

Éthique, politique, religions

2022 – 2, n° 21



Éthique, politique, religions

Émergence du libéralisme,
transformations du républicanisme (2) :
xv^e-xvi^e siècles

Revue semestrielle éditée par l'Institut
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhIL)

Numéro coordonné par Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros
et Thierry Gontier

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2022

RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry GONTIER

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Yosra GARMI

COMITÉ DE RÉDACTION

Makram ABBÈS (ENS Lyon), Philippe BÜTTGEN (Université Paris 1), Isabelle DELPLA (Université Lyon 3), Thierry MÉNISSIER (Université Grenoble-Alpes), Charles GIRARD (Université Lyon 3), Marie GOUPY (Institut Catholique de Paris), Johanna LENNE-CORNUEZ (Université Lyon 3), Pierre-Yves QUIVIGER (Université Paris 1).

COMITÉ DE LECTURE

Florence CAEYMAEX (Université de Liège), Michaël FÆSSEL (École Polytechnique), Luc FOISNEAU (CNRS), Claude GAUTIER (ENS Lyon), SOPHIE GUÉRARD DE LA TOUR (ENS Lyon), Nadia Yala KISUKIDI (Université Paris 8), Mai LEQUAN (Université Lyon 3), Stéphane MADELRIEUX (Université Lyon 3), Jean-Claude MONOD (CNRS), Lionel OBADIA (Université Lyon 2), Jean-Philippe PIERRON (Université de Bourgogne).

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Chryssanthi AVLAMI (Université Panteion des Sciences Sociales et Politiques, Athènes), Francesco ADORNO (Université de Salerne), Lazare BENAROYO (Université de Lausanne), Thomas BERNIS (Université libre de Bruxelles), Frédéric BRAHAMI (EHESS), Marc-Antoine DILHAC (Université de Montréal), Hugues FULCHIRON (Université Lyon 3 – Cour de cassation), Jocelyn MACLURE (Université de Laval), Corine PELLUCHON (Université Gustave Eiffel - Marne-la-Vallée), Mathias RIEDL (Central European University, Vienne), David WALSH (Catholic University of America, Washington), Ghilain WATERLOT (Université de Genève).

© 2022. Classiques Garnier, Paris.

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.

Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-14450-2

ISSN 2265-0156

SOMMAIRE

ÉMERGENCE DU LIBÉRALISME, TRANSFORMATIONS DU RÉPUBLICANISME (2) : (XV^e-XVI^e SIÈCLES) / *EMERGENCE OF LIBERALISM, TRANSFORMATIONS OF REPUBLICANISM (2): (15TH-16TH CENTURIES)*

Alberto BARROS et Thierry GONTIER Introduction. Émergence du libéralisme, transformations du républicanisme, (xv ^e -xvi ^e siècles) / <i>Introduction. Transformations of republicanism, emergence of liberalism (15th-16th centuries)</i>	13
Laurent BAGGIONI Théorie et histoire de la liberté chez Leonardo Bruni / <i>Theory and history of freedom in Leonardo Bruni</i>	19
Sérgio CARDOSO Leonardo Bruni et la naissance du républicanisme moderne / <i>Leonardo Bruni and the birth of modern republicanism</i>	37
Pierre-Jean SOURIAC « Capituler » avec son roi pour défendre sa « seureté ». Les protestants français et leur souverain à l'épreuve des guerres civiles (années 1560-1570) / <i>“Capituler” with your king to defend his “seureté”.</i> <i>French Protestants and their sovereign to the test of civil wars (1560s-1570s)</i>	55

Thierry GONTIER

La servitude volontaire, de La Boétie à Montaigne /

Voluntary servitude, from La Boétie to Montaigne 83

Plínio Junqueira SMITH

Expérience, pratique et vie dans le chapitre

« De l'expérience » (III, 13) des *Essais* de Montaigne /

Experience, practice and life in the chapter

"On experience" (III, 13) of Montaigne's Essays 103

VARIA

Felipe FRELLER

Sieyès et Roederer, des autoritaires libéraux ? /

Sieyès and Roederer, liberal authoritarians? 133

Résumés/*Abstracts* 161

ÉMERGENCE DU LIBÉRALISME,
TRANSFORMATIONS DU RÉPUBLICANISME (2) :
(XV^e-XVI^e SIÈCLES)

Ce cahier est le second édité sur la base du séminaire en ligne tenu en 2020-2021 dans le cadre du projet conjoint entre l'Université de Lyon (UDL) et la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), "*Modern Society and Democracy : Liberalism, Republicanism and the Origin of Modernity*", coordonné par Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros et Thierry Gontier. Un double colloque était prévu au départ. Il a dû être remplacé par sept séances de séminaire en visioconférence, chacune associant un membre des deux équipes, brésilienne et française. Le numéro précédent (n° 20) portait sur les XVII^e et XVIII^e siècles. Celui porte plus particulièrement sur les XV^e et XVI^e siècles.

Nous remercions Bruno Godefroy, postdoc rattaché à ce projet (2020-2021), de son aide à la réalisation de ce numéro.

INTRODUCTION

Émergence du libéralisme, transformations du républicanisme (xv^e-xvi^e siècles)

La plupart des généalogies du libéralisme se concentrent sur une histoire britannique des idées et de nombreux travaux sur l'histoire du libéralisme commencent par des auteurs anglais du xvii^e siècle. Les généalogies « françaises », qui pourraient être plus attentives aux sources continentales de la pensée libérale, ne font pas exception. Pierre Manent, dans son livre *L'histoire intellectuelle du libéralisme* (1987), tout en enracinant la problématique libérale dans la question du théologico-politique, introduit son histoire avec Machiavel et passe directement à Hobbes et Locke. Si Catherine Audard inscrit sa généalogie du libéralisme dans un contexte européen dans son livre *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société* (2009), son histoire du libéralisme reste essentiellement une histoire anglaise. En *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme* (2010), soucieux de penser le libéralisme au-delà des doctrines économiques, Lucien Jaume fait place à quelques auteurs français, mais se limite à la fin du xvii^e et au début du xviii^e siècle, notamment Bayle et Montesquieu. L'ouvrage collectif *Les penseurs libéraux*, édité en 2012 par Alain Laurent et Vincent Valentin, ne fait place à la pensée française qu'en citant de manière non systématique des textes de La Boétie et de Jurieu. Les histoires du libéralisme ont encore insisté sur la doctrine libérale en tant que doctrine économique-politique formulée à la fin du xviii^e siècle. Ils ont occulté le fait que le libéralisme se rapportait avant tout un esprit ou une culture dont l'émergence remonte au « développement de l'individu » (titre d'un chapitre de l'ouvrage *The Civilization of the Renaissance in Italy* de Jakob Burkhardt) lié à l'humanisme des xv^e siècle et xvi^e siècles et à la culture du dissensus née des conflits religieux du xvi^e siècle.

La pensée républicaine a quant à elle fait l'objet d'études approfondies au cours des dernières décennies. Dans *The Classical Republicans : an Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England* (1945),

Zera Fink a attiré l'attention sur l'utilisation du républicanisme classique par certains auteurs anglais du XVII^e siècle. Hans Baron, dans son livre *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (1955), a mis en évidence la rupture provoquée par les humanistes florentins en récupérant les valeurs républicaines pour défendre la liberté de leur cité. Il a aussi forgé le terme « humanisme civique » pour caractériser les principaux aspects des idées de ces auteurs des XIV^e et XV^e siècles : l'importance de la vie active par opposition à l'idéal médiéval de la vie contemplative ; la valeur attribuée à la rhétorique ; l'importance de la participation des citoyens dans la réalisation et le maintien de la liberté de leur ville ; etc. D'autres historiens, comme George Holmes, Ronald Witt et John Hyde ont souligné que les valeurs républicaines ont été récupérées par les humanistes florentins après une longue absence dans le débat politique médiéval. Dans *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975), John Pocock a interprété l'humanisme civique comme un discours politique – fondé sur le langage de la vertu, la participation à la vie politique et la dévotion au bien commun – forgé à la Renaissance italienne, puis transmis à l'Angleterre de Cromwell et à l'Amérique coloniale, où il a constitué la principale source intellectuelle de la Révolution américaine. Plus proche de la perspective de Paul Kristeller, dans son livre *The Foundations of Modern Political Thought, Volume one – The Renaissance* (1978), Quentin Skinner a soutenu que nombre des idées attribuées à l'humanisme civique avaient déjà été développées par les traditions rhétoriques et scolastiques. Dans son ouvrage *Liberty before Liberalism* (1998), il a également affirmé que le républicanisme de la Renaissance était plus un renouvellement de la théorie romaine de l'État libre qu'une reprise de l'aristotélisme, puisque ces auteurs n'encourageaient pas la participation à la politique pour la réalisation de soi, mais comme un moyen d'assurer un État libre et ainsi de maintenir la liberté individuelle. Aussi stimulantes soient-elles, ces études semblent insuffisantes à décrire la reprise de la pensée républicaine au début de la modernité. Il faut admettre que le républicanisme moderne n'a pas été un simple renouveau de l'esprit civique hérité de l'Antiquité : les républicains modernes ont dû réadapter les modèles cicéroniens ou polybiens au contexte de leur temps.

Les historiens attachés à ces deux traditions constitutives de la pensée politique moderne s'accordent à situer leurs origines dans le

contexte engendré par les guerres de Religion et la culture émergente, du dissensus entendu comme le modèle de fonctionnement de la société politique. Si républicanisme et libéralisme s'opposent sur un certain nombre de questions morales et politiques telles que la définition des vertus et des vices, le sens de l'empire de la loi, la définition de la liberté, etc., ils convergent dans un refus commun des structures sociales et politiques inégalitaires aristocratiques et féodales. Nous voulons ainsi proposer une archéologie du républicanisme et du libéralisme modernes qui se distingue du paradigme de l'École de Cambridge, qui oppose frontalement l'individualisme libéral et le civisme républicain. Dès la Renaissance, l'admiration de la vertu républicaine antique, en des temps de morcellement de l'Empire et constitution de souverainetés nationales, a dû s'intégrer le nouvel esprit individualiste. Inversement, les « proto-libéraux » de la première modernité, de Montaigne à Hobbes ou Locke, n'ont jamais pensé sérieusement que la poursuite des intérêts individuels et la non-interférence de l'État devait mécaniquement conduire à une prospérité universelle. L'humanisme civique n'était pas simplement pour eux une renaissance des anciens idéaux de la vertu citoyenne ; et le nouvel individualisme émergent représentait une nouvelle forme d'interaction entre le citoyen et le bien commun.

C'est sur l'articulation, voire l'association, plus que sur l'opposition entre ces deux écoles de pensée que portent les études ici rassemblées. Elles représentent le résultat d'un séminaire en ligne en 2020-2021 dans le cadre du projet conjoint "Modern Society and Democracy : Liberalism, Republicanism and the Origin of Modernity", associant l'Université de Lyon (UDL) et la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Ce séminaire s'est tenu en lieu et place des deux colloques prévus à Lyon et São Paulo, reportés puis en partie annulés du fait de la crise sanitaire. Il a permis aux membres des deux équipes – sept chercheurs paulistes, sept chercheurs lyonnais – de croiser leurs travaux. Le dernier volume d'*Éthique, politique, religions* (2022–1, n° 20) a été consacré aux XVII^e et XVIII^e siècles, en particulier à la période révolutionnaire et postrévolutionnaire anglaise. Ce nouveau volume est centré sur l'humanisme civique de la Renaissance italienne et le XVI^e siècle français, plus particulièrement sur les guerres de Religion et leur double impact sur la crise des valeurs républicaines et l'émergence de l'esprit libéral.

Laurent Baggioni revient sur les usages et les significations du mot liberté chez Leonardo Bruni, en posant la question du rapport entre un champ d'utilisation théorique, dans lequel la liberté est liée à la possibilité égale accordée à chaque citoyen d'accéder aux charges publiques, c'est-à-dire au pouvoir politique, par le jeu de la compétition, et un champ d'utilisation historique ou narratif, dans lequel la liberté consiste dans trois facettes d'une même réalité : l'indépendance de Florence, le respect des lois et la cohésion des familles dirigeantes comme condition de leur domination pacifique sur le peuple. Selon son interprétation, la liberté chez Bruni est la condition de possibilité de la libre expression de l'excellence individuelle qui doit conduire à l'émergence d'une classe dirigeante dotée de toutes les qualités requises pour gouverner un organisme politique indépendant et cohérent. Ainsi la liberté se diffracte entre sa dimension juridique (« libérale ») et son exaltation de la perfection individuelle (« républicaine ») : elle ne saurait correspondre parfaitement ni à une tradition ni à une autre, et ne cadre guère avec la typologie différenciée des libertés modernes, libérales ou républicaines.

