



HAL
open science

05 - Montaigne face à la déchirure religieuse du corps politique

Arlette Jouanna

► To cite this version:

Arlette Jouanna. 05 - Montaigne face à la déchirure religieuse du corps politique. Journée d'étude internationale en hommage à Myriam Yardeni : Protestantisme, nation, identité, Oct 2016, Paris, France. hal-03165675

HAL Id: hal-03165675

<https://hal.science/hal-03165675>

Submitted on 10 Mar 2021

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.

Montaigne face à la déchirure religieuse du corps politique

Arlette JOUANNA

Professeur émérite, université Montpellier 3

Myriam Yardeni a rencontré Montaigne dans ses recherches sur la France des guerres de religion ; elle a pressenti notamment la complexité de son attitude face à la déchirure religieuse du corps politique¹. C'est en me plaçant dans son sillage que je voudrais analyser plus précisément cette complexité, révélatrice de l'angoisse qui a saisi les Français de la seconde moitié du XVI^e siècle devant le spectacle de leur pays dévasté par la guerre civile.

Il convient de rappeler tout d'abord que Montaigne a admis avoir éprouvé la force d'attraction de la Réforme quand elle commençait à se diffuser, moins à cause de sa séduction que par goût juvénile du risque, du défi que représentait l'adhésion à une foi différente de celle du souverain : « Si rien eût dû tenter ma jeunesse, a-t-il écrit, l'ambition du hasard et difficulté qui suivaient cette récente entreprise [la Réforme] y eût eu bonne part². » Il a également avoué avoir un temps cru qu'il était possible de faire des distinctions parmi les dogmes et de ne retenir que les plus importants, un peu à la manière de ces conciliateurs que Calvin avait stigmatisés sous le nom de « moyenners » : « Et davantage, je le puis dire pour l'avoir essayé [expérimenté], ayant autrefois usé de cette liberté de mon choix et triage particulier, mettant à nonchaloir [négligeant] certains points de l'observance de notre Église, qui semblent avoir un visage ou plus vain ou plus étrange [...]. » Il assure avoir été guéri de cette illusion par ses entretiens avec des « hommes savants », qui l'ont persuadé de la valeur des points estimés à tort comme mineurs ; d'où sa conclusion : « Ou il faut se soumettre du tout à l'autorité de notre police ecclésiastique, ou du tout s'en dispenser³. » Il a fini par se forger une opinion sur les protestants : il les classe dans la catégorie des demi-savants, des

¹ Myriam Yardeni, *La Conscience nationale en France pendant les guerres de Religion (1559-1598)*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1971, p. 94.

² *Les Essais*, I, 56, p. 320 c (328). Les références aux *Essais* renvoient à l'édition procurée par Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier, rééditée en un volume en 2004 avec une préface de Marcel Conche, Paris, PUF (coll. Quadrige). Pour la commodité du lecteur, les références à l'édition procurée par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007 (Bibliothèque de la Pléiade) sont données entre parenthèses après celles à l'édition Villey-Saulnier.

³ *Les Essais*, I, 27 (26 dans l'édition de 1595), p. 182 a (189) ; Eric Macphail, « Montaigne and the conciliators (I, 27) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 77 (2015), p. 313-323.

« métis » qui s'engagent dans la quête de la connaissance sans conserver l'humilité nécessaire, ce qui les pousse à prendre leurs opinions pour des vérités⁴ ; bien pire, ils cherchent à imposer leurs convictions par la violence, au prix de la subversion des anciennes structures politiques du royaume⁵. Ce sont donc des rebelles qu'il faut combattre, même si certains d'entre eux montrent des qualités humaines estimables.

