de camper autour d'un pommier sans toucher l'un de ses fruits délicieux) et celui des modernes armées turques (qui laissèrent intacts les jardins de Damas)¹⁹. Mais ce n'est pas la fantasmagorie d'un ordre militaire parfait qui préside à de telles considérations, ni un rêve de commandement pur parce fondé sur une autorité par nature incontestable. Il faut obéir aux lois parce qu'elles sont les lois, et sans doute aussi aux commandements des chefs parce qu'ils sont ceux des chefs. C'est ce qu'explique le passage souvent commenté de l'essai « De l'expérience » :

« Or les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique de leur autorité : elles n'en ont point d'autre. Qui bien leur sert. Elles sont souvent faites par des sots. Plus souvent par des gens, qui en haine d'égalité ont faite d'équité : Mais toujours par des hommes, auteurs vains et irrésolus. Il n'est rien si lourdement, et

¹⁷ I, 22, p. 181.

¹⁸ I, 27, p. 300-301, je souligne.

¹⁹ III, 12, p. 1617-1619 : « Nos armées ne se lient et tiennent plus que par ciment étranger : des Français on ne sait plus faire un corps d'armée, constant et réglé : Quelle honte ? Il n'y a qu'autant de discipline, que nous en font voir des soldats empruntés. Quant à nous, nous nous conduisons à discrétion, et non pas du chef, chacun selon la sienne : il a plus affaire au-dedans qu'au-dehors. C'est au commandement de suivre, courtiser, et plier : à lui seul d'obéir : tout le reste est libre et dissolu. [...] Qu'est devenu cet ancien précepte : Que les soldats ont plus à craindre leur chef, que l'ennemi ? Etc. »

largement fautier, que les lois : ni si ordinairement. Quiconque leur obéit parce qu'elles sont justes, ne leur obéit pas justement par où il doit. »²⁰

Cet impressionnant raisonnement fournit une des clefs pour lever l'énigme de la relation d'obéissance. Le fondement de l'autorité est « mystique », c'est-à-dire insondable, impénétrable par le jugement humain, *parce que c'est un fondement sans fondement*. La relation d'obéissance est ce qui donne sa consistance à l'autorité ; or le mystère de cette relation, c'est que l'on s'y soumet ni sous la contrainte ni en vertu d'un critère objectif et rationnellement discutable, mais par une décision de la conscience. Par conséquent, les lois et les commandements du souverain, et par suite tout l'ordre civil *se maintiennent parce que nous le voulons*. C'est uniquement en tant qu'il dépend de nous de vouloir ou de ne pas vouloir la loi (ou de ne pas la vouloir assez), que l'existence civile peut être vécue de manière heureuse ou peut devenir l'enfer de la guerre civile. Une des clefs de l'énigme de l'assujettissement à l'autorité repose donc sur l'étonnante capacité humaine à ajuster la volonté individuelle sur la volonté d'autrui, laquelle se manifeste par des ordres, ou encore de transformer ce qui relève apparemment de la soumission en une adhésion. Ce qui passe aisément pour de l'esprit de conservatisme se renverse donc, et se révèle l'effet de la décision réfléchie de supporter (dans les différents sens du terme) les principes d'autorité constituée en matière civile, religieuse et morale.

La fidélité de Montaigne aux formes traditionnelles d'obéissance à l'autorité s'accompagne cependant de plusieurs déplacements considérables. Montaigne entreprend d'abord de repenser la relation familiale, en redéfinissant les liens entre les parents et les enfants. L'essai « De l'institution des enfants » (I, 25) vise à établir le modèle d'une éducation véritablement épanouissante, dans laquelle le respect des traditions est subordonné à l'intérêt de l'enfant en tant que personne. Or ce modèle prend précisément ses racines dans une remise en cause de rapports traditionnels entre les générations. On voit dans « De l'affection des pères aux enfants » (II, 8), Montaigne tente de débarrasser les relations père-enfants du fantasme de la sujétion. Au vieux père rassis à qui personne n'obéit dans sa propre maison, Montaigne veut substituer un modèle d'affection²¹. Ici perce ce qu'on pourrait identifier comme un « antimachiavélisme domestique », puisque le Secrétaire florentin estimait pour sa part que l'amour est moins efficace que la crainte pour assurer au prince l'obéissance des

²⁰ III, 13, p. 1669.