L'œuvre de Bruni est également la principale référence de Sergio Cardoso, dont l'article vise comprendre le statut de la vie active et de la vertu civique exaltées dans la construction idéale de la république florentine. Il nous rappelle que la participation politique doit être pensée chez Bruni par rapport au régime politique spécifique dans lequel elle s'exerce, c'est-à-dire en tenant compte de ce que la république florentine requiert de son citoyen. Si la marque fondamentale du régime mixte attribué à Florence est l'universalité démocratique de l'accès aux magistratures de gouvernement et la compétition dans l'attribution des fonctions publiques, la vertu civique se définit par l'excellence de la participation active du citoyen à tout ce que concerne l'exercice du pouvoir. Chez Bruni, la vertu républicaine est plutôt politique que morale. Elle se réfère notamment à l'excellence d'un régime de gouvernement. Ainsi, la république engendre la vertu civique ou l'induit par l'ouverture de toutes les fonctions publiques à tous, par la célérité de la rotation de l'occupation des magistratures et par la compétition déclenchée par les élections des plus méritants.

Pierre-Jean Souriac examine le débat sur la légitimité de la décision politique pendant les guerres de Religion en France. Son hypothèse est que les protestants français avaient pour but d'assurer un espace

de pratique religieuse sécurisée à l'intérieur du royaume. Pour cela, ils développaient une pratique politique de la négociation avec le roi qui remontait à la pratique ancienne de la remontrance, qui voulait que le roi accepte de ses sujets des avis sur l'état du royaume pour en tirer les réformes en conséquence. Dans ce sens, les écrits protestants ont été le fruit d'une nécessité théorique visant à justifier la négociation avec le roi et à donner force aux édits de pacification. La peur du massacre, l'affirmation publique de sa foi et l'ambition de convaincre le roi ont entraîné des négociations dans un rapport politique proche du contrat ou d'une convention. Ainsi, aux prises avec les guerres civiles, les penseurs protestants ont fait des années 1560-1570 un temps d'expérimentation politique de la négociation et de la prise de décision conjointe pour ce qui relevait des pacifications religieuses.

Thierry Gontier veut montrer que l'évolution suggéré par John Pocock dans la pensée républicaine au XVIII^e siècle dans le monde anglo-saxon a déjà été amorcée sur un plan éthico-politique dans le contexte des guerres civiles confessionnelles et des transformations anthropologiques et morales qu'elles ont initiées. Ses références sont le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie et les *Essais* de Montaigne. Il rappelle que, si on trouve des échos de la pensée républicaine classique dans le *Discours*, malgré quelques ambiguïtés, on assiste à une inversion de l'échelle républicaine des valeurs morales et politiques dans les *Essais*. Par exemple, la liberté recherchée par Montaigne n'est plus la liberté comprise comme participation à la vie publique, mais comme un accomplissement de soi-même. À l'exaltation cicéronienne du dévouement au public, Montaigne substitue une pensée du partage entre vie publique et vie privée comme idéal d'accomplissement de l'individu. Cette translation de Montaigne témoigne ainsi de la mutation d'un ethos républicain hérité de l'humanisme civique de la Renaissance italienne vers un ethos que l'on peut rétrospectivement et dans un anachronisme assumé qualifier de « libéral ».

L'article de Plinio Smith porte indirectement sur l'épistémologie et l'anthropologie sceptique assumée par le libéralisme. Il propose de répondre à deux questions : qu'est-ce que Montaigne comprend par « expérience » ? Et comment construit-il sa science de soi-même sur l'expérience ? Le but est de jeter quelques lumières sur la conception montaignienne de la philosophie comme une science de soi-même. Le point

de départ est le chapitre « De l'expérience ». La réponse de la première question est qu'il n'y a pas un seul type d'expérience, mais plusieurs. Il y a l'expérience collective, comme l'art juridique, dont Montaigne a une expérience personnelle ou professionnelle ; et l'expérience intime, celle que quelqu'un a de sa propre vie. Selon l'interprétation de Smith, il est possible d'extraire de l'expérience quelques articles qui composent non seulement la science de soi-même, mais aussi l'art politique et l'art juridique, que ce soit par l'exemple ou par le contre-exemple. La réponse à la seconde question est que Montaigne apprend de l'expérience de lui-même en ce qui concerne ses facultés de l'âme et son corps, liées d'une manière inextricable. De cette façon, Montaigne élabore un ensemble de règles pour conduire son esprit et pour la santé corporelle basée sur sa propre expérience de vie.

Ce recueil d'articles vise ainsi à retracer la généalogie des débuts de la pensée politique moderne en soulignant la relation du nouvel esprit libéral avec la renaissance des anciens idéaux républicains.

Alberto BARROS
Université de São Paulo (USP)/
CNPq

Thierry GONTIER
Université Lyon 3 / IRPhiL / LabEx
COMOD

THÉORIE ET HISTOIRE DE LA LIBERTÉ CHEZ LEONARDO BRUNI

La question de la « liberté florentine » s'est retrouvée au cœur de l'élaboration et de la diffusion de la pensée néo-républicaine dans le monde anglophone au xx^e siècle. Une compréhension de la liberté fondée sur l'idée de participation s'est ainsi imposée comme le socle de diverses articulations théoriques pour finalement donner lieu à la création d'un nouveau paradigme de l'histoire de la pensée politique : le « républicanisme ». L'un des points de départ de ces articulations réside dans la réception de l'œuvre de l'historien germano-américain Hans Baron dont les thèses ont contribué, avec d'autres, à redécouvrir la pensée et les écrits de l'humaniste Leonardo Bruni¹. Ce dernier, né à Arezzo, devenu chancelier de la commune florentine dans la première moitié du xv^e siècle, apparaît chez plusieurs auteurs comme une figure de premier plan d'une tradition « républicaine » qui aurait ensuite trouvé une expression décisive dans l'œuvre de Machiavel.

Sans entrer dans le débat sur la pertinence de la catégorie de « républicanisme » à l'œuvre de Bruni², je souhaiterais revenir sur les usages et les significations du mot *liberté* chez Leonardo Bruni en posant la question du rapport entre un champ d'utilisation « théorique » (en un sens que l'on précisera) et un champ d'utilisation historique ou narratif

1 Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften*, éd. Hans Baron, Leipzig, Teubner, Berlin, 1928 ; *The Crisis of the Early Italian Renaissance : Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955.

2 Je me limiterais ici à constater que dans la critique contemporaine, le républicanisme est devenu pour la lecture de Bruni un levier interprétatif négatif, voir la contribution de David Marsh, *Leonardo Bruni's Republicanism Reconsidered*, Marcello Fantoni, Fabrizio Ricciardelli (dir.), *Republicanism : a Theoretical and Historical Perspective*, Rome, Viella, 2020, p. 263-273 et celle de James Hankins, "Humanism, virtue and tyranny", Guido Cappelli (dir.), *Al di là del repubblicanesimo : modernità politica e origini dello stato*, Naples, UniorPress, 2020 (en ligne), p. 145-164.

(que l'on peut trouver dans son œuvre historiographique majeure les *Historiae Florentini populi*³, référence centrale de l'historiographie florentine ultérieure).

LA LIBERTÉ FLORENTINE DANS L'HISTORIOGRAPHIE DU XX^e SIÈCLE : DE L'HISTOIRE À LA PHILOSOPHIE

Dans la constitution de ce qu'on peut appeler la pensée néo-républicaine (malgré les nombreuses nuances théoriques que ce syntagme dissimule⁴), on observe un glissement de l'appréhension de la « liberté » du champ historique (celui de l'histoire florentine ou de l'histoire italienne, même s'il s'agit, comme chez Baron, d'une *Geistesgeschichte*, d'une histoire philosophique des idées politiques) à celui d'une philosophie politique qui trouve comme terrain d'expression l'analyse historique des textes politiques sur la longue durée (du Moyen Âge au XVIII^e siècle)⁵. Il s'agit d'une distinction importante dans la mesure où Baron lui-même ne s'est jamais prononcé hors d'un champ chronologique très restreint (celui de la Florence du début du XV^e siècle) à l'exception d'un article sur Machiavel⁶, qui sera d'ailleurs la matrice du Machiavel de Pocock et de celui de Skinner.

Pour autant, on ne saurait exclure Baron du mouvement néo-républicain du XX^e siècle, car sa méthode historiographique et la signification

3 *History of the Florentine People*, 3 vol., éd. et trad. angl. James Hankins, « I Tatti Renaissance Library » vo. 3, 16 et 27, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press, vol. 1 (livres I-IV), 2001 ; vol. 2 (livres V-VIII), 2004 ; vol. 3 (livres IX-XII, avec une édition de *Rerum suo tempore gestarum commentarius* et la traduction de D. J. W. Bradley), 2007.

4 Serge Audier, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2004. L'un des enjeux de ces diverses nuances est précisément la définition du concept de liberté, qu'elle soit définie « positivement » comme participation, ou « négativement » comme non interférence ou non domination.

5 Dans le cadre d'une généalogie de la modernité, comme chez Quentin Skinner (*The foundations of modern political thought*, 2 vol., Cambridge, London, New York, Cambridge University Press, 1978) ou encore d'une généalogie des idées politiques de la Révolution américaine comme chez John G. A. Pocock (*The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, London, Princeton University Press, 1975).

6 Hans Baron, "Machiavelli : the republican citizen and the author of *The Prince*", *The English historical review*, 76, 299, 1961, p. 217-253.

politique qu'il lui donne dans l'éphémère Allemagne « libérale » des années 1920 enracinent son tableau de la Florence du ^{xv}^e siècle dans la défense d'idéaux politiques qui ont une résonance particulière au cours de ces années et qui prendront une résonance plus grande encore au cours des années suivantes (Baron, en tant que juif, est démis de ses fonctions universitaires et s'exile en Italie, en Grande Bretagne puis aux États-Unis où il vivra jusqu'à sa mort)⁷.

L'importance de Baron comme source d'inspiration de nombreux historiens et philosophes de la génération suivante⁸ eut un effet déterminant sur la définition de la « liberté ». En effet, c'est surtout dans les textes de Leonardo Bruni (objet d'études principal de Baron) que l'on a cherché le témoignage d'une liberté proprement « républicaine » et que l'on a cru y reconnaître la définition d'une liberté comme participation⁹. Cette lecture républicaine de Bruni prenait pourtant à contrepied tout une tradition italienne qui voyait l'humanisme comme le mouvement intellectuel caractéristique du déclin des « libertés médiévales » et de la consolidation des principautés de la Renaissance, selon une historiographie consolidée durant le *Risorgimento*. D'ailleurs, pour Skinner, conscient de ce paradoxe, la liberté dont témoigne Bruni s'enracine, plus classiquement, dans une expérience politique plus ancienne qui est celle de l'histoire de l'Italie communale (xii^e-xiii^e siècle).

Il faut noter que ce réinvestissement de l'Italie médiévale n'est pas nouveau dans l'histoire de la pensée politique. Présent chez les auteurs du ^{xviii}^e siècle (il serait à ce titre utile d'avoir une idée plus précise des usages de l'histoire italienne dans la philosophie politique de ce siècle d'un autre point de vue que celui de la reconstruction de longue durée d'une prétendue « tradition républicaine »), il est pleinement et

7 Sur ces aspects, je renvoie à Riccardo Fubini « Una carriera di storico del Rinascimento : Hans Baron », *Rivista storica italiana*, 104, 1992, p. 501-554, à Anthony Molho, « Gli storici americani e il rinascimento italiano. Una ricognizione », *Storici americani e Rinascimento italiano*, dir. Giorgio Chittolini, *Cheiron*, 16, 1992, p. 9-26, ainsi qu'à deux de mes articles, « La repubblica nella storia : la questione dell'umanesimo civile », *Storica*, n°35-36, 2006, p. 65-91 ; « Leonardo Bruni dans la tradition républicaine », *Raisons politiques*, 36, 2009, p. 25-43.

8 L'influence de Baron franchit les frontières de l'histoire italienne pour atteindre les historiens de la révolution américaine, Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1968 ; Gordon Wood, *The Creation of the American Republic. 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.

9 John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*

totallement embrassé par Sismondi dans l'*Histoire des républiques italiennes au Moyen Âge*. Sismondi, lecteur attentif de Rousseau, de la tradition intellectuelle et historique helvétique et des penseurs anglo-écossais, fut également un correspondant de Benjamin Constant, lequel affirme avoir tiré de ses écrits sa célèbre distinction entre liberté des Anciens et liberté des Modernes.