Les attaches familiales et sociales détournaient pourtant Montaigne de toute position trop tranchée. La fracture religieuse a atteint sa propre famille. Sa sœur Jeanne est devenue protestante ; son frère Thomas a sans doute cédé à la tentation de se convertir⁶. Il avait des amis parmi les réformés : par exemple le gentilhomme huguenot René de Valzergues, sieur de Céré, qu'il appelle « un de mes intimes amis » et qui mourut devant Brouage le 3 août 1577⁷ ; ou encore le baron de Savignac, dont il mentionne la mort le 4 avril 1589 et qu'il qualifie « mon parent et ami et singulièrement familier de céans⁸ ». Son cercle relationnel comprenait des grands seigneurs, soit protestants, tel François de La Rochefoucauld, soit revenus au catholicisme après la Saint-Barthélemy, comme le comte de Guiche et le vicomte de Duras⁹. Plus tard, il entretint une correspondance amicale, bien qu'éphémère, avec Philippe Duplessis-Mornay et le vicomte de Turenne¹⁰. L'imbrication des appartenances pouvait produire des engagements surprenants : c'est ainsi que le plus jeune frère de Montaigne, Bertrand de Mattecoulon, catholique et gentilhomme de la chambre du roi de Navarre comme son aîné, combattit en 1587 à Coutras contre l'armée royale ; les trois premiers fils du puissant voisin et protecteur de Montaigne, Germain-Gaston de Foix-Gurson, marquis de Trans, restés catholiques eux aussi, ont tous trouvé la mort la même année en guerroyant dans les rangs de l'armée navarraise. Le marquis lui-même, qui avait fait activement partie de la ligue catholique créée en 1563 par son parent Frédéric de Foix-Candale, se rapprocha peu à peu d'Henri de Navarre, dont il était parent. Bref, Montaigne s'est trouvé au centre d'un

⁴ *Les Essais*, I, 54, p. 312-313 b et c (332-333).

⁵ *Ibid.*, I, 23 (22 dans l'édition de 1595), p. 120 b (124).

⁶ La Boétie mourant aurait reproché à Thomas cette tentation, si l'on se fie au récit que Montaigne a laissé des derniers instants de son ami (*Œuvres complètes* de Montaigne, Paris, éd. par Albert Thibaudet et Maurice Rat, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1962, p. 1347-1360).

⁷ *Les Essais*, I, 14 (40 dans l'édition de 1595), p. 54 b (262-263) ; le nom du sieur de Céré est révélé par Florimond de Raemond.

⁸ Mention dans l'Éphéméride de Beuther éd. par Alain Legros : *Beuther annoté par Montaigne et sa famille*, 2014, *Bibliothèques virtuelles humanistes*, URL www.bvh.univ-tours.fr

⁹ Jean Balsamo, « Un gentilhomme et ses patrons : remarques sur la biographie politique de Montaigne », in Philippe Desan (éd.), *Montaigne politique*, Paris, H. Champion, 2006, p. 223-242.

¹⁰ Hugues Daussy, « Montaigne et Duplessis-Mornay : les mystères d'une correspondance », *Montaigne Studies*, vol. XVIII, 1-2 (2006), p. 169-282 ; Richard Cooper, « Montaigne dans l'entourage du maréchal de Matignon », *Montaigne Studies*, vol. XIII, (2001 1-2), *La familia* de Montaigne, p. 99-140.

réseau de parentés, d'amitiés et de clientèles dont les contours ne se calquaient nullement sur ceux de la division confessionnelle¹¹.

Il fallait rappeler ces liens mêlés pour analyser l'attitude de Montaigne face à la déchirure religieuse. Il n'est pas dans mon intention de revenir ici sur la violence des indignations que suscitaient dans son esprit les horreurs des guerres civiles : elles sont parfaitement connues et ont fait l'objet d'amples commentaires¹². Moins bien comprises ont été les réflexions que lui inspiraient l'abandon de la séculaire unité de foi. Quand il commença à écrire les *Essais*, la paix de Saint-Germain, le 8 août 1570, venait de mettre fin à la troisième guerre de religion. L'édit qui la sanctionnait légalisait de nouveau très partiellement le culte réformé ; pour la première fois, il était scellé de cire verte, signe en principe de perpétuité ; pour la première fois aussi, les réformés obtenaient en garantie des « places de sûreté », La Rochelle, Montauban, Cognac et La Charité-sur-Loire. La nécessité de coexister semblait devoir s'imposer durablement, sans que soit malgré tout abandonné l'espoir d'une réunion future, obtenue par la persuasion et non par la violence. Montaigne évoque à demi-mots cette situation à la fin du chapitre intitulé *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue*, sans doute rédigé aux environs de 1572. Il considère qu'« en ces dernières nécessités où il n'y a plus que tenir [où la résistance est impossible] », il vaut mieux « faire vouloir aux lois ce qu'elles peuvent, puisqu'elles ne peuvent pas ce qu'elles veulent¹³ ». La formule, empruntée à une comédie du poète latin Térence et devenue proverbiale, tempère d'ironie le réalisme de la constatation : ce que veulent les lois, ou plutôt ce qu'elles devraient vouloir, c'est le maintien de l'ancestrale uniformité religieuse. Ce qu'elles peuvent, c'est seulement, compte tenu de l'importance numérique acquise par les réformés dans le royaume, la reconnaissance légale de la division religieuse, seule solution viable pour assurer, au moins provisoirement, l'apaisement des conflits. Montaigne adopte donc une position éminemment pragmatique, qui place au premier plan l'objectif de la pacification.