²¹ Cf. II, 8, p. 623 : « Quand je pourrais me faire craindre, j'aimerais encore mieux me faire aimer ».

sujets²². Ensuite, on sait comment le travail de conscience, dont le pouvoir est critique, permet pour Montaigne d'évaluer l'action du prince ; si l'assujettissement volontaire aux lois et aux commandements royaux est principiel, il n'est pas une soumission aveugle, il est littéralement accompagné par un examen des raisons d'obéir, ou redoublé par lui. On peut trouver un exemple de cette manière de faire dans la position ingénieusement adoptée dans l'essai « Nos affections s'emporent au-delà de nous » : l'auteur recommande d'examiner les actions des princes décédés, tandis qu'il est impossible de la juger de leur vivant :

« Entre les lois qui regardent les trépassés, celle ici me semble autant solide, qui oblige les actions des Princes à être examinées après leur mort : Ils sont compagnons, sinon maîtres des lois : ce que la Justice n'a peu sur leurs têtes, c'est raison qu'elle l'ait sur leur réputation, et biens de leurs successeurs : choses que souvent nous préférons à la vie. C'est une usance qui apporte des commodités singulières aux nations où elle est observée, et désirable à tous bons Princes : qui ont à se plaindre de ce, qu'on traite la mémoire des méchants comme la leur. Nous devons la sujétion et obéissance également à tous Rois : car elle regarde leur office : mais l'estimation, non plus que l'affection, nous ne la devons qu'à leur vertu. Donnons à l'ordre politique de les souffrir patiemment, indignes : de celer leurs vices : d'aider de notre recommandation leurs actions indifférentes, pendant que leur autorité a besoin de notre appui. Mais notre commerce fini, ce n'est pas raison de refuser à la justice, et à notre liberté, l'expression de nos vrais ressentiments. Et nommément de refuser aux bons sujets, la gloire d'avoir révéremment et fidèlement servi un maître, les imperfections duquel leur étaient si bien connues : frustrant la postérité d'un si utile exemple. Et ceux, qui, par respect de quelque obligation privée, épousent iniquement la mémoire d'un Prince mélouable, font justice particulière aux dépens de la justice publique. Titus Livius dit vrai, que le langage des hommes nourris sous la Royauté, est toujours plein de vaines ostentations et faux témoignages : chacun élevant indifféremment son Roy, à l'extrême ligne de valeur et grandeur souveraine. »²³

²² Machiavel, *le Prince*, chapitre XVII ; mais le thème est plus ancien, cf. le vers tragique adopté par Caligula pour son usage propre (« qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent »), dans Suétone, *Vie des douze Césars*, IV, 30.

²³ I, 8, p. 65-66.

Dans cette argumentation, le travail du jugement réfléchi se donne un objet qui ne perturbe pas la logique de l'obéissance au souverain : il s'agit de juger la réputation du maître qu'on sert tandis qu'on s'interdit de remettre en question le fait qu'on le sert. Le texte révèle d'ailleurs subtilement que l'autorité des rois n'a de solidité que par l'obéissance des sujets. En tout cas, la gloire ou le blâme posthume ont deux conséquences pratiques remarquables. D'une part, les souverains désireux de laisser à la postérité une image flatteuse de leur règne sont portés à agir vertueusement ; comme il s'agit ici de ruser avec ce désir qu'ils ont d'être glorieux au-delà de leur mort, Montaigne utilise en quelque sorte l'influence des morts sur les vivants²⁴. On pourrait dire également que l'auteur, évoquant de manière très contemporaine une logique de l'intérêt, contraint l'orgueil humain à choisir l'honnêteté et la générosité plutôt que le pouvoir personnel et arbitraire²⁵. D'autre part, l'établissement de la renommée du souverain exerce une influence sociale bénéfique de manière directe, puisque qu'elle sert de critère pour distinguer parmi les sujets les hommes de bien et les méchants. Dans ce cas, on voit que Montaigne place son espoir dans la capacité qu'ont les sociétés humaines à survivre aux pouvoirs les plus despotiques, et dans le dynamisme social engendré par le regard que les hommes portent les uns sur les autres : cela revient à contraindre les sujets des mauvais princes à redoubler l'obéissance nécessaire par le souci de leur propre dignité.