L'étude de ce passionnant chapitre de l'histoire de la pensée à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles n'est pas l'objet de cet article. Il était néanmoins indispensable de poser l'existence d'une continuité historiographique entre le républicanisme libéral de Sismondi, largement tributaire d'une exaltation des petits états enracinée dans la tradition helvétique, et le néo-républicanisme contemporain, issu d'une critique du libéralisme politique. Cette continuité, plutôt qu'à disqualifier *a priori* la portée historique d'un courant interprétatif, doit nous rendre attentifs à prêter attention à la porosité particulière que revêt, dans la critique, la représentation historique du Moyen Âge italien dans le rapport entre histoire politique et philosophie politique, et, dans les sources, aux glissements possibles des usages d'un terme en fonction des enjeux de l'écriture.

LA LIBERTÉ CHEZ LEONARDO BRUNI COMME ENJEU THÉORIQUE

Pour commencer, je pense qu'on ne peut pas parler d'une « théorie » de la liberté chez Leonardo Bruni. Le statut même de la pensée de Bruni a d'ailleurs fait débat, entre les tenants d'une lecture philosophique (au nom de l'existence d'un mouvement désigné comme étant « l'humanisme italien ») et ceux d'une lecture rhétorique¹⁰. Car les évocations les plus importantes de la liberté florentine chez Bruni sont présentes dans un panégyrique (*l'Éloge de la cité de Florence*, 1403) et dans un éloge funèbre

10 Le principal représentant de la lecture philosophique de l'humanisme italien est Eugenio Garin (dans le sillage de Baron) auquel s'est opposé Oskar Paul Kristeller, tenant d'une lecture philologique et rhétorique des textes humanistes. Pour une lecture « rhétorique » de Bruni, voir Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Unity of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968.

(l'*Éloge funèbre de Nanni Strozzi*, 1428)¹¹. Les travaux des historiens (en particulier ceux des historiens du droit, des institutions ou de la société) ont permis de dépasser cette opposition entre philosophie et rhétorique.

L'une des raisons principales est que la « *libertas* », dans la tradition politique italienne, revêt, entre autres significations, une signification technique. Sur la base de l'opposition fondamentale du droit médiéval selon laquelle les hommes sont *aut liberi aut servi* (soit libres soit non libres, esclaves), la liberté correspond à la pleine capacité de décision d'un organisme politique. Une longue histoire institutionnelle fait évoluer le terme du sens de « franchise » (privilège accordé par une autorité « supérieure », selon les termes du droit médiéval, en l'occurrence, pour Florence, le Saint-Empire romain germanique) vers un sens plus affirmé d'autogouvernement et d'indépendance¹². Au point que le plus grand juriste italien du XIV^e siècle considèrera les villes « libres » comme celles qui « ne reconnaissent pas de supérieur¹³ ».

Outre cette raison, les travaux de nombreux historiens¹⁴ ont montré que la fonction politique de la « liberté florentine » se dote, entre la fin du XIV^e siècle et le début du XV^e siècle, de sens nouveaux, qui tiennent : a) aux ambitions de l'État florentin qui étend sa sphère d'influence sur une grande partie de la Toscane et entre ainsi en conflit avec les ambitions de la seigneurie milanaise (c'est d'ailleurs dans le conflit entre la Florence républicaine et le Milan seigneurial que Baron avait perçu la naissance de la pensée républicaine) ; b) à l'évolution politique de la ville qui connaît une véritable révolution, ou plutôt, de contre-révolution, dans la mesure

11 Opuscules que l'on peut lire en traduction française dans *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*, éd. et trad. fr. Laurence Bernard-Pradelle, Paris, Champion, 2008.

12 Voir l'article classique de Nicolai Rubinstein, « Florentina Libertas », *Rinascimento*, 2^e série, n° 26, 1986, p. 3-26. Voir l'ouvrage récent d'Andrea Zorzi (dir.), *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, Roma, Viella, 2020.

13 Bartolo da Sassoferrato, *De tyranno, De Guelphis et Gebellinis, De regimine civitatis* dans l'édition de Diego Quaglianone, *Politica e diritto nel Trecento italiano : il « De Tyranno » di Bartolo da Sassoferrato, 1314-1357*, con l'edizione critica dei trattati « De Guelphis et Gebellinis », « De regimine civitatis » e « De Tyranno », Florence, Olschki, 1983.

14 Je n'en cite ici qu'une courte liste : John Najemy, *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982 ; Riccardo Fubini, « Dalla rappresentanza sociale alla rappresentanza politica. Alcune osservazioni sull'evoluzione politico-costituzionale di Firenze nel Rinascimento », *Rivista storica italiana*, 102, 1990, p. 279-301 ; Lorenzo Tanzini, *Alle origini della Toscana moderna : Firenze e gli statuti delle comunità soggette tra XIV e XVI secolo*, Firenze, Olschki, 2007. Pour un état de l'art plus ample, je renvoie à mon ouvrage *La forteresse de la raison : lectures de l'humanisme politique florentin d'après l'œuvre de Coluccio Salutati*, Genève, Droz, 2015.

où l'ancien gouvernement communal des corporations cède la place à un mode de fonctionnement fondé sur de nouveaux organes décisionnels contrôlés par les grandes familles, raison pour laquelle les historiens parlent de « république oligarchique ». Les témoins et les chroniqueurs de l'époque de formulent pas les choses en ces termes mais font état de la nature autoritaire du *reggimento* (l'ensemble des hommes susceptibles d'être désignés pour exercer les charges les plus importantes) entre les années 1380 et 1434, date de la prise de pouvoir par les Médicis.

Troisième observation capitale : il n'y a pas d'innovation théorique notable dans l'œuvre de Bruni, lequel s'appuie sur un concept juridique correspondant à une autonomie politique analogue à celle de la souveraineté impériale, à la manière de ce que les juristes français avaient imaginé lorsqu'ils affirmèrent que le roi de France était « empereur en son royaume ». Tous les termes du droit public médiéval s'appliquant au *princeps*, c'est-à-dire au détenteur de l'autorité suprême, s'appliquent alors, au nom de la *libertas*, à l'autorité politique de la cité. Bruni s'intègre totalement dans cette évolution d'ensemble du droit public italien du XIV^e siècle.

Une fois dépassée l'opposition entre philosophie et rhétorique et l'analyse replacée dans les cadres d'une histoire des usages sociaux des concepts de la politique et du droit, on peut à bon droit se demander si l'on peut trouver, chez Bruni, un enrichissement sémantique qui expliquerait sa résonance particulière dans l'historiographie contemporaine. La réponse à cette question est sans nul doute positive, et doit être formulée sur deux plans distincts :

1 – sur un plan géographique et territorial tout d'abord, la liberté apparaît comme un élan naturel de projection hors de soi. Dans l'*Éloge de la cité de Florence*, la liberté de s'étendre est présentée, de façon exorbitante, comme un héritage romain ; toutes les guerres menées par Florence sont justes :

Quamobrem ad vos quoque, viri florentini, dominium orbis terrarum iure quodam hereditario ceu paternarum rerum possessio pertinet. Ex quo etiam illud fit, ut omnia bella que a populo florentino geruntur iustissima sint, nec possit hic populus in gerendis bellis iustitia carere, cum omnia bella pro suarum rerum vel defensione vel recuperatione gerat necesse est, que duo bellorum genera omnes leges omniaque iura permittunt¹⁵.

15 « C'est pourquoi, il vous revient à vous aussi, Florentins, conformément à un certain droit d'héritage, la mainmise sur toutes les terres ainsi que la possession des biens paternels.

Personne avant Bruni n'avait osé affirmer de telles prétentions pour un organisme politique communal¹⁶. Notons que cette justification – au sens propre, c'est-à-dire la démonstration du caractère juste des guerres florentines – est d'ordre historique dans la mesure où la juste domination de Rome sur le monde est celle du peuple romain à l'époque de sa *libertas*, c'est-à-dire avant son écrasement par les empereurs. Bruni utilise ici d'ailleurs Tacite pour proposer une partition nette dans l'histoire de Rome, de sorte que la *libertas* de Florence reflète en un sens la *libertas* de Rome. Toutefois, le caractère universel et transhistorique de l'affirmation « *omnia bella que a populo florentino geruntur iustissima [sunt]* » fait voler en éclats la dimension historique de l'énoncé et place, de fait, le discours sur un plan absolu qui voisine avec la sphère apodictique des énoncés juridiques ou philosophiques¹⁷.

2 – sur le plan de la sociologie urbaine : la réponse concerne « l'oligarchisation » de la société florentine. Dans l'*Éloge de la cité de Florence*, Bruni reste relativement traditionnel : pour lui la liberté est strictement liée au respect du droit ; il fait ainsi éloge de l'équité du système pénal florentin qui prévoit des peines graduées en fonction de la puissance des citoyens ; il exalte le système de gouvernement prévu pour empêcher toute dérive tyrannique, et ajoute le rôle fondamental des *optimae partes*, c'est-à-dire des citoyens les plus influents, membres du parti guelfe, que Bruni désignera ensuite comme les *optimates*. Bruni s'abstient toutefois de faire l'éloge d'un régime aristocratique strict, ce qu'il

D'où il se fait que toutes les guerres entreprises par le peuple florentin sont très justes, et que ce peuple ne peut s'écarter de la justice en faisant la guerre, puisqu'il va de soi qu'il entreprend toutes les guerres soit pour défendre soit pour récupérer ses propres biens, deux formes de guerres que permettent toutes les lois et tous les trois », *Éloge de la cité de Florence*, in *Histoire, éloquence et poésie*, cit., p. 240-241.

16 La pensée politique de Bruni, traditionnelle adossée à l'expansionnisme florentin, a été récemment analysée de manière plus nuancée par Luciano Piffanelli, qui l'a située au croisement d'enjeux géopolitiques plus complexes qu'un simple discours de propagande, « De part et d'autre de la *libertas*. Salutati, Bruni et le discours politique florentin à la Renaissance », *Medioevo e Rinascimento*, 32, n.s. 29, 2018, p. 25-72. La pensée de Bruni, observateur et acteur de premier plan, ne peut être étudiée hors d'une prise en considération de phénomènes liés à « l'histoire diplomatique ».

17 Du reste, comme en témoigne la structure de son *De militia*, Bruni concevait le discours de l'histoire et celui de la nature (c'est-à-dire la philosophie) comme deux régimes distincts mais susceptibles d'être accordés. Voir Charles C. Bayley (éd.), *War and Society in Renaissance Florence. The "De militia" of Leonardo Bruni*, Toronto, University of Toronto Press, 1961.

aurait parfaitement pu faire, étant donné sa connaissance des catégories aristotéliciennes (l'un de ses confrères humanistes, Pier Paolo Vergerio, ne s'en est d'ailleurs pas privé pour décrire Venise, dont la constitution est fondée sur un nombre fixe de familles dirigeantes). Dans l'*Éloge funèbre*, consacré à l'éloge d'un soldat exilé mort pour avoir défendu sa patrie, il associe plus fortement l'idée de *libertas* à l'idée du gouvernement des meilleurs, comme en témoigne sa formule célèbre selon laquelle la liberté est liée à la *paritas rei publice adeunde*, à la possibilité égale accordée à chaque citoyen d'accéder aux charges publiques, c'est-à-dire au pouvoir politique. Il est possible de voir dans cette *paritas rei publice adeunde* une définition de la liberté comme participation (voir l'article de Sergio Cardoso dans ce recueil). On peut aussi y voir un principe structurel de la cité dont la fonction est de favoriser la compétition et l'émulation et de conduire naturellement au gouvernement des plus « vertueux », c'est-à-dire des citoyens les plus valeureux et les plus compétents pour exercer le pouvoir¹⁸.

À la suite des observations qui précèdent, on peut faire deux remarques supplémentaires qui tiendront lieu de point d'étape dans la réflexion. Tout d'abord, la liberté paraît ainsi dans l'œuvre de Bruni sous le signe de l'éloge, éloge dont la fonction complexe ne saurait être réduite à celle d'une simple propagande mais qui a pour objet de magnifier d'une part et de dessiner d'autre part les contours d'une cité idéale. En d'autres termes, la dimension prescriptive ne doit pas être sous-estimée s'agissant de textes émanant d'un chancelier, c'est-à-dire d'un officier public chargé d'enregistrer les actes des collèges décisionnels et de rédiger la correspondance officielle de la commune. En d'autres termes, le chancelier n'est pas seulement la voix, mais la parole de la cité dans la mesure où elle est conforme au droit. Les écrits des chanceliers sont indissociables, à mon sens, d'une fonction de diction du droit, différente des juridictions civiles contemporaines, mais néanmoins non dénuée d'effets politiques. D'autre part, l'inflexion donnée à Bruni à la *libertas* s'effectue dans un sens clairement aristocratique dans les limites du droit municipal interprété communément dans un sens impérial. La liberté est

18 Au point que dans son traité en grec sur la constitution de Florence, Bruni parlera d'un mélange entre régime aristocratique et régime populaire. J'ai développé les questions liées à ces enjeux dans l'article suivant : "Depicting the *forma civitatis* : civic harmony, military organization and social hierarchy in Leonardo Bruni's vision of the Florentine republic", *Quaestiones Medii Aevii Novae*, 2015, p. 255-271.