Cette attitude se précise après l'édit de Paris, en 1576, corrigé par l'édit de Poitiers en 1577. C'est sans doute vers 1578 que Montaigne compose le chapitre dédié à la liberté de conscience. Il le consacre à Julien l'Apostat, qui, dans la seconde moitié du quatrième siècle après Jésus-Christ, avait rétabli le polythéisme dans l'empire romain et réglementé la

¹¹ Frank Lestringant, « Montaigne et les protestants », in Ph. Desan (dir.), *Montaigne politique, op. cit.*, p. 353-372.

¹² Géralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, H. Champion, éd. revue, 2001.

¹³ *Les Essais*, I, 23 (22 dans l'éd. de 1595), p. 122 a (127). La datation est proposée par Pierre Villey.

coexistence des cultes. Les commentateurs actuels de ce chapitre, tout comme d'ailleurs les censeurs romains qui ont examiné les *Essais* à Rome au printemps de 1581, se sont focalisés sur l'éloge des qualités humaines de Julien, les premiers pour s'en émerveiller, les seconds pour s'en scandaliser. En fait, Montaigne n'est pas le premier de son temps à s'être intéressé à la figure de Julien l'Apostat¹⁴. Il entre assurément quelque provocation de sa part dans la longue description qu'il donne des vertus de l'empereur ; mais ce qui l'intéresse surtout, ce sont les raisons qui ont amené Julien à autoriser la libre pratique des religions. Il est bien loin de les interpréter comme une manifestation de ce que nous appelons aujourd'hui la « tolérance ». Ce mot, sous sa plume comme sous celle de ses contemporains, ne désigne que la résignation à un mal qu'il faut supporter : il parle par exemple de « tolérance des maux » à propos de ses coliques néphrétiques¹⁵. Il se fonde sur le récit de l'historien romain Ammien Marcellin pour expliquer les motivations de Julien. L'empereur se trouvait face à une situation de discord : le peuple en voulait aux prélats chrétiens qui eux-mêmes se querellaient entre eux. Il s'est alors décidé à accorder à tous la liberté de suivre leur culte comme ils l'entendaient, dans l'espoir « que cette licence augmenteroit les parts et les brigues de la division, et empêcheroit le peuple de se réunir et de fortifier par conséquent contre luy par leur concorde et unanime intelligence. » Ce fut donc une manœuvre cynique, une « ruse de guerre », pour reprendre une expression de Jérémie Foa, destinée à diviser pour mieux régner.

En somme, conclut Montaigne, « l'empereur Julien se sert, pour attiser le trouble de la dissension civile, de cette même recette de liberté de conscience que nos Rois viennent d'employer pour l'éteindre. » Le mot « recette » est sans équivoque ; c'est une méthode empirique utilisée pour réussir un projet donné, sans que la réussite soit assurée. La fin du chapitre le laisse entendre avec le balancement familier à Montaigne entre les deux aspects d'une même question. D'un côté, argumente-t-il, la recette employée peut favoriser la division, comme le montre l'exemple de Julien ; d'un autre côté, elle peut atténuer la violence des opinions en leur permettant de s'exprimer librement. C'est donc à ses yeux un acte hasardeux, un pari risqué sur l'avenir, une décision d'où peut sortir soit un bien soit un mal. Et Montaigne reprend à ce sujet l'idée déjà avancée à propos de la paix de Saint-Germain, tout en accentuant sa connotation pessimiste : il préfère croire, assure-t-il, « pour l'honneur de

¹⁴ Biancamaria Fontana, *Montaigne en politique* [2008], trad. fr. par Françoise Stonborough, Marseille, Agone, 2013, p. 157-159. On trouve des allusions à Julien l'Apostat dans les *Apophtegmata* d'Érasme (1531) et les pièces de théâtre de Laurent de Médicis (1489) et de Hans Sachs (1553).