Ensuite, c'est d'un point de vue non religieux que Montaigne juge des affaires religieuses, ou, plus exactement, il recourt à une position profane afin d'observer et d'évaluer les effets civils des querelles religieuses. Ici encore, subtilement, place est faite au travail de la conscience sur ce devant quoi elle devrait normalement complètement céder. Lorsque dans le passage cité plus haut de l'essai « De la coutume, et de ne changer aisément une loi reçue » qui vante le devoir d'obéissance, Montaigne semble en appeler au précepte pétrinien, il écrit que « la religion chrétienne a toutes les marques d'extrême justice et *utilité* ». Ce qui signifie précisément que le catholicisme est sage moins du fait de sa vérité intrinsèque ou de sa valeur morale (son « honnêteté ») que de sa capacité à offrir une régulation sociale efficace. En d'autres termes, le devoir d'obéissance du chrétien relève plutôt d'un ordre bien fait que d'un ordre vrai. On comprend mieux, dans ces conditions, la valorisation paradoxale, sinon

²⁴ Ce qui est à mettre en relation avec le travail opéré par l'auteur dans la présentation des *exempla* illustrant la vertu dont les hommes du passé furent capables, et avec les procédés d'héroïsation qu'il utilise alors. Cf. par exemple la manière dont il présente la magnanimité du duc de Guise au siège de Rouen, rehaussée par le rapprochement avec la clémence d'Auguste, en I, 24, p. 190-194.

²⁵ Détail remarquable : bien plus tard, mais sans aucun doute parce qu'il fut placé par les circonstances historiques et par sa fidélité à la tradition dans des conditions comparables de crise politique et morale, Tocqueville a souligné l'utilitarisme de Montaigne. Cf. *De la Démocratie en Amérique*, II, 2, 8 : « Comment les Américains combattent l'individualisme par la doctrine de l'intérêt bien entendu », Paris, Robert Laffont, 1986, p. 512.

scandaleuse aux yeux d'un authentique chrétien, de l'action de l'empereur Julien. L'Apostat est mis en valeur dans un chapitre symboliquement intitulé « De la liberté de conscience » (II, 19). Ici et là les arguments développés se comprennent à partir de la même idée de base : la clef du règlement des difficiles questions religieuses ne se situe pas dans la religion ; on ne parviendra à apaiser les différends qu'en considérant les effets civils des querelles religieuses d'un point de vue étranger à la religion. Sur ces questions, on voit à quel point Montaigne est un pragmatique, au plus loin de toute attitude doctrinaire. C'est la même attitude qu'on retrouve lorsqu'il s'agit d'évaluer les effets positifs du pouvoir théologico-politique. Dans l'essai « De la gloire »²⁶ : tous les peuples ont besoin, quel que soit leur degré de sagesse, de certains effets produits par le couple formé par le désir de gloire et les fictions religieuses visant à satisfaire l'imagination. Montaigne recommande littéralement de rendre les lois efficaces par le moyen de la religion et de ses mystères (promesses fabuleuses non moins que menaces terrifiantes) ; vantant alors l'action de Numa Pompilius l'inventeur de la religion romaine, si utile pour la politique républicaine, Montaigne est ici tout à fait machiavélien²⁷.