à la fois la condition d'apparition et le contexte de développement d'une excellence à la fois individuelle et collective, excellence entendue en un sens générique, c'est-à-dire comme la possession de qualités éminentes prédisposant à l'exercice du pouvoir. Cette liberté permet surtout de penser la limite ou de tracer la frontière entre les détenteurs de l'autorité et ceux qui lui sont soumis. En somme, la liberté est l'état vertueux des rapports hiérarchiques qui structurent la communauté politique. Soulignons la différence de fond qui existe entre une liberté conçue de manière négative comme non interférence ou non domination (à laquelle Quentin Skinner et Philip Pettit nous ont rendus sensibles), une liberté « positive » conçue comme participation (la conception défendue par Pocock) et la liberté de Bruni qui est une *possibilité d'accéder aux charges par le jeu de la compétition*. À vouloir la regarder à travers le prisme de l'opposition contemporaine entre libéralisme et républicanisme, la *libertas* brunienne se diffracte entre sa dimension juridique (« libérale ») et son exaltation de la perfection individuelle (« républicaine »). Elle ne saurait correspondre parfaitement ni à une tradition ni à une autre mais elle illustre clairement un stade « pré-moderne » de la pensée politique où liberté de l'individu et liberté de la cité sont absolument indissociables.

LA LIBERTÉ COMME PRINCIPE D'ÉCRITURE HISTORIOGRAPHIQUE : LA LIBERTÉ COMME STRUCTURE COLLECTIVE

Point de cristallisation de cette essence collective de la liberté, les *Histoires du peuple florentin* (*Historiae Florentini populi*)¹⁹ possèdent un statut particulier qu'il faut rappeler brièvement : elles sont le fruit d'un projet délibéré et conscient qui apporta à Bruni privilèges et honneurs. Si Machiavel fut le premier historiographe à rédiger son histoire sur commande expresse des autorités florentines, la démarche de Bruni

19 *Historiarum Florentini Populi libri XII*, et *Rerum suo tempore gestarum commentarius*, éd. Emilio Santini et Carmine Di Piero, « *Rerum Italicarum Scriptores* », n.s. 19, Città di Castello, Lapi, Bologne, Zanichelli, 1914-1926 ; *History of the Florentine People*, cit. Nous citons le texte latin dans cette dernière édition.

relève d'une entreprise littéraire individuelle qui a été consacrée dans un second temps par le gouvernement de la ville. Comme cela a été noté à de multiples reprises, Bruni a émis le projet d'une histoire florentine dès 1404, au moment de la rédaction de la *Laudatio*, projet réitéré en 1406 lors de la conquête de Pise puis mis en œuvre une dizaine d'années plus tard. Après la rédaction du premier livre, la Seigneurie (la magistrature suprême du gouvernement florentin) a conféré à Bruni une exemption fiscale pour lui permettre de continuer d'écrire l'histoire de Florence. Le cas de Bruni correspond donc à un projet auctorial qui, par la reconnaissance institutionnelle qu'il a reçue et les avantages qui en ont découlé, s'est trouvée marquée du sceau de l'officialité.

Pourtant, Florence disposait déjà de chroniques privées dotées d'une grande qualité à la fois littéraire et historique. Au siècle précédent, et ce pendant plusieurs décennies, la famille Villani avait fourni à la commune, de génération en génération, l'incalculable contribution de ses chroniques, composées en langue vernaculaire, pour garantir la *mémoire* des Florentins et faire ainsi œuvre *utile* (selon les justifications topiques de l'historiographie médiévale). Les chroniques villaniennes, imprégnées d'idéologie marchande, se présentaient comme une narration composite mais continue des origines de l'humanité jusqu'aux temps présents. Elles tissaient le temps florentin dans la trame du temps universel et confrontaient ses lecteurs au mystère des événements, et aux signes, souvent incompréhensibles, envoyés par Dieu. Ce modèle d'écriture, fluide et adaptable, avait pourtant trouvé ses limites à la fin du siècle passé, et le dernier des Villani, Filippo, s'était tourné vers une autre forme d'écriture historique, inspirée par Pétrarque.

Le projet de Bruni est radicalement nouveau. Nouveau en ce qu'il se meut dans le sillage d'une temporalité différente, qui accorde la primauté à un certain type d'événements : le caractère fulgurant de la puissance florentine dont les succès militaires et diplomatiques récents (la victoire contre Milan et la conquête de Pise) semblent ouvrir une nouvelle ère, au cours de laquelle l'antique commune doit désormais penser son fonctionnement comme une entité hégémonique à la tête d'une zone d'influence territoriale de plus en plus étendue, et qui implique la subordination politique et juridique des villes et des territoires soumis à son autorité. La seconde nouveauté était l'usage du latin classique. Un latin qui n'est pas seulement la langue des chancelleries et la langue de

la communication politique internationale, la langue universitaire du droit et donc du langage officiel du pouvoir. C'est un latin éminemment littéraire. Bruni use d'une certaine liberté poétique dans le choix des mots et le type de syntaxe utilisée. Avec Bruni, l'écriture de l'histoire devient une complexe mosaïque de mots dont l'historien agence la disposition en fonction du prestige de certains termes qui résonnent avec l'histoire romaine : *populus*, *nobilitas*, *plebs*, *tyrannis*, *libertas*²⁰.

La réécriture des chroniques, dictée par des impératifs d'élégance et de *brevitas*, est tout autant motivée par une volonté de composition, d'assemblage, d'harmonisation, prend la forme organique de douze livres (de la fondation de la ville à la victoire contre Milan en 1402) dont la chronologie et le rythme sont parfaitement maîtrisés et forment une œuvre qui relève d'une évidente volonté de cohérence. Or cette volonté de cohérence s'exprime principalement dans la fonction dévolue à la représentation de la liberté.

Le type de cohérence que l'on peut déceler dans les *Histoires* avait déjà été mis en œuvre dans l'*Éloge de la cité de Florence*, qui comprend d'importants passages historiques organisées autour des vertus de la

20 Peu de travaux se consacrent à l'étude de la langue historiographique de Bruni. La plupart des études sur les *Historiae* se sont attachées soit à sa dimension rhétorique soit à l'étude des sources : Donald J. Wilcox, *The Development of Florentine humanist Historiography in the fifteenth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1969 ; Nancy S. Struever, *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and historical Consciousness in Florentine Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1970 ; Eric Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1981 ; Anna Maria Cabrini, « Le *Historiae* del Bruni : risultati e ipotesi di una ricerca sulle fonti », in *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, Convegno di studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987), a cura di Paolo Viti, Florence, Olschki, 1990, p. 247-319 ; Andrea Marucci, *Machiavelli nella storiografia fiorentina. Per la storia di un genere letterario*, Florence, Olschki, 1991 ; Paolo Viti, « Storia e storiografia in Leonardo Bruni », *Archivio storico italiano*, 155, 1, 1997, p. 76-77 ; Anna Maria Cabrini, *Un'idea di Firenze. Da Villani a Guicciardini*, Bulzoni, Roma, 2001 ; James Hankins, "Teaching civil prudence in Leonado Bruni's *History of the Florentine People*", *Ethik – Wissenschaft oder Lebenskunst ? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit ; Ethics – Science or Art of Living ? Models of Moral Philosophy from Antiquity to the Early Modern Era*, dir. Sabrina Ebbersmeyer, Eckhard Keßler, « Pluralisierung und Autorität », Berlin, Lit Verlag, 2007, p. 143-157 ; Riccardo Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2003 ; Laurence Bernard-Pradelle, « Ne pas refonder Florence : un enjeu humaniste des *Historiae Florentini Populi libri XII* de Leonardo Bruni », in *Ab Urbe condita ... Fonder et refonder la ville : récits et représentations (second Moyen Âge – premier xvi^e siècle)*, dir. Véronique Lamazou-Duplan, Pau, PUPPA, 2011, p. 411-428, Gary Ianziti, *Writing History in Renaissance Florence. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Cambridge (Massachusetts), Londres, Harvard University Press, 2012.

ville. L'usage de certains tropes évoquant la centralité, la concentricité, l'unicité, laisse transparaître une forme de saisie visuelle du caractère éminent, hégémonique, de cette *libertas* : la centralité territoriale et la centralité urbaine se répondent, la ville est au territoire qu'elle domine ce que le pouvoir suprême est à la ville. Les effets de centralisation du pouvoir ont d'ailleurs été largement décrits par les historiens ; ce qui m'intéresse ici c'est la manière dont ils sont représentés par l'orateur, dans le cas de l'*Éloge de la cité de Florence*, et par l'historien, dans le cas des *Histoires*.

Dans les *Histoires*, les stratégies de mise en récit sont plus complexes (on peut facilement les observer dans les changements que Bruni opère à partir de la trame des faits donnée par les chroniques, qu'il suit scrupuleusement en les corrigeant par d'occasionnels recours aux archives)²¹. Un premier élément peut facilement être mis en lumière, c'est la différence d'importance accordée à la liberté. Dans les chroniques, la liberté est déjà un terme clé : il s'agit du sens traditionnel d'autogouvernement et d'indépendance dont les conditions de réalisation sont attentivement observées par les chroniqueurs. Mais le concept ne commande pas la structure ni le déroulement du récit. Bruni remanie considérablement le récit des origines en expliquant que Florence a été fondée comme colonie romaine à une époque où les Romains étaient libres puis explique le développement plus ou moins grand de la cité à partir d'une dynamique historique fondée sur la liberté, les villes libres s'étendent naturellement tandis que les villes soumises ont tendance à s'étioler. C'est la raison pour laquelle Florence n'a véritablement pris son essor qu'à partir de son affranchissement de la tutelle impériale au XIII^e siècle, qui constitue le véritable point de départ du récit historique.

En dépit du pluriel présent dans le titre (*Historiae*) – avec lequel renouera Machiavel dans ses *Istorie fiorentine* –, le texte expose le déploiement d'une narration fondamentalement unitaire depuis la fondation de la cité jusqu'à la mort du « tyran » Gian Galeazzo Visconti, Duc de Milan et ennemi Florence. Cet événement (1402) mit fin à la guerre entre Florence et Milan qui sévissait depuis le début des années 1390, et représentait pour Florence la fin d'une menace d'asservissement et de destruction. On ignore si le texte doit être considéré comme inachevé ou si Bruni avait prévu de prolonger le récit au-delà de la mort du Duc.

21 Voir Anna Maria Cabrini, *op. cit.*

En tout état de cause, l'unité de l'œuvre est principalement confiée au choix de ses bornes temporelles : 1250, la liberté renaît après la mort de Frédéric II ; 1402, la liberté est sauvée de l'agression milanaise. Cette unité construite autour de bornes significatives n'est pas sans rappeler la *symplokè* polybienne, cette vue d'ensemble de l'histoire méditerranéenne que Polybe – auteur que Bruni connaissait bien puisqu'il en avait tiré la matière principale de son *De primo bello Punico* – s'était efforcé de mettre en œuvre²². L'élément fondamental de la *symplokè* consistait à organiser le récit autour d'une date, 264 avant J.C., qui permettait de nouer les divers fils de son récit en une trame unique²³. Chez Polybe, cohérence chronologique et « vue d'ensemble » sont donc indissociables et constituent à la fois un principe narratif et un principe d'intelligibilité de l'histoire. Chez Bruni, la date de 1250 permet aussi d'articuler les divers plans de la narration : le rapport entre la liberté des cités et la domination romaine, républicaine puis impériale (y compris celle du Saint-Empire), l'histoire du peuple florentin et celle des villes voisines, ainsi que le guelfisme²⁴. Elle permet aussi de faire de la « liberté » autre chose qu'une puissance symbolique, et de l'élever au rang de principe dynamique de l'histoire qui permet par conséquent d'en proposer une lecture rationnelle.