¹⁵ Montaigne parle de la « tolérance des maux » à propos de la maladie de la gravelle : *Les Essais*, II, 37, p. 760 a ; dans l'édition de 1595 le mot *tolérance* est remplacé par *souffrance* (Bibl. de la Pléiade, 2007, p. 798).

la dévotion de nos rois [...] que, n'ayant peu ce qu'ils voulaient, ils ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvaient¹⁶. » La phrase, on l'a dit, emprunte à Térence sa connotation satirique ; elle donne aussi un écho ironique à l'adage souvent cité par les juristes hostiles au pouvoir absolu, selon lequel le roi ne doit pas vouloir tout ce qu'il peut¹⁷. Montaigne souligne ainsi l'ampleur du retournement de la conjoncture politique : les monarques n'en sont plus à lutter contre les tentations d'un pouvoir excessif ; ils sont contraints de réduire leur vouloir aux dimensions d'un pouvoir amoindri. Par « dévotion », ils auraient dû préserver l'unité de religion ; sous la pression de la nécessité, ils ont essayé la seule solution qui était à leur portée, à savoir la coexistence confessionnelle, dans l'espoir qu'elle relâcherait les tensions.

Le succès d'une telle décision, comme celui de toute recette, ne peut s'apprécier qu'à la longue, au vu de ses résultats. Tout au plus peut-il faire l'objet de pronostics, comme celui que Montaigne tira un jour du spectacle d'un enfant monstrueux qu'il eut l'occasion d'observer. Cet enfant, âgé de quatorze mois, était né avec deux corps attachés l'un à l'autre et une seule tête ; aussitôt avait surgi dans l'esprit de Montaigne l'image du corps politique de la France, lui aussi scindé en deux par la division religieuse et soumis à l'autorité d'un seul monarque : « Ce double corps et ces membres divers, se rapportans à une seule teste, pourroient bien fournir de favorable prognostique au Roy de maintenir sous l'union de ses loix ces pars et pièces diverses de nostre estat¹⁸. » Ce récit, comme le chapitre *De la liberté de conscience*, a probablement été écrit aux environs de 1578. Émettre un pronostic, comme l'a montré Reinhart Koselleck, c'est parier sur l'avenir d'une histoire en train de se faire et dont l'issue est incertaine : « Le pronostic est donc un facteur conscient d'action politique, il se rapporte à des événements dont il dégage la nouveauté¹⁹. » La viabilité de la coexistence des deux confessions, de même que celle du garçonnet monstrueux, était encore problématique, car toujours vigoureusement contestée par les ligueurs. Et comme un pronostic n'entraîne aucune certitude, force était de s'en remettre à l'avenir qui seul trancherait.

* * *

¹⁶ *Ibid.*, II, 19, p. 671-672 a (710). André Tournon a donné une belle analyse de ce passage (*Route par ailleurs. Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, H. Champion, 2006, p. 299-308). L'expression « ruse de guerre » est de Jérémie Foa, *Le Tombeau de la paix. Une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Limoges, PULIM, 2015, p. 485.

¹⁷ Voir par exemple le discours de Charles Guillart à François I^{er}, en 1527 (Arlette Jouanna, *Le Pouvoir absolu*, *op. cit.*, p. 13).

¹⁸ *Les Essais*, II, 30, p. 713 a (749).

¹⁹ Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* [1979], trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, EHESS (Recherches d'histoire et de sciences sociales, 44), rééd., 2000, p. 28.