Enfin, le philosophe bordelais semble en appeler à ce que nous pourrions nommer « les droits de la conscience individuelle », afin de ménager une place pour le jugement personnel qui, sans se substituer jamais ouvertement à l'autorité due au pouvoir civil et politique, assouplit considérablement la rigueur de l'obligation. C'est à soi qu'il convient de ne jamais déroger. La philosophie tire même de cette exigence une de ses lettres de noblesse, selon une réflexion qui la juge d'après un vocabulaire politique²⁸. A ce jeu, Montaigne estime n'avoir pas mal réussi sa propre expérience²⁹. S'institue ici une étonnante dialectique entre le travail de la conscience et l'obligation d'obéir :

« J'aime la vie privée, parce que c'est par mon choix que je l'aime, non par disconvenance à la vie publique : qui est à l'aventure, autant selon ma complexion. J'en sers plus gaiement mon prince, parce que c'est par libre élection de mon jugement, et de ma raison, sans obligation particulière. Et que je n'y suis

²⁶ II, 16, p. 971-972.

²⁷ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 11, traduction C. Bec, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 213-214.

²⁸ II, 33, p. 1132 : « La philosophie ne pense pas avoir mal employé ses moyens quand elle a rendu à la raison, la souveraine maîtrise de notre âme, et l'autorité de tenir en bride nos appétits ».

²⁹ III, 10, p. 1566 : « J'ai pu me mêler des charges publiques, sans me départir de moi, de la largeur d'une ongle, et me donner à autrui sans m'ôter à moi... ».

pas rejeté, ni contraint, pour être irrecevable à tout autre parti, et mal voulu : Ainsi du reste. Je hais les morceaux que la nécessité me taille... »³⁰

Il est remarquable que Montaigne considère que le jugement personnel s'intercale entre le commandement d'obéissance et l'effectuation de l'obligation sans remettre radicalement en cause cette dernière (et par conséquent, à plus forte raison, sans contester aucunement la validité du premier). La liberté du jugement, sa « compétence » pour évaluer le commandement, jouent paradoxalement en faveur de l'autorité constituée. L'obéissance relève donc, d'une manière idéale, d'un auto-assujettissement invisible de l'extérieur : tandis que tout le monde me voit obéir, j'obéis à la décision libre de ma conscience, et par choix. Alors que le jugement qui accompagne la soumission semble être déterminée de manière hétéronome, l'assujettissement sanctionne paradoxalement son autonomie. Bâtie sur une disposition intérieure, cette position est cependant subtilement déclarée, et devient par là ligne de conduite explicite, en ce qu'elle se donne à lire dans l'ouvrage présenté au souverain³¹. Ici se joue peut-être même une étape fondamentale dans l'histoire de la représentation de l'autorité, ou comme le passage de la conception ancienne à la conception moderne de l'obéissance : ce n'est parce que le maître est en lui-même supérieur que la conscience est conduite à le reconnaître comme supérieur³², c'est parce que la conscience le reconnaît comme supérieur que sa supériorité est fondée et apparaît légitime.

Il faut pourtant se garder d'affirmer que l'auteur des *Essais* met en avant une conscience dont il aurait aperçu la toute puissance, en faisant alors de Montaigne le précurseur de la désobéissance civile. Si en effet la tension entre le commandement et le jugement touche au paroxysme, et que le dilemme devient trop contraignant, recommandation est faite de préserver l'indétermination. Comme il est impossible de choisir entre les partis les pires, il convient de *faire de cette impossibilité même le motif central du jugement* :

³⁰ III, 9, p. 1540.

³¹ Dans la même logique, les déclarations de III, 1, par exemple p. 1252-1253, rappelant fermement la ligne de partage entre l'obligation publique et les réserves privées : « ...l'intérêt commun ne doit pas tout requérir de tous, contre l'intérêt privé : *manente memoria etiam in dissidio publicorum foederum priuati iuris* :

et nulla potentia vires

Praestandi, ne quid peccet amicus, habet :

Et que toutes choses ne sont pas loïsibles à un homme de bien pour le service de son Roi, ni de la cause générale et des lois. *Non enim patria proestat omnibus officiis, et ipsi conducit pios habere ciues in parentes* ».