Ces éléments structurels aident à comprendre la différence fondamentale qui sépare la narration de Bruni de celle des chroniques et permettent de saisir dans quel sens on peut comprendre l'histoire de Bruni comme une histoire de la liberté ou plus exactement une histoire conduite du point de vue d'une certaine conception de la liberté qui s'exprime à la fois dans le récit et dans l'importance que revêt dans celui-ci la « forme » de la cité.

22 Arnaldo Momigliano, "Polybius' reappearance in Western Europe", *Polybe : neuf exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 1974 (« Entretiens sur l'Antiquité classique », 20), p. 361-362.

23 Frank W. Walbank, "Sympleke. Its role in Polybius' *Histories*", Donald Kagan (ed.), *Studies in the Greek Historians*, Londres, Cambridge University Press (Yale Classical Studies 24), 1975, p. 197-212 ; Marie-Rose Guelfucci, « Polybe, le regard politique, la structure des *Histoires* et la construction du sens », *Cahiers des études anciennes*, 47, 2010, p. 329-357.

24 L'enthousiasme attribué au peuple dans sa conquête de la liberté est inspiré par la description des débuts de la *libertas* romaine chez Salluste, cf. Alessandro La Penna, « Il significato di Sallustio nella storiografia e nel pensiero di Leonardo Bruni » in *Id., Sallustio e la rivoluzione romana*, Milano, 1968, Appendice I, p. 409 et suiv.

Sur le plan de la « politique intérieure », Bruni s'inscrit dans une thématique fondamentale de la pensée politique médiévale, la peur de la division, que la fameuse fresque des Lorenzetti a immortalisée sous les traits d'une effrayante allégorie. Les fonctions politiques de l'histoire rejoignent ainsi les effets politiques prêtés à l'art, et en particulier à la peinture²⁵. Dans les *Histoires*, la guerre est toujours là, la division sociale est une dimension essentielle de la vue d'ensemble que permet l'ample parcours – le *discursus* – du livre I. Au-delà de l'*enargeia* de son apparence menaçante, au-delà de la peur viscérale et profonde qu'elle peut susciter, la division est intégrée dans un schéma d'explication plus vaste de l'évolution des sociétés politiques : elle est une force destructrice qui mène à la ruine les États les plus puissants. Pourtant, un antidote existe mais il n'est pas imparable : il exige des efforts, des pratiques, des habitudes seuls capables de contrecarrer ses inévitables effets délétères. L'histoire n'est rien d'autre que l'observation de cette dynamique complexe. Bruni montre en effet que l'histoire florentine est la résultante de l'interaction entre les divisions politiques internes et la conflictualité politique italienne, à quoi il faut rajouter les rivalités familiales. L'ensemble de ces divisions sont représentées comme un risque constant d'écrasement de la liberté.

Bruni complexifie l'opposition traditionnelle entre guelfes et gibelins. Il réécrit complètement l'événement fondateur (selon les chroniqueurs) de la fameuse bipartition, le meurtre de Buondelmonte de Buondelmonti en 1216, et lui donne une signification différente de l'interprétation traditionnelle. Selon lui, il s'agit moins de la naissance des partis que de la propagation à l'ensemble du corps social d'une rivalité qui concerne avant tout deux familles nobles. Autrement dit, la polarisation partisane de la cité trouve son origine dans une conflictualité endogène à la noblesse qui se propage dans le peuple. Le fait de rechercher, et d'attribuer, une

25 Patrick Boucheron, *Conjurer la peur. Sienne, 1338 : Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil, 2013, p. 141 : « Puis vient *Divisio*, que l'on a déjà évoquée : une femme clivée dont la robe, aux couleurs blanche et noire de la commune de Sienne, est composée de deux bandes coupées dans la longueur, si bien que la contradiction qu'elle exprime (*Si et No*) ne peut trouver d'autre résolution que la mutilation qu'elle s'inflige. Les conséquences de cette division sociale sont inévitables : la guerre armée, dont l'allégorie casquée, brandissant une épée derrière son dos, porte le nom sur son noir bouclier – non pas le *bellum* du latin classique mais le néologisme âpre et rugueux *Guerra*. Elle est prête à frapper, retenant son geste peut-être comme la *Superbia* – le temps est à l'arrêt, suspendu. Elle n'est pas la guerre. Elle est la guerre qui vient ».

responsabilité sociale au conflit n'est pas un acte de faible importance, car les conséquences sont calamiteuses : « *Hinc odia civium irritata vehementius exarsere, ut non iam civili modestia, sed vulneribus et sanguine summe perdendi pereundique cupidine certaretur*²⁶ ».

Le peuple parvient à se libérer de l'oppression des nobles au moment de l'établissement des ordonnances de justice de 1293 (qui excluent des charges publiques un certain nombre de familles nobles, les magnats), ordonnances dont la philosophie est exposée par le discours de Giano della Bella (IV, 28-33)²⁷. L'ambition des nobles qui les mène à la rivalité et à la violence, la passivité du peuple qui le conduit à subir les conflits nobiliaires et à en être l'esclave, imposent une législation particulière visant à renforcer le peuple et à interdire aux nobles de participer au gouvernement. D'où une formulation quasi exclusivement juridique de la liberté :

Mihi quidem videtur libertas populi duabus rebus contineri : legibus scilicet atque iudiciis. Quotiens enim illa duo plus possunt in civitate quam singuli cives, libertas servatur ; quotiens autem reperiuntur quibus leges et iudicia contemnere liceat impune, actum esse quidem putandum est de libertate²⁸.

Cette formulation, forte et radicale en elle-même, présente également l'avantage de fournir un étalon de mesure aux citoyens. Fait original dans la tradition politique florentine, la domination de la noblesse est considérée comme une atteinte à la « liberté ». Or les sources de l'époque parlent plutôt de défense de la « justice ». Bruni modifie le lexique originel pour faire des Ordonnances de Justice un acte de *liberté*. En dernière analyse, le discours de Giano della Bella se résout moins par une proclamation d'égalité entre les hommes que par l'exaltation du droit pénal, seul capable

26 *Historiae* II, 109 : « Par la suite, les inimitiés des citoyens s'exaspérèrent et s'enflammèrent avec plus de force, de sorte que l'on ne combattait plus en adoptant une réserve civile, mais en infligeant des blessures sanglantes avec la volonté exacerbée de causer le malheur et la mort » (éd. J. Hankins, vol. 1, p. 220).

27 Alessandro La Penna a montré que le discours de Giano della Bella était inspiré par le discours prononcé par Caius Memmius dans le *Bellum Iurthinum* de Salluste, « Il significato di Sallustio », *op. cit.*, p. 418-421.

28 *Historiae*, IV, 28 : « Il me semble que la liberté du peuple consiste en deux choses : les lois et les jugements. À chaque fois en effet que ces deux éléments sont plus puissants dans la cité que les citoyens pris individuellement, la liberté est conservée ; mais à chaque fois que l'on en identifie certains qui ont la possibilité de mépriser impunément les lois et les jugements, il faut se dire que c'est la liberté que l'on méprise ainsi » (vol. 2, p. 362).

d'éviter les déséquilibres générateurs de violences entre la noblesse et le peuple : si le petit homme peut être lié par des cordes, il faut de puissantes chaînes pour lier un géant (« *si quis gigantem ac pusillum hominem ligare velit, non eodem, credo, vinculo uteretur, sed gigantem quidem non nisi catenis aut rudentibus, alterum vero chorda vel loro putaret compescendum* »)²⁹. Ces réformes du système judiciaire sont considérées par Brunni comme un tournant dans l'histoire de la cité puisqu'il affirme un peu plus loin : « *Ita, perculsa nobilitate, potestas et arbitrium rei publicae ad populum rediit*³⁰ ».

Par rapport au XIII^e siècle, donc, et ce jusqu'aux Ordonnances de Justice, où le conflit structurant avait été celui opposant guelfes et gibelins, les oppositions du siècle suivant concernent, pour Brunni, le peuple et la noblesse. Cet antagonisme social, que le dispositif judiciaire s'efforçait de neutraliser, continuait de se perpétuer sur le plan politique.

C'est à l'aune de cet antagonisme que Brunni dépeint l'éphémère tyrannie de Gautier de Brienne, Duc d'Athènes (1343). Sa tyrannie ne réside pas seulement dans le caractère autocratique de son pouvoir. Elle consiste plutôt dans le fait d'avoir joué avec ce qu'il y a de pire dans les tendances propres aux différents groupes sociaux : l'arrogance de la noblesse et la violence, l'indifférence politique et la versatilité de la plèbe. D'autre part, en apprenti sorcier des humeurs du corps politique, le tyran s'est condamné à périr sous les coups des vices mêmes sur lesquels il s'était appuyé, sans rien opposer à la dynamique perverse inexorablement à l'œuvre dans la société florentine.

Tout au long de son récit, Brunni met donc en scène, en plus des personnages réels, des acteurs impersonnels, désignés par une

29 *Historiae*, IV, 30 : « Si quelqu'un voulait ligoter un géant ou un homme de petite taille, il n'utiliserait pas les mêmes liens, me semble-t-il : pour tenir en respect le géant, il ne voudrait rien d'autre que des chaînes ou de lourds cordages, pour le second, une corde ou une lanière suffiraient », (vol. 2, p. 364). La métaphore du lien a évidemment trait, ne serait-ce que par l'étymologie, à la question de la loi. Malgré les propos dépréciatifs émis par Brunni en direction de la science juridique, sa formation en droit a profondément influencé sa *forma mentis*. Cf. Clémence Revest, « Leonardo Brunni et le concile de Pise », *Medioevo e Rinascimento*, 23/n.s. 20, 2009, p. 155-180. Plus largement, la pensée politique de Brunni s'inscrit dans l'histoire de la pensée juridique car elle accompagne et inspire les processus d'autonomisation et de consolidation des États territoriaux. Cf. Riccardo Fubini, « La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle *Historiae* di Leonardo Brunni », in Paolo Viti (dir.), *Leonardo Brunni, Cancelliere della Repubblica di Firenze. Convegno di studi*, Florence, 1987, Florence, 1990, p. 29-62.

30 *Historiae*, IV, 34 : « Ainsi, la noblesse ayant été abattue par ce coup, le pouvoir et l'autorité sur la cité revinrent au peuple » (vol. 2, p. 370).

terminologie extrêmement générique fondée sur la distinction entre « *nobilitas* » et « *populus* », qu'il nuance parfois, quand le récit l'exige, au moyen d'un lexique relativement varié, mais tout aussi vague : « *multitudo (urbana)* », « *(infima) plebs* » d'un côté, « *optimates* », « *praestantes viri* », « *primarii cives* », « *principes cives* » de l'autre. Ce choix lui permet de conférer une remarquable unité à l'ensemble du récit, du début à la fin : la liberté consiste en fin de compte dans trois réalités différentes, ou plutôt dans trois facettes d'une même réalité : l'indépendance de la cité, le respect des lois (la sauvegarde du droit) et la cohésion des familles dirigeantes, seule condition de leur domination pacifique sur le peuple. Dans le récit brunien, la liberté est mise en danger dès que l'une de ces trois conditions est remise en cause : un critère politico-militaire (l'indépendance), un critère juridique (le respect des lois) et un critère socio-politique (l'entente des grandes familles). La liberté « historique » de Bruni ne cadre guère avec la typologie différenciée des libertés modernes, libérales ou républicaines, elle pointe surtout en direction d'une exigence : celle de « penser » la liberté au-delà d'un pur cadre théorique en la « racontant » comme la dynamique d'un jeu de contraintes à trois termes dont on ne peut percevoir l'effectivité que dans la narration historique.

CONCLUSIONS

Les catégories de libéralisme et de républicanisme sont anachroniques et inopérantes pour caractériser la pensée de Bruni. Il est indéniable, en revanche, que ses écrits reflètent une histoire de la liberté résultant de dynamiques politiques et littéraires articulées entre elles. Je souligne, en guise de conclusion, quatre points fondamentaux :

1 – La liberté, chez Bruni, n'est pas à proprement parler la participation aux affaires publiques : elle est la condition de possibilité de la libre expression de l'excellence individuelle qui doit conduire à l'émergence d'une classe dirigeante dotée de toutes les qualités pour gouverner un organisme politique indépendant et cohérent.

2 – Machiavel est assez proche de Bruni lorsqu'il associe son analyse de la liberté romaine à sa capacité de puissance extérieure, d'extension de conquête. La différence majeure est que dans sa lecture de Tite-Live, Machiavel considère que c'est le conflit entre les humeurs divergentes de la cité qui produit la liberté. En ce qui concerne Florence, Machiavel condamne Bruni pour son attention excessive aux affaires extérieures mais lui emprunte une structuration narrative autour des divisions (à la différence près que pour Machiavel, Florence n'a jamais été dans son histoire une ville réellement libre).