Peu après la rédaction de ces chapitres, Montaigne allait pourtant avoir l'occasion de vérifier par expérience la validité du présage lors du grand voyage qu'il entreprit en France, de septembre 1580 à novembre 1581, en passant par la Lorraine, l'Alsace, la Suisse, la Bavière et l'France. Il trouva en effet des exemples illustrant les deux solutions possibles face à la rupture religieuse : soit l'acceptation de la coexistence pacifique, soit le maintien de l'unité de foi. Les villes suisses qu'il traversa avaient choisi ce second parti : elles étaient mono-confessionnelles, qu'elles soient restées fidèles à Rome ou aient adhéré à la Réforme. À Bade, ville catholique, les habitants, dont Montaigne écrit qu'ils étaient « beaucoup plus tendus et dévotieux par la circonstance de l'opinion contraire », faisaient de la surenchère dans l'application des préceptes ecclésiastiques en mangeant du poisson non seulement le vendredi mais aussi le mercredi. Au contraire, dans les villes bavaroises, telles que Lindau ou Augsburg, catholiques et protestants coexistaient pacifiquement ; à Augsburg notamment, Montaigne vit six églises luthériennes aux côtés des édifices catholiques et fut surpris du nombre des mariages mixtes²⁰. Selon le secrétaire qui rédigea la première partie de son *Journal de voyage*, il en tira cette conclusion sous forme de règle générale : « Quand la confusion et le meslange se fait dans mesmes villes et se sème en une mesme police, cela relasche les affections des hommes, la mixtion se coulant jusques aux individus, comme il advient en Augsburg et villes impériales ; mais [...] les villes qui font une cité à part et un corps civil à part entier à tous les membres, elles ont de quoy se fortifier et se maintenir ; elles se ferment sans doute, et se resserrent et se rejoignent par la secousse de la contagion voisine²¹. » Le propos pourrait sembler favorable à la fermeté des villes unies dans la même foi ; toutefois, le cas de Bade est dépeint sous un jour peu engageant : l'unité y est certes préservée, mais elle se traduit par un excès de zèle dans l'affirmation identitaire. Il est probable que la préférence de Montaigne allait à la conciliation expérimentée à Augsburg, qui favorisait l'apaisement des passions, plutôt qu'à la dévotion tendue des fidèles bâlois. En tout cas, l'expérience des villes bavaroises lui apportait la preuve que la cohabitation confessionnelle était parfaitement viable : enseignement qu'il pouvait croire applicable au cas français.

Il nota aussi la relative modération des luthériens et la compara aux fureurs iconoclastes des huguenots. À Kempten, après avoir assisté à un mariage dans un temple luthérien, il demanda au ministre si les danses étaient permises. « Pourquoi non ? » lui répondit celui-ci. À l'intérieur, les statues avaient été détruites, mais, selon cet homme, c'était

²⁰ Montaigne, *Journal de voyage*, éd. par François Rigolot, Paris, PUF, 1992, p. 40-41.

²¹ *Ibid.*, p. 23-24.

l'œuvre des zwingliens, non des luthériens ; d'ailleurs, les images du Christ et des saints avaient été conservées sur les vitraux²². Comparativement à cette sagesse, les destructions commises par les calvinistes français paraissaient à Montaigne impardonnables. Curieusement, c'est au sein du Forum romain que lui revint avec le plus d'amertume le souvenir de leurs ravages : les ruines de la Rome antique, qui avait succombé sous les assauts de ses ennemis, lui semblèrent le symbole de l'Église romaine pareillement menacée d'encerclement ; et les bâtiments de la Rome moderne – qualifiée par lui de « bâtarde » ! – le firent penser aux « nids que les moineaux et les corneilles vont suspendant en France aux voûtes et parois des églises que les huguenots viennent d'y démolir²³. »

* * *

Montaigne ne s'est cependant pas contenté de rester un simple spectateur des divisions religieuses ; il s'est activement engagé pour tenter de favoriser la réconciliation et de faire obstacle à la guerre civile. « De se tenir chancelant et métis [...] aux troubles de son pays et en une division publique, je ne le trouve ni beau ni honnête²⁴. » À plusieurs reprises, il a payé de sa personne pour rapprocher les adversaires. La première occasion s'est présentée lors de son second mandat à la mairie de Bordeaux, en 1583-1585. Henri de Navarre venait d'ébranler la paix en s'emparant de Mont-de-Marsan le 21 novembre 1583. Montaigne se trouva alors dans une situation extrêmement délicate : d'une part, il dut fournir au lieutenant général de la province, le catholique maréchal de Matignon, toutes les informations possibles sur les agissements des huguenots et notamment sur Sainte-Foy, située à une demi-journée de cheval de son château, où séjournait souvent la cour de Navarre ; d'autre part, Philippe Duplessis-Mornay lui demanda, au nom de l'amitié qui les liait, d'être le témoin de la bonne foi de son camp. Montaigne se fit donc à la fois agent de renseignement pour Matignon et porte-parole des intentions des protestants auprès de ce dernier. Il risquait ainsi d'être accusé de trahir la confiance dont il jouissait parmi ses amis protestants et de l'exploiter pour en tirer des indications utiles aux catholiques²⁵. Il était bien conscient de l'ambiguïté de sa position :

²² *Ibid.*, p. 36, 41.