³² Cf. Aristote, *Politique*, I, 13, 1259 b-1260 b : l'épouse obéit au mari, l'esclave au maître de maison, et l'enfant au parent du fait de leur place dans la hiérarchie naturelle, assignée de manière immuable (dans les deux premiers cas) ou temporaire (dans le troisième) à une vertu inférieure.

« On peut regretter les meilleurs temps : mais non pas fuir aux présents : on peut désirer autres magistrats, mais il faut ce nonobstant, obéir à ceux ici : Et à l'aventure y a-t-il plus de recommandation, d'obéir aux mauvais, qu'aux bons. Autant que l'image des lois reçues, et ancienne de cette monarchie, reluira en quelque coin, m'y voilà planté. Si elles viennent par malheur, à se contredire, et empêcher entre elles, et produire deux parts, de choix douteux, et difficile : mon élection sera volontiers, d'échapper, et me dérober à cette tempête : Nature m'y pourra prêter cependant la main : ou les hasards de la guerre. Entre Caesar et Pompeius, je me fusse franchement déclaré. Mais entre ces trois voleurs, qui virent depuis, ou il eût fallu se cacher, ou suivre le vent. Ce que j'estime loisible, quand la raison ne guide plus. »³³

Ce passage indique qu'il n'y a pas trace chez Montaigne d'un « héroïsme de la conscience » susceptible de la faire résister au pouvoir constitué. Lorsque le choix est rendu impossible par la médiocre qualité des partis en présence, la conscience se donne vacance et s'autorise d'elle-même à la dérobade. Comme nul critère ne permet la détermination de l'obéissance légitime, puisque tout indique au contraire qu'obéir reviendrait à manquer au principe d'estime de soi, il ne reste qu'à se cacher ou à « suivre le vent ». La première solution est certes envisageable, mais ponctuellement et elle ne saurait constituer une règle universelle, car elle conduirait à renoncer au statut concret d'homme (citoyen de sa ville, officier de son roi, croyant de cette Église). Que signifie donc « suivre le vent » ? Deux possibilités paraissent se faire face : premièrement, cela signifierait qu'il convient d'obéir au parti le plus fort. Il y aurait là moins une abolition de la volonté individuelle qu'une mise entre parenthèse du jugement, dont la contrepartie serait le retrait de la conscience vis à vis de l'action. Un autre passage conforte cette possibilité, qui traite pour sa part du cérémonial de la cour : lorsque les genoux fléchissent, la raison ne collabore pas à cette soumission corporelle³⁴. Deuxièmement, la formule inviterait à s'en remettre à la fortune, celle-ci devenant seule maîtresse de la décision humaine lorsque le jugement est irrésolu. Cette possibilité s'appuie sur un très beau passage qui vante la valeur de la fortune en tant que guide

³³ III, 9, p. 1549.

³⁴ III, 8, p. 1465 : « Ce que j'adore moi-même aux Rois, c'est la foule de leurs adorateurs. Toute inclination et soumission leur est due, sauf celle de l'entendement : Ma raison n'est pas duite à se courber et à fléchir, ce sont mes genoux ».

des décisions humaines³⁵. Lorsque nulle réponse ne peut être raisonnablement apportée à la question « que faire ? », Montaigne recommanderait de s'en remettre à la faveur du ciel. Le paradoxe est ici qu'une raison saine, consciente de ses limites devant l'indécidable, abolit toute autonomie du jugement au profit de l'hétéronomie radicale en s'en remettant à la fortune. Tout se passe comme si, des deux hétéronomies (celle qui fait dépendre notre décision du jugement de ceux de nos semblables qui ont pouvoir sur nous, et celle qui la fait dépendre de la fortune), Montaigne jouait la seconde contre la première : comme la liberté ne peut plus venir du jugement individuel, une autre forme de liberté est susceptible d'apparaître dans la confrontation avec ce qui échappe par principe à la maîtrise humaine³⁶.