3 – Pour Bruni, la liberté est une *forme* particulière de la cité, qu'il désigne, en latin, par le terme *forma* (qui renvoie au droit) et en grec, par le terme *schèma*, qu'il emprunte sans doute à Thucydide³¹. Elle est une configuration particulière de la cité caractérisée par un gouvernement collégial fondé sur le respect du droit mais exercé par un certain nombre de citoyens éminents.

4 – Les procédés d'écriture induisent une forme de visualisation de l'histoire à la fois florentino-centrée et fondée sur la disposition dynamique d'acteurs impersonnels au service d'une représentation d'ensemble de la liberté. En osant une métaphore, on pourrait dire, en paraphrasant Racine qui disait que Tacite était « le plus grand peintre de l'Antiquité », que Bruni se pensait comme un authentique peintre de la liberté.

Laurent BAGGIONI
Université Sorbonne Nouvelle /
Cerlim (EA 3979 LECEMO)

31 Dans le *Περὶ τῆς πολιτείας τῶν Φλωρεντινῶν*, Bruni affirme que la cite de Florence est un mélange d'aristocratie et de démocratie, en soulignant la force particulière acquise par les *optimates* (« ἀριστοί »). Cette configuration est désignée comme un *schèma* ("Ὅπως ἡρέμα διαλυθέντος τοῦ δήμου, εἰς τοῦτο τὸ σχῆμα ἐν ᾧ νῦν ἐστὶν ἡ πολιτεία κατέστη". Cf. Thucydide, « Tant que nous avons été à la tête du gouvernement, nous avons encore pris comme ligne de conduite de maintenir la ville sous la forme (*schèma*) qui avait favorisé sa grandeur et sa liberté et de sauvegarder sa situation », *Guerre du Péloponnèse*, VI, 8 (Discours d'Alcibiade aux Lacédémoniens).

LEONARDO BRUNI ET LA NAISSANCE DU RÉPUBLICANISME MODERNE

La marque la plus nette et originale de la culture morale et politique de l'humanisme civique est sans doute l'éminence qu'il confère à la vie active – la vie des citoyens concernés par les affaires de leurs pays et soucieux de l'intérêt commun –, par rapport à celle dite contemplative, valorisée comme la forme de vie la plus excellente dans la culture chrétienne du Moyen Âge (mais aussi chez Platon et Aristote). À côté du régime politique qui l'encadre – le régime républicain – ce nouveau paradigme surgit à ce moment non seulement comme le plus conforme à la volonté divine et même le plus digne des récompenses célestes¹ mais aussi comme le plus convenable aux intérêts terrestres de chacun, étant donné que l'activité citoyenne garantit l'indépendance du pays ainsi que la liberté de tous pour mener au mieux leurs propres affaires.

Cette conception et cette attitude des humanistes relative à la vie civique – liées aux grandes transformations économiques, sociales et politiques, ainsi qu'aux grandes innovations juridiques qui les précèdent – conservent évidemment un lien étroit avec le grand mouvement passionné de retour aux belles lettres et aux valeurs de l'Antiquité classique (« l'Italie entière – écrivait Burckhardt – est tombée amoureuse de l'Antiquité ») et tout particulièrement avec le nouvel attachement à l'œuvre de Cicéron et à sa rhétorique. On peut même dire que l'on comprendrait difficilement la signification de ce motif de la vie active sans percevoir les fortes résonnances cicéroniennes qu'il renvoie : l'affirmation

1 Cf. Coluccio Salutati, « Letter to Peregrino Zambecari », Kohl and Witt (ed.), *The Early Republic*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1978. Salutati cherche à persuader son ami Zambecari, tourmenté par une passion amoureuse et décidé à se retirer à un monastère, de la valeur devant Dieu d'une vie dédiée à sa famille, ses amis et à la cité. Voir les précieux commentaires de Helton Adverse, « A Matriz Italiana », Newton Bignotto (dir.), *Matrizes do Republicanismo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2013, p. 62-67. Voir également à ce sujet Id., *Origens do republicanismo Moderno*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, p. 80-81.

des motivations pratiques de la pulsion humaine vers la connaissance ; l'appel aux citoyens à l'action et à l'observation de leurs devoirs envers la patrie et envers leurs concitoyens (préceptes qui doivent précéder tous les autres) et bien d'autres topiques assimilées par l'humanisme. Aussi, pour comprendre la signification spécifique de cette culture civique, nous devons commencer par examiner l'héritage cicéronien qui en constitue le socle.

Commençons par l'affirmation de l'éminence de l'action par rapport à la contemplation et à la quête des connaissances – un thème qui récurrent de l'œuvre de Cicéron. Nous savons que celui-ci associe son appel à l'action et au souci de l'intérêt commun à une critique acerbe des philosophies qui prônent l'éloignement de la vie publique – la philosophie épicurienne en tête. Dès ses premiers ouvrages, comme le *De Republica* (un texte qui n'était pas connu de nos humanistes en son intégralité, mais dont l'esprit reste présent dans tout son œuvre), Cicéron invite ceux qui se laissent impressionner par ces discours des philosophes à écouter plutôt les grands héros de l'histoire romaine, ceux dont l'autorité et la gloire sont les plus hautes². Dans ce dialogue avec de jeunes interlocuteurs passionnés pour les spéculations de l'astronomie (motivées par une éclipse), Cicéron, par la voix de Laelius, appelle ceux-ci à revenir à terre et à s'occuper des questions plus graves, « des arts qui nous rendent plus utiles à la République, étant la plus noble fonction de la sagesse, la plus grande démonstration de notre vertu et le plus pressant de nos devoirs³ ». La vertu est dans l'action, non dans les discours de la philosophie⁴.

Le *De officiis* – le grand livre de morale prescriptive de Cicéron et, probablement, le manuel le plus fréquenté par les humanistes – est à son tour entièrement pénétré par la même intention d'établir la supériorité des devoirs relatifs aux intérêts publics et au patriotisme entre les jeunes Romains auxquels il s'adresse. Le motif central de l'ouvrage reste la préséance de la vertu active sur les vertus relatives à la connaissance, et l'éminence des *offices* relatifs au bien commun. À la fin du livre I, Cicéron ajoute aux questions traditionnelles des opuscules moraux des

2 Cicéron, *De Republica* I, I, 1, p. 15 (Cicero, *On the Republic [De Republica], On the Laws [De Legibus]*, translated by C. W. Keyes, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994).

3 *Ibid.* I, XVIII, 30, p. 55.

4 *Ibid.* II, I, 2, p. 15.

stoïciens une interrogation, difficilement assimilable aux principes de leur système, sur ce qu'il est le plus honnête de choisir parmi les choses honnêtes. Cette place supérieure, il la réserve, bien évidemment, aux *officia ex communitate*, les obligations morales dues à la société, à la communauté politique tout d'abord, à la communauté humaine ensuite. Cette prééminence tient à leur lien à la première des inclinations observables dans la nature humaine, sa tendance à la conservation de la vie en société, tendance manifestée de façon éclatante par la communion du langage, qui est le sol même d'une rationalité comprise comme dialogique. La valeur de la connaissance et de la contemplation se trouve ainsi subordonnée à celle relative au maintien des liens sociaux. Le savoir reste aveugle, « incomplet », dit-il, s'il ne vise pas une action, en méconnaissant la cible la plus primitive de toutes nos interrogations : le souci de la conservation de notre vie en société⁵.

Il importe d'observer que cette éminence des devoirs relatifs à la société, vient, d'une certaine façon, assouplir et corriger le rigorisme et l'inclination au formalisme de la moralité stoïcienne (l'agir par devoir consistant à viser à la vertu, en étant indifférent aux *skopoi*, aux cibles, des actions). Elle procure à cette honnêteté pure un lien inattendu avec l'utilité et avec la visée d'efficacité inhérente à toute action, dès lors qu'au delà de ses préceptes ordinaires, la morale obligera l'agent à se demander à chaque instant ce que la vie sociale requiert de lui relativement à l'intérêt commun. Cette communication de l'honnêteté avec l'utilité ainsi que la question hétérodoxe sur la chose la plus utile entre les choses utiles ouvrent à des topiques qui seront fondamentales pour la culture humaniste. Sans les efforts des hommes associés (*conspiratione hominum atque consensu*⁶) on ne saurait produire des choses grandes et salutaires pour cultiver notre vie. Cicéron en conclut que les hommes sont pour les hommes *maxime utiles* (quoique aussi, potentiellement, les plus nocifs),

5 Ces raisonnements démonstratifs sont suivis de nombreuses allégations : « Le sage le meilleur loti serait-il heureux dans la solitude ? », « Ne se sentirait-il pas coupé de la réalité ? Ne chercherait-il pas un compagnon d'études et de dialogue ? ». Ou encore : « qui se montrerait-il si épris de la connaissance qui n'abandonnerait pas ses investigations pour venir au secours de la patrie ou des parents en danger ? » (Cicéron, *De Officiis* I, 154, p. 172 – Cicero, *Dos Deveres [De Officiis]*, tradução de Carlos Humberto Gomes, Lisboa : Edições 70, s/d). Et l'on vient à conclure que la grandeur d'esprit elle-même, « séparée de la solidarité envers le restant des hommes, devient une espèce de monstrueuse sauvagerie » (*ibid.* I, 157, p. 73).

6 Cf. *ibid.* II, 16, p. 82-83.

ce qui l'amène à la recherche des moyens de parvenir à cette association et coopération au service de la vie commune : non l'austérité, mais au contraire la libéralité et la magnificence, qui créent des liens d'amitiés et de dévouement mutuel ; non l'humilité et la modestie, mais l'amour de la gloire, qui inspire admiration et confiance ; ou encore la recherche de la bonne réputation et du paraître, qui procurent à cet homme moral, attaché à l'intérêt commun, commandement et pouvoir – tels sont les enseignements du livre II du *De officiis*.

Tout cet héritage cicéronien – l'appel à l'action, l'éminence du souci de la société et du bien commun, la valorisation des richesses et de la gloire – sera décisif dans la constitution de l'univers social, politique et moral de l'humanisme. Néanmoins, cet héritage n'est pas reçu sans des transformations significatives. La *renascentia romanitatis* figurée par l'humanisme ne nous fait pas oublier la différence des temps et des contextes sociaux et politiques, et le grand écart qui sépare le moment cicéronien de celui de sa réception par les humanistes – par Bruni en particulier : il importe d'examiner attentivement les transformations qu'ont subies les topiques condensées dans les expressions de « vie active » et « vertu civique ». Nous nous limiterons ici à faire quelques observations sur cet écart, en commençant par l'examen du régime de gouvernement auquel se rapporte la vie active, dans le cas de Bruni et dans celui de Cicéron, étant donné que le régime politique est le fondement de l'identité d'une cité et le fondement de la vertu de ses citoyens.

Aristote nous avait averti que la vertu politique devait être toujours conforme au régime de gouvernement de la cité : ce n'est pas la même chose, rappelle-t-il, d'être un bon citoyen dans une démocratie, dans une aristocratie ou dans une monarchie. La vertu politique peut revêtir plusieurs figures, puisqu'il s'agit de rechercher le bien commun de la cité à partir de positions diverses et selon les différents types de constitution. De cette manière, pour répondre à la question du statut de la vertu politique posée par Cicéron dans le cas de Rome et de celle projetée paradigmatiquement sur les citoyens de Florence par Leonardo Bruni – qui est certainement la figure emblématique de l'expression des idéaux de l'humanisme civique –, il nous faut examiner la nature effective des régimes qu'ils considèrent, pour évaluer, en consonance avec leurs discours, la signification et la teneur spécifiques de l'engagement civique qu'ils assignent à leur concitoyens.

Nous savons que, selon Bruni, le noyau de l'héritage romain aux florentins – et qui est aussi le fondement de toutes les qualités de leur cité – est précisément son régime de gouvernement : Florence a hérité de Rome son identité républicaine. Et, comme Rome, elle est conçue comme une république au sens spécifique du terme, c'est-à-dire que son régime de gouvernement est un régime mixte. Néanmoins, c'est Aristote, (dans sa *Politique* – une œuvre traduite par Bruni), encore une fois, qui nous avertit que les régimes mixtes⁷ ne sont pas tous semblables ; ils peuvent pencher d'un côté ou de l'autre de leur composition : il y en a qui « penchent vers la démocratie » et qu'on a l'habitude, écrit-il, d'appeler constitutionnels et d'autres qui penchent vers l'oligarchie, et qui sont plutôt appelés, indûment ceux-là, aristocraties (« vu que l'éducation et la naissance illustre sont plutôt l'apanage des gens aisés⁸ »). Toutefois, ces derniers régimes pourraient, à plus juste titre, être nommés des aristocraties, pour autant, précise Aristote, qu'à l'association de la richesse et de la liberté (au nom de laquelle les pauvres revendiquent leur participation au gouvernement), on ajoute la vertu, qui est, à côté de la richesse et de la liberté, le troisième des titres qui peuvent être évoqués pour justifier l'hégémonie dans les constitutions politiques.