²³ *Ibid.*, p. 100.

²⁴ *Les Essais*, III, 1, p. 793 b (832).

²⁵ Alain Legros (éd.), *Lettres de Montaigne*, 2013, *Bibliothèques virtuelles humanistes*, URL www.bvh.univ-tours.fr ; Richard Cooper, « La correspondance politique de Montaigne », in Ph. Desan (éd.), *Montaigne politique*, op. cit., p. 305-328. Parmi ses amis figuraient en l'occurrence non seulement Duplessis-Mornay, mais aussi Arnaud du Ferrier, ancien ambassadeur à Rome désormais converti au calvinisme et chambellan du roi de Navarre, ou encore le sieur de La Marselière, son secrétaire d'État.

dans le chapitre intitulé *De l'utile et de l'honnête*, il a tenu à préciser comment la loyauté avec laquelle il a procédé a empêché ses interlocuteurs de se sentir dupés. S'il a accepté de courir le risque d'être soupçonné de trahison, c'est qu'à ses yeux il existait une trahison beaucoup plus grave : l'interruption de l'échange de la parole. Dans un chapitre précédent, il avait affirmé : « Notre intelligence se conduisant par la seule voye de la parole, celui qui la fauce, *trahit* la société publique²⁶. » Or la guerre civile fausse par excellence la circulation de la parole ; elle brise le lien social. En servant de médiateur entre protestants et catholiques, il a porté leur parole, il a tenté de restaurer la confiance mutuelle et de reconstruire une « société publique » menacée par les antagonismes religieux²⁷.

D'autres occasions se sont offertes à Montaigne d'essayer de rétablir la communication entre les ennemis. Selon une confidence rapportée par Jacques-Auguste de Thou, il a entrepris de persuader Henri de Guise de se rapprocher d'Henri de Navarre ; la date de cette médiation est difficile à déterminer, mais pourrait se placer au printemps de 1586²⁸. Deux ans plus tard, dans l'été de 1588, il s'est probablement fait l'émissaire d'Henri de Navarre auprès d'Henri III pour faciliter une rencontre entre les deux souverains²⁹. Ces tentatives se sont toutes soldées par des déconvenues ; la première se heurtait à de solides rancœurs entre les deux chefs de partis, et la seconde était prématurée, puisqu'à ce moment-là Henri III subordonnait encore son consentement à une abjuration préalable de Navarre.

Quand Henri de Navarre devint roi de France en 1589, Montaigne prit l'initiative de lui écrire ; deux de ses lettres, datées des 18 janvier et 2 septembre 1590, ont été conservées³⁰. Dans la première, il prie discrètement le monarque de se « souvenir de [ses] assurances et espérances » ; puis il adopte ouvertement l'attitude du conseiller : « J'eusse bien désiré que le gain particulier des soldats de votre armée et le besoin de les contenter ne vous eût dérobé [...] la belle recommandation d'avoir traité vos sujets mutins en pleine victoire avec plus de soulagement que ne le font leurs protecteurs. » Henri IV avait en effet, au début de novembre 1589, tenté un assaut infructueux contre Paris, la capitale rebelle aux mains des ligueurs ; il avait dû laisser ses troupes se livrer dans les faubourgs à un pillage effréné et à des tueries, faute d'avoir suffisamment d'argent pour payer leur solde. Ce faisant, argumente Montaigne,

²⁶ *Les Essais*, II, 18, 666-667 a (705) ; souligné par moi.

²⁷ Voir à ce sujet la pertinente analyse de Daniel Ménager, « La diplomatie de Montaigne », in Ph. Desan (éd.), *Montaigne politique, op. cit.*, p. 151, et celles de Biancamaria Fontana, *Montaigne en politique, op. cit.*, p. 202-208.

²⁸ C'est l'avis argumenté de D. Ménager (« La diplomatie de Montaigne », art. cité), interprétant les données fournies par David Maskell, « Montaigne médiateur entre Navarre et Guise », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XLI (1979), p. 541-553.