La singularité de la position de l'auteur des *Essais* apparaît enfin dans l'improbable modèle de contrat social qu'il emprunte à Hérodote. Dans « De l'incommodité de la grandeur », Montaigne rapporte d'abord fidèlement le texte des *Enquêtes*, III, 60-83, dans lequel l'historien grec narre la crise de succession qui a affecté l'Etat perse à l'issue du complot contre l'usurpateur Smerdis. Otanès, noble perse qui avait participé à la conjuration victorieuse, se déclare partisan de la démocratie, mais le débat contradictoire qui a lieu à propos de la forme du futur régime voit triompher la monarchie. Sa thèse rejetée, Otanès émet une requête surprenante, qui esquisse les conditions d'un pacte social paradoxal : il s'engage solennellement à renoncer à la quête du pouvoir (auquel il pourrait légitimement aspirer), à la condition d'obtenir en contrepartie le droit de ne pas obéir aux ordres du roi, se conformant seulement aux lois générales et coutumes du pays. Montaigne revendique pour lui-même le choix d'Otanès³⁷. Ici, on voit nettement que l'attachement aux lois prime celui aux

³⁵ III, 12, p. 1649 : « Et suis homme en outre, qui me commets volontiers à la fortune, et me laisse aller à corps perdu, entre ses bras : De quoi jusques à cette heure j'ai eu plus d'occasion de me louer, que de me plaindre : Et l'ai trouvée et plus avisée, et plus amie de mes affaires, que je ne suis. Il y a quelques actions en ma vie, desquelles on peut justement nommer la conduite difficile ; ou, qui voudra, prudente. De celles-là mêmes, posez, que la tierce partie doit du mien, certes les deux tierces sont richement à elle. Nous faillons, ce me semble, en ce que nous ne nous fions pas assez au ciel de nous. Et prétendons plus de notre conduite, qu'il ne nous appartient. Pourtant fourvoient si souvent nos desseins ».

³⁶Une telle complexité dans l'appréhension du rapport entre la conduite et la fortune se retrouve chez Montaigne sur un tout autre plan, à savoir dans la position adoptée à propos de l'autorité intellectuelle et de la valeur éthique des classiques gréco-latins. Dans une autre contribution, j'ai tenté de démêler les lignes du classicisme paradoxal de Montaigne, qui s'en remet à la valeur paradigmatique des Anciens en matière éthique...pour autant que la libre expérience de chacun dans la conduite de sa vie est reine. Cf. Thierry Ménissier, « Autorité des Anciens et autorité politique chez Machiavel et Montaigne. Une clef pour comprendre le paradoxe de la culture européenne ? », *Ithaca. Quaderns Catalans de Cultura Classica*, n°21, 2005, dossier sous la direction de Jaume Portulas, *Classicisme i anticlassicisme com a necessitats intellectuals*, p. 201-217.

³⁷ III, 7, p. 1436 : « Otanez, l'un des sept, qui avaient droit de prétendre au royaume de Perse, prit un parti, que j'eusse pris volontiers : c'est qu'il quitta à ses compagnons son droit d'y pouvoir arriver par élection, ou par sort : pourvu que lui et les siens, vécussent en cet Empire hors de toute sujétion et

commandements royaux ; Montaigne fait jouer cette distinction au profit de la vie privée et de sa tranquillité.