Cette distinction aristotélicienne des régimes constitutionnels nous permet sûrement d'identifier la République romaine comme un mixte aristocratique (ou, plus précisément, oligarchique). Cicéron lui-même la présente comme telle : il exprime sa peur de l'anarchie qui guette la liberté démocratique⁹ ; il attribue au Sénat le rôle principal dans le régime et réserve au peuple une participation plutôt passive, celle de consentir aux lois et de veiller à son application et sa conservation (en particulier grâce au tribunat de la plèbe). La République ne peut être conservée, dit-il, si l'on ne confère pas « un pouvoir suffisant aux magistrats, l'autorité au Conseil des citoyens éminents et la liberté au peuple¹⁰ » – liberté qui lui advient par son consentement aux lois justes et par son attention à l'application du *mos maiorum* et du droit.

7 Le régime constitutionnel, *politeia*, est défini génériquement par l'association dans le gouvernement des deux partis fondamentaux de la cité, le parti des riches et celui des pauvres, mélange d'oligarchie et de démocratie. Cf. Aristote, *Les Politiques*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, 2^e éd., Paris : GF-Flammarion, 1993, IV, 8, p. 303.

8 *Ibid.* IV, chap. 8, p. 304.

9 Cicéron, *De Republica* I, XXVI, 42-43, p. 67.

10 *Ibid.* II, XXXIII, 58, p. 169.

La République florentine, à son tour, peut certainement être classée – comme le fait Bruni – comme un régime mixte qui penche vers la démocratie, étant donné la participation considérable – surtout relativement au contexte italien – du corps des citoyens dans le système des magistratures, même si cette affirmation doit recevoir une série de réserves : caractère de plus en plus formel de cette participation ; nombre étroit des citoyens (2.000 ou 3.000, sur quelques 50.000 habitants) ; grande partie de la plèbe subordonnée (*sottoposta*) aux corporations, qui donnent l'accès à la citoyenneté, et exclusion du *popolo minuto*, les catégories des petits artisans et travailleurs, restées hors du système des corporations. Malgré tout cela, d'après la classification d'Aristote, au moins formellement, Florence peut être considérée – et elle s'y figure en fait, comme Bruni le confirme – comme un régime mixte populaire, donc un régime constitutionnel authentique. Bruni, dans la *Laudatio*¹¹, peut ainsi exalter ses caractéristiques démocratiques : une *Signoria* collégiale ; la multiplication des Conseils ; l'ampleur de l'organisation de la justice ; un grand Conseil dont les membres « décident sur les questions de la république, sanctionnent les décisions de la Justice, abolissent des lois, établissent les parités¹² ... » ; la rotation importante des fonctions (deux mois en général, même pour la *Signoria*) ; sans oublier « qu'il n'y a pas de ville où règne une si grande liberté et des telles conditions de parité entre les riches et les pauvres » – même la différenciation de peines garantit cette équité¹³.

Il convient de rappeler les origines communales des institutions de la ville : depuis les *Ordinamenti di Giustizia* de 1295 (qui excluent la noblesse de toutes les fonctions de pouvoir), Florence est gouvernée par la grande et moyenne bourgeoisie, inscrites dans les *Arti maggiore* et les *Arti minori*, qui partagent le pouvoir au sein d'une organisation politique désignée comme « Gouvernement des Arts ». Après la révolte

11 Leonardo Bruni, *Elogio da cidade de Florença* [*Laudatio Florentinae Urbis*], texto latino e tradução por Alexander de Carvalho, introdução, revisão e notas de Fabrina Magalhães Pinto, in *Morus – Utopia e Renascimento*, vol. 11, n. 2, 2016, p. 265-335. (D'autres traductions : Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni : studies in humanistic and political literature*, Chicago : Chicago University Press, 1968, p. 232-263. Paolo Viti, *Opere Letterarie e Politiche di Leonardo Bruni*, Torino : Unione tipografica/Editrice Torinese, 1996, p. 563-564. Leonardo Bruni, *Leonardo Bruni Aretino : Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*, Textes de la Renaissance 118, éd. et trad. Laurence Bernard-Pradelle, Paris : Honoré Champion, 2008, p. 205-301.)

12 Leonardo Bruni, *Laudatio*, § 81, p. 303.

13 *Ibid.*, § 88, p. 306.

de la plèbe, associée au *popolo minuto*, de 1378 (la révolte des *Ciompi*, par laquelle la ville arrive à une réforme inédite, et aussitôt supprimée, de la citoyenneté, ouverte à tous), on assiste à une oligarchisation croissante du régime, qui ouvre à partir de 1393 (une date assignée aussi par Machiavel)¹⁴ la période que les historiens nomment *Governo di Regimento*, régime qui après l'ascension des Médicis prendra de plus en plus la forme d'un Principat. Toutefois, étant donné que la structure du « gouvernement des Arts » est formellement conservée, il n'est pas étonnant que Bruni – un fonctionnaire de ce gouvernement qui en connaît bien les rouages – puisse en faire dans la *Laudatio* sa présentation la plus flatteuse, en célébrant l'ample participation des citoyens aux organes du pouvoir et en attribuant au gouvernement la *forma popularis* (qui n'est pas nécessairement la démocratie – forme toujours réputée corrompue), c'est-à-dire, celle d'un mixte incliné vers la démocratie.

Cette présentation du profil politique de la ville suscite cependant des réactions sévères de la part des commentateurs actuels de Bruni. Un des versants de la critique dénonce la *Laudatio* comme fantaisiste par rapport à la réalité historique : une présentation de la ville de Florence totalement éloignée de sa réalité effective, en ce qui concerne ses institutions, sa vie politique et son histoire. Il s'agirait, selon Hankins, d'une pièce rhétorique pleine « d'erreurs historiographiques grossières, de honteuses exagérations, de parures et de mensonges¹⁵ ». Un Bruni illusionniste et menteur, donc ; un lettré occupé à courtiser et flatter l'oligarchie qu'il sert en donnant une image harmonieuse de la ville, et en occultant ses dissensions intestines¹⁶ (une critique déjà suggérée par Machiavel dans le Proemium de ses *Histoires Florentines*). Cette lecture, suivie par Hankins et d'autres, est aussi celle de Jarrold Siegel, qui accuse la rhétorique de Bruni soit d'occultation de la nature oligarchique du régime (accentuée depuis la suppression des acquis de la révolte des *Ciompi*), soit de la nature impérialiste des visées de Florence sur les communes de la Toscane¹⁷.

14 Cf. Carlo Gabriel K. Pancera, *Maquiavel entre repúblicas*, Belo Horizonte : Editora UFMG, 2010, p. 39-51.

15 James Hankins (ed.), *Renaissance Civic humanism*. Reappraisals and Reflections, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, p. 161.

16 Cf. Fabrina Magalhães Pinto, « Introdução », in Leonardo Bruni, *op. cit.*, p. 246-247. Voir également : Newton Bignotto, *Origens do Republicanismo Moderno*, p. 144.

17 Cf. Jarrold E. Siegel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton : Princeton University Press, 1968.

L'autre versant de la critique part de ce caractère rhétorique de la *Laudatio* ou de l'*Oratio* (le discours funèbre dédié au général florentin Nanni degli Strozzi) pour souligner leurs objectifs immédiats ainsi que les amplifications qui tiennent aux lois du genre épideictique dans lequel ces deux textes s'inscrivent. Il s'agit, souligne-t-on, d'un discours exhortatif, destiné à promouvoir les sentiments patriotiques des concitoyens de Bruni par des représentations idéalisées de la cité et des institutions, un discours qui vise à renforcer les valeurs républicaines face à la menace de la tyrannie. D'ailleurs, Bruni lui-même, dans une lettre adressée bien plus tard à l'archevêque de Milan, se réfère à l'enthousiasme juvénile de ces textes et observe « qu'une chose est le genre historique, une autre celui de l'éloge. L'histoire, poursuit-il, doit effectivement suivre la vérité, mais le panégyrique exalte maintes choses au-dessus de la vérité¹⁸ ». Ce qui ne signifie pas qu'il ment : son panégyrique, ajoute-t-il, est approprié et « véridique¹⁹ ». De toutes les façons, on n'oublie pas que ces pièces entendent soutenir la légitimité de la cause de Florence dans les guerres contre Milan et à construire un discours justifiant l'expansion territoriale qu'elle entreprenait²⁰ ; elles le font au nom de l'héritage romain et de la liberté républicaine. Il est inutile ici de réciter le passage déconcertant, déjà cité par Laurent Baggioni, qui affirme que « toutes les guerres entreprises par le peuple florentin *justissima sint*²¹ ».

Il n'y a donc là que mensonge ou propagande. Claude Lefort, dans ses études percutantes sur l'humanisme civique, observe finement

18 Leonardo Bruni, "Letter to Francesco Pizolpasso, Archbishop of Milan (Ep. VIII.4)", James Hankins, « Rhetoric, History and Ideology : Civic Panegyrics of Leonardo Bruni », in Idem (ed.), *op. cit.*, p. 160-161. Cf. Helton Adverse, « A Matriz Italiana », Newton Bignotto (dir.), *Matrizes do Republicanismo*, p. 77-79.

19 Leonardo Bruni, *Laudatio*, § 49, p. 321 : « Quis usque adeo perversus atque iniquus est ut succensendum michi putet quod suis ac veris laudibus civitatem ornarim ? ».

20 La République florentine, comme Rome, ne s'impose pas aux autres communes par sa richesse ou par sa force, mais par la Justice et l'humanité. Voir *Laudatio*, § 44, p. 320 : « Neque enim prius certare destitit, quam se antistitem quandam Italie prestitit. Eamque amplitudinem atque gloriam adepta est non sedendo atque oscitando, nec rursus sceleribus accincta et fraudibus, sed magnitudine consilii, susceptione periculorum, fide, integritate, continentia maximeque tenuiorum causa patrocinioque suscepto. Neque enim divitiis solum prestare studuit, sed multo magis industria atque magnificentia ; nec potentia tantum superare pulchrum duxit, quantum iustitia atque humanitate. His illa artibus de principatu certavit, his auctoritatem gloriamque nacta est ».

21 *Laudatio*, § 32, p. 317 : « Ex quo etiam illud fit, ut omnia bella que a populo Florentino geruntur iustissima sint, nec possit hic populus in gerendis bellis iustitia carere, cum omnia bella pro suarum rerum vel defensione vel recuperatione gerat necesse est, que duo bellorum genera omnes leges omniaque iura permittunt ».

que Bruni figure le moment où émergent « les grands thèmes de la conception rationaliste et universaliste de la politique, les principes qui sont au fondement de la pensée démocratique moderne²² » : « la critique des valeurs aristocratiques, associée à celle de la tyrannie [...] ; l'égalité des citoyens devant la loi ; le partage du pouvoir entre ceux qu'y ont droit ; [...] la vertu cultivée dans l'exercice de la responsabilité publique ; la liberté de l'individu consubstantielle à celle de la cité²³ », etc. Ce discours, écrit-il, « apparaît déjà contradictoire, déchiré entre la revendication de [ces] vérités universalistes et la justification d'un état de fait²⁴ », à savoir de la grande oligarchisation du régime et de l'extension de l'impérialisme florentin dans la région. C'est un discours sur lequel le moins qu'on puisse dire – comme l'écrit Lefort, à un autre endroit – c'est qu'il est « profondément ambigu²⁵ », d'une ambiguïté qui serait propre à un nouveau genre de discours, représentatif de l'avènement de l'idéologie dans les sociétés modernes (« la naissance de l'idéologie », du nom de ce remarquable article de 1973)²⁶.