²⁹ D. Ménager, « La diplomatie de Montaigne », art. cit.

³⁰ A. Legros (éd.), *Lettres de Montaigne, op. cit.*, lettres n° 30 et 31.

le roi a préféré un « crédit passager » auprès de ses soldats à la clémence qu'il aurait pu accorder à ses adversaires. Le ton est direct, à la limite de la remontrance. Henri IV était-il homme à écouter ce langage ? Toujours est-il que dans sa réponse – qui s'est perdue mais que l'on connaît par la réaction de son correspondant – il commit l'erreur de proposer à ce dernier de le rémunérer. La riposte de Montaigne est hautaine : « Sire, Votre Majesté me fera, s'il lui plaît, cette grâce de croire que je ne plaindrai jamais ma bourse aux occasions auxquelles je ne voudrais épargner ma vie. Je n'ai jamais reçu [un] bien quelconque de la libéralité des Rois, non plus que [je l'ai] demandé ni mérité. » Ce malentendu révèle l'écart qui séparait deux conceptions du service.

Quel est le sens de ces efforts ? Il dépasse probablement le simple but de la coexistence pacifique. Montaigne a fait le pari que les adversaires étaient capables d'entendre la voix de ce qu'il appelle la « raison simple », pure de zèle inconsidéré, ou la « raison publique », à l'obéissance de laquelle il se dit « né et voué³¹ ». À la différence de l'ardeur religieuse ou de la dévotion clientéliste, qui sont polluées par des emportements violents, cette raison exige un service empreint de modération ; elle propose une « cause générale et juste », « la cause des lois et défense de l'ancien estat³² ». Pour mieux le faire comprendre, Montaigne explique qu'il porte au roi « une affection simplement légitime et civile : ni émue ni démue [détournée] par intérêt privé », distincte par conséquent de la fidélité à un patron, s'adressant à l'intérêt général et non à la personne particulière du souverain³³. Son attitude vise donc à rendre visible, au-delà des passions partisans, l'allégeance à une réalité suréminente susceptible d'être reconnue et partagée par les adversaires, capable, par conséquent, de concilier la différence et l'unité. Ce qu'il essaie d'exprimer ainsi, c'est la transcendance de l'État, une notion qui commençait tout juste à s'ébaucher dans son esprit et dans celui de ses contemporains sans qu'ils trouvent encore le vocabulaire approprié pour la caractériser. Montaigne suggère ainsi que le seul ciment susceptible de faire tenir ensemble des croyants séparés est l'adhésion collective à la cohésion de l'État, sous l'égide d'un souverain situé au-dessus des partis. Ainsi serait rétablie une forme d'unité, compensant la disgrâce de la perte du consensus religieux.

* * *

³¹ *Les Essais*, III, 1, p. 792 b (831) et III, 11, p. 1033 b (1079).

³² *Ibid.*, III, 1, p. 792 b et 793 b (831 et 833).

³³ *Ibid.*, III, 1, p. 792 c (831).

Pourtant, à sa mort, le 13 septembre 1592, Montaigne ne voyait encore aucune issue au drame de la guerre civile ; la Ligue était maîtresse du tiers du royaume et sa défaite n'était pas évidente. Il redoutait la mort publique, la « dissipation et divulsion » du royaume³⁴. Il lui était difficile de prévoir quelle sorte d'État allait sortir des troubles et si même il en existerait un ; il constatait que le langage de la raison publique restait encore inaudible. Mais il refusait le découragement ; la durée même des désordres, remarquait-il, pourrait bien être un indice de la résistance du pays : « Tout ce qui branle ne tombe pas. La contexture d'un si grand corps tient à plus d'un clou. » L'histoire lui enseignait que d'autres États, frappés par des troubles encore plus graves, avaient malgré tout survécu ; la France n'était pas seule en Europe à connaître des conflits. « Pour moi, concluait-il, je n'en entre point en désespoir, et me semble y voir des routes à nous sauver. » Sans doute a-t-il eu le sentiment d'avoir contribué, par son action, à tracer l'une de ces routes.

³⁴ *Ibid.*, I, 57, p. 327-328 b (346-347) ; III, 9, p. 961-962 c (1006).