Mais c'est surtout le caractère singulier du pacte proposé par Otanès qui retient l'attention : c'est en quelque sorte un contrat social dans lequel seul l'élément intégrateur est retenu (il ne s'agit que d'obéir au « droit des gens »), mais non le caractère de fondation pour la souveraineté. Or on peut lire la plupart des théories classiques du pacte social comme des tentatives destinées à fonder l'absoluité de la volonté individuelle en matière civile ; elles considèrent ainsi que l'union des volontés est l'unique socle de la légitimité du pouvoir souverain³⁸. Telle est précisément l'opération théorique réalisée par plusieurs monarchomaques. Comme s'il dialoguait avec le contractualisme monarchomaque par l'intermédiaire d'une référence classique, Montaigne récuse subtilement cette orientation. Pourtant, comme on l'a dit plus haut, l'adhésion de la volonté des sujets aux commandements de la loi et, dans une moindre mesure, à ceux du souverain, représente pour l'auteur des *Essais* le support privilégié de l'autorité, voire son « fondement mystique » ; mais il ne saurait être question d'ériger la volonté individuelle en principe de l'ordre civil. Celui-ci ne se maintiendrait certes pas sans l'adhésion volontaire et tacite des sujets, mais il n'appartient pas à ceux-ci de l'instituer, ni de destituer ceux qui en assurent la direction. Aussi, tout en jouant un rôle essentiel dans la préservation de l'ordre civil, le consentement n'a pas pour Montaigne la valeur qu'il prendra par exemple dans le *Léviathan* de Hobbes³⁹ ou dans le *Second traité du gouvernement* de Locke⁴⁰. La seule souveraineté que le penseur de Bordeaux pourrait instituer en reprenant à son compte le pacte d'Otanès serait *celle de l'individu privé*. Il est remarquable que malgré cela, ce pacte ne vise pas un renoncement à la vie sociale, ni aux contraintes qui lui sont propres (puisqu'il engage solennellement à l'assujettissement au droit et à la coutume ordinaires), mais il esquisse assurément les conditions d'un évitement volontaire de la sujétion politique.

En conclusion, il est tentant d'affirmer que Montaigne procède avec les différentes questions posées par l'autorité de la même manière qu'avec les événements pris en considération dans les *Essais* : selon l'heureuse expression de Géralde Nakam, c'est un jeu

maîtrise, sauf celle des lois antiques : et y eussent toute liberté, qui ne porterait préjudice à icelles : impatient de commander, comme d'être commandé ».

³⁸ Voir Jean Terrel, *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Le Seuil, 2001.

³⁹ Cf. *Léviathan*, chapitre XVII, traduction J. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 177.

⁴⁰ Cf. *Second traité du gouvernement*, chapitre VIII, § 95, traduction J.-F. Spitz avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, P.U.F., 1994, p. 70.

d'optique complexe qu'il faut restituer pour saisir le point de vue de Montaigne sur son « actualité »⁴¹. Il est possible de préciser ce jeu d'optique, pour apercevoir que l'obéissance à l'autorité reçoit un traitement fort subtil :

Montaigne se présente en effet comme un aristotélien, mais tempéré, en ce qui concerne l'obéissance à l'autorité domestique : s'il estime que les femmes doivent obéir à leur mari, les enfants à leur père et les serviteurs à leur maître, c'est à la fois d'une manière absolue sur le principe (en entendant par absoluité de l'autorité son caractère incontestable dans l'ordre qui lui est propre), et sans que cela désigne la toute-puissance du maître de maison ; surtout, le fondement naturel de l'autorité a été remplacé chez lui par le poids de la coutume⁴².

Il fait encore preuve d'aristotélisme, quoique plus rigoureusement, en ce qui concerne la distinction entre l'autorité domestique et la politique ; il est notamment très hostile à toute forme de « patriarcalisme royal ».

Mais il se détourne de la tradition aristotélienne en ce que pour lui la relation politique n'est pas d'une nature absolument supérieure à la condition privée ; il estime même, on l'a vu avec le contrat d'Otanès, qu'un homme raisonnable pourrait jouer sa condition d'homme privé contre celle d'homme public, s'il n'était justement tenu aux obligations civiles de par ce caractère raisonnable, au moment où ses concitoyens se déchirent et s'entre-tuent.

Il est pour ainsi dire converti à l'esprit de l'humanisme quant à la relation parents-enfants : il s'adresse aux ouvrages de la tradition gréco-latine afin de déterminer les conditions et les enjeux d'une relation d'amitié entre les uns et les autres, capable sinon de dépasser les relations traditionnelles, du moins de les redoubler en leur donnant une réelle consistance humaine.