Cet univers de la critique nous invite ainsi à considérer soit ce que l'œuvre de Bruni occulte, soit les effets (apaisants) qu'elle vise à produire sur les esprits de ses concitoyens, dans un moment de grandes inquiétudes suscitées par la guerre. Dans les deux cas, l'attention est avant tout fixée sur les dispositifs et procédés rhétoriques des ouvrages : mais, aussi nécessaires que soient ces considérations, ne conviendrait-il pas d'examiner, au-delà des finalités et des expédients discursifs de l'œuvre, les thèses et arguments mêmes qu'elle mobilise avec tant d'efficacité face à son audience tant contemporaine que la postérieure ? Pour le dire autrement, si nous prenons en compte l'effet de ce discours à Florence et son importance à long terme sur la formation et la diffusion des

22 Claude Lefort, *Les formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 235.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 Voir « Machiavel et la *verità effettuale* », Id., *Écrire, à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 153 : « Il ne paraît pas exagéré de dire que l'humanisme civique, dont l'ouvrage fut décisif pour la formation et la diffusion des principes républicains dans l'Europe moderne – ou pour la résistance à l'absolutisme – cet humanisme, considéré en son temps, dans les circonstances singulières où il s'est exercé, a fourni le contrepoint d'une réaction antipopulaire. Ou disons mieux : son ouvrage apparaît comme éminemment ambigu ».

26 Cf. Sérgio Cardoso, « Sobre a Originalidade do Republicanismo Renascentista », in Id., *Maquiavelianas : lições de política republicana*, São Paulo : Editora 34, 2022, p. 97.

principes républicains dans l'Europe moderne, ne sommes-nous pas conduits à considérer la teneur de ce discours et à tenter de déchiffrer le secret de sa puissance idéologique ?

Ce qui est certain, c'est que, dans un contexte de fragilité manifeste des institutions et de crise de légitimité de leurs fondements et de leurs références traditionnelles (Florence, idéologiquement et imaginativement, balance alors encore entre la puissante *parte guelfa* et ses adversaires, accusés d'inclination gibeline), Bruni reprend la grande tradition de la pensée politique venue de l'Antiquité gréco-romaine et, fort de cet héritage, il fait face à l'extraordinaire défi de rendre la confiance et la motivation à ses concitoyens, en leur offrant un discours qui investit d'un nouveau sens leurs institutions politiques, institutions qui conservent encore la marque profonde de leurs origines communales médiévales, Florence étant un régime structuré sur le pouvoir des corporations d'office, le « gouvernement des Arts ». Ce qu'il nous faut donc souligner, c'est que par ses ouvrages – la *Laudatio* en tête –, Bruni entreprend une authentique refondation symbolique de la ville, moulée, cette fois, sur une matrice entièrement nouvelle et républicaine. Il réinterprète les fondements du régime dans un nouveau langage : il rapporte ces institutions à Rome, comme matrice et origine ; il réinterprète, ou recrée, son histoire, comme celle d'une indéfectible résistance aux tyrannies, preuve de cette filiation à la république romaine²⁷, et retrace tout un parcours de courage et de dévotion à la liberté, sous-jacent, sans que les florentins s'en rendent entièrement compte et sans qu'ils en comprennent le sens. Cette histoire, la ville va l'assumer aussitôt comme la sienne : les douze livres des *Histoires du Peuple Florentin* vont devenir sa mémoire²⁸.

Il nous faut donc bien admettre que Bruni fait beaucoup plus qu'apporter à son peuple des motivations pour soutenir la guerre et ses aspirations d'expansion territoriale. S'il idéalise la qualité des institutions, l'activité et la vertu de ses concitoyens, c'est pour leur offrir un étalon de mesure, un miroir critique, c'est sûr. Il associe à la description historique

27 Rappelons les grands épisodes de cette histoire : la guerre contre le tyran de Vérone, Martino della Scala ; l'expulsion du Duc d'Athènes, au moment où l'on s'aperçoit de son aspiration à la tyrannie ; la guerre appelée « des huit saints », contre le pape Grégoire V ; la résistance à l'impérialisme milanais.

28 Cf. Leonardo Bruni, *History of the Florentine People*, three volumes edited and translated by James Hankins, Cambridge, Harvard University Press, 2001, 2004, 2007.

une dimension prescriptive, comme l'ont bien remarqué Helton Adverse²⁹ et Laurent Baggioni dans leurs études. Mais posons-nous la question de savoir si ces ouvrages rhétoriques ne réalisent pas une opération encore plus radicale : Bruni offre à sa ville un objet politique idéal, construit sur la grande tradition républicaine de la philosophie, en l'invitant à y reconnaître son identité, à se représenter elle-même à travers ce nouveau vocabulaire politique et à se reconnaître dans ce miroir qu'il lui offre : « Reconnaissez-vous, florentins, reconnaissez votre souche et votre lignage. Considérez qu'entre toute gent, vous êtes les plus illustres », exhorte-t-il dans la *Laudatio*³⁰. Il confère à la ville une nouvelle identité ; il lui désigne ses ancêtres ; il lui offre un nouveau baptême.

C'est cet objet idéal et ce vocabulaire que nous verrons ensuite se détacher du contexte et des circonstances de sa naissance pour se projeter dans la postérité, inaugurant la tradition moderne du républicanisme. Insistons sur la modernité du « républicanisme » de Bruni. Car si Bruni puise ses motifs et son vocabulaire dans les œuvres de Cicéron et d'Aristote, cette appropriation cache des différences sensibles. La première et la plus importante est que Bruni fait silence sur les fondations métaphysiques qu'ils supposent, pour ne pointer que la forme de l'association politique et l'histoire. Il n'allègue, ainsi que cela a déjà été remarqué, aucun élément transcendant (la Justice, le Droit, la révélation divine) ni aucune représentation théologique, métaphysique ou même morale. Ce qui l'intéresse, ce sont les institutions, c'est le régime politique. Le fondement de son républicanisme est l'ordre constitutionnel consubstantiel à la liberté, le régime mixte penchant vers la démocratie. Sans nier la religion (bien au contraire), sans polémiquer sur les fondements du droit, Bruni omet la référence à Dieu, ainsi qu'aux structures universelles que sont l'Église et l'Empire en tant que médiatrices des lois divines. Il laisse de côté les présupposés métaphysiques des auteurs qui l'inspirent : sa référence fondamentale est toujours le peuple florentin, idéalement identifié par son histoire et par son héritage constitutionnel républicain : « étant égalitaire dans tous les sens, nous l'appelons constitution populaire³¹ ».

29 Cf. Helton Adverse, « A matriz Italiana », Newton Bignotto, *op. cit.*, 2013, p. 74.

30 Leonardo Bruni, *Laudatio*, § 30, p. 281.

31 Idem, « Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis », in Idem, *Opere letterarie e politiche*, a cura di Paolo Viti, Turin, UTET, 1996, p. 716.

C'est cette concentration sur l'élément constitutionnel qui radicalise le républicanisme de Bruni. Il ne s'agit plus, comme l'observe Newton Bignotto, « de la défense timide et prudente du droit de légiférer dans les matières qui concernent l'organisation interne des villes³² ». L'essentiel n'est pas non plus l'affirmation du droit à l'autogouvernement ou de la revendication d'une *universitas superiorem non recognoscens* ; c'est n'est pas plus l'égalité juridique de tous devant la loi : c'est quelque chose de beaucoup plus radical, à savoir l'idéal de « faire corps » par la participation égalitaire de tous dans les magistratures publiques, qui produit l'énergie vertueuse des citoyens, la liberté et la gloire de la ville. Bruni souligne dans un passage bien connu de l'*Oratio* que « le mérite spécifique des républiques, c'est que l'espérance de monter à l'échelle des honneurs publics et d'y arriver par ses propres efforts est égal pour tous³³ ». L'essentiel est pour lui l'égalité, l'accès potentiellement égal pour tous, même aux fonctions le plus hautes, aux organes de la production des lois et de l'administration de la ville. Citons tout ce passage :

La constitution de laquelle nous nous servons pour le gouvernement de la république est désignée par la liberté et l'égalité de tous les citoyens. Et une fois qu'elle est égalitaire sous tous les aspects, elle est nommée constitution populaire. Nous ne tremblons pas sous le gouvernement d'un seul. Notre liberté est égale pour tous, limitée seulement par les lois, libérée de la peur des hommes. L'espoir d'atteindre une fonction et de s'élever, c'est le même pour tous, pourvu que la personne s'efforce, ait du talent et un mode de vie salubre et sérieux³⁴.

Bruni dans sa *Laudatio* insiste sur le fait que cette égalité politique avance sur les registres juridique, social et culturel de sa cité. Un passage des paragraphes 88 et 89, à la fin de l'ouvrage, le signale et, d'une certaine manière, résume l'esprit de ce républicanisme (moderne) de Bruni :

Il n'y a pas [Bruni parle de Florence] de lieu dans la terre où les lois soient plus égalitaires envers tous. En aucun endroit la liberté est si grande, ni supérieures les conditions de parité entre les riches et les pauvres [...]. Quand les puissants, certains de leurs richesses, nuisent aux plus faibles, la République prend à son compte la cause des démunis, en prenant sous sa protection leurs biens et leur intégrité, en attribuant des peines [plus lourdes] aux agresseurs

32 Newton Bignotto, *Origens do Republicanismo Moderno*, p. 129.

33 Leonardo Bruni, « *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis* », p. 718.

34 *Ibid.*

puissants, parce qu'il est de bon aloi de considérer qu'à des conditions inégales conviennent des peines inégales et que ceux qui sont les plus nécessiteux plus reçoivent plus. C'est ce que recommandent la prudence et la justice³⁵.

Et il poursuit :

Pour toutes ces raisons, malgré la diversité des classes, nous avons un état d'équilibre : les riches sont défendus par leurs richesses, les plus pauvres, la République les défend, et les uns et les autres ont peur de la punition [des lois]³⁶.

Il est vraiment étonnant de voir venir du fond du XV^e siècle cette formulation de nos idéaux républicains, et même de nos « social-démocraties ».

Pour revenir à notre propos, comment comprendre le statut de la vie active et de la vertu civique exaltées dans cette construction idéale de la république brunienne ? Nous devons considérer, ainsi que nous l'avons rappelé, que, si la participation et la vertu politique (l'excellence de la participation citoyenne) doivent être pensées relativement au régime spécifique dans lequel elles s'exercent, il faut prendre en compte ce que la république ici célébrée requiert de son citoyen. Or, la marque fondamentale du régime mixte que Bruni attribue à Florence, nous l'avons vu, est l'universalité démocratique de l'accès aux magistratures du gouvernement et la méritocratie aristocratique (alimentée par la compétition et l'émulation) dans l'attribution des fonctions publiques. La vertu du *cives* (la vertu civique) se définit donc par l'excellence de sa participation active à tout ce que se rapporte à l'exercice du pouvoir. Il faut toutefois préciser que cette vertu est, en tout premier lieu, une vertu de la cité, comme la *Laudatio* le souligne fortement. Plus que les hommes, c'est la cité qui est vertueuse, étant donné que son régime politique est la cause première de la vertu des citoyens : la vertu inhérente au régime républicain de leur ville est le moteur de leur propre vertu. À ceux qui l'accusent de vanité et de servir des intérêts privés, Bruni répond qu'il faut « qu'ils se souviennent que je ne parle pas de la vertu de citoyens particuliers, mais de celle de la République³⁷ ». Les citoyens sont ici comme des éléments d'une structure de gouvernement qui leur impose des qualifications et des valeurs qui appartiennent en

35 Leonardo Bruni, *Laudatio*, § 88, p. 306.

36 *Ibid.*, § 89, p. 306.

37 *Ibid.*, § 50, p. 289-290.

propre à la ville : le sens de l'égalité, la justice, le sens de la liberté, la fierté de leur citoyenneté et de leur ville. C'est cette conviction qui permet à Bruni de dire qu'« aucune ville n'est comparable à la ville de Florence en exploits et en vertu³⁸ ». Si les florentins sont vertueux (même s'il faut admettre des exceptions, comme d'ailleurs aussi à Rome³⁹), c'est parce que leur constitution les fait tels. L'observation de Machiavel dans les *Discorsi* pourrait donc bien être déjà attribuée à Bruni : « les bons exemples [des vertus] naissent de la bonne éducation ; la bonne éducation, des bonnes lois » (même s'il est vrai que Bruni ne signerait pas la suite : « les bonnes lois, à leur tour, sont produites par ces agitations que la plupart condamnent si inconsidérément »)⁴⁰. La république, finalement, engendre la vertu ; elle la suscite ou l'induit par l'ouverture à tous de toutes les fonctions publiques, par la célérité de la rotation des magistratures et par la compétition déclenchée par l'élection des plus méritants.

Il faut souligner que cette vertu civique prônée par l'humanisme de Bruni n'a aucun lien essentiel avec la morale. Son sujet premier est le citoyen, ce n'est pas l'homme moral, comme chez Cicéron, qui s'adresse aux citoyens pour leur rappeler leur condition essentielle d