Il apparaît latin, ou plus exactement cicéronien, au moment de mesurer l'obéissance due à l'autorité en fonction de son prestige moral. Le pouvoir du prince, en particulier, relève de la possibilité pour la décision qu'il prend d'être « augmentée » par l'adhésion de ses sujets. Au plus loin de la contrainte et de l'autoritarisme, la véritable autorité se reconnaît précisément à ce que des individus libres acceptent que leur action trouve son motif déterminant dans la volonté du prince⁴³.

⁴¹ Géralde Nakam, *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais*, Paris, Gallimard, 1993, p. 25.

⁴² Ici, on gagne à comparer la position de Montaigne à celle de Bodin, restaurateur de la tradition classique en ce qui concerne l'autorité domestique, comme on le voit dans les chapitres 3 et 4 du livre I des *Six livres de la république* (*Op. cit.*, tome 1, p. 51-83).

⁴³ Sur la théorie cicéronienne et les vicissitudes de sa réalisation dans l'histoire romaine, cf. l'étude classique d'André Magdelain, « *Auctoritas principis* », Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Il est catholique romain en ce qui concerne l'autorité spirituelle et ecclésiastique ; du moins, sa conduite et ses déclarations convergent dans ce sens, en dénonçant ceux de ses contemporains engagés dans la controverse publique à propos des raisons et des manières d'être chrétien.

Il est enfin...montanien, c'est-à-dire pleinement original, pour ce qui regarde les subtiles relations entre la sphère privée, où règne la liberté du jugement, et les obligations de l'engagement public. J'espère d'ailleurs avoir montré que c'est particulièrement en ce domaine que le thème d'un « jeu d'optique complexe » prouve sa fécondité.

Sur le plan de l'éthique personnelle, il est nécessaire d'apprécier le sens des nuances typique d'une telle attitude intellectuelle, par référence au durcissement des positions et à la radicalisation des luttes civiles que connaît l'époque de Montaigne. Dans un contexte qui est devenu celui de l'« hôpital de fous » qu'évoque Pascal, le philosophe évite le piège de l'univocité avec constance et ingéniosité. Et sur un plan théorique, une telle restitution fournit un gain intéressant du point de vue de la réflexion philosophique sur la politique, car elle révèle qu'il n'y a pas pour Montaigne une théorie univoque de l'autorité, ni un modèle simple de la relation d'obéissance, qui conditionneraient une règle infaillible ou qu'on pourrait appliquer indistinctement. Parce qu'il se livre à un examen scrupuleux de ces différentes expériences dans leur irréductibilité, on pourrait dire que Montaigne conçoit la question de l'obéissance comme un lieu privilégié pour l'exercice du discernement, car elle oblige, en distinguant les multiples plans que l'existence enchevêtre communément, à préciser par un travail de la conscience qui évite toute prise de position catégorique, ce qu'on doit au monde et ce qu'on se doit à soi-même. Par conséquent, si la réflexion toute en nuances des *Essais* à propos des modalités de l'obéissance n'accouche pas d'une vérité théorique portant sur la nature de l'autorité légitime, elle contribue incontestablement au travail éthique visant à forger le moi en le rendant aussi autonome qu'il est possible. Pour la subjectivité qui « s'essaie », la liberté trouve en effet sa condition de possibilité dans l'intelligence des situations, à savoir dans le discernement des possibles – ce qui évoque la *discrezione* des Italiens, et plus précisément la riche méditation de Francesco Guicciardini à propos de l'histoire politique⁴⁴ –, tandis que, comme ce discernement est également capacité de saisir le parti opportun dans le temps juste, c'est une qualité morale ajoutée, le courage, qui en constitue la condition de réalisation.

⁴⁴Cf. le fameux jugement favorable porté sur Guichardin, « historiographe diligent », en *Essais*, II, 10, « Des livres », p. 662-663 ; à propos de la *discrezione* selon cet auteur, je renvoie à mon étude : « Politique et « discernement » de l'histoire selon Guichardin » : *Critique*, 607/décembre 1997, p. 917-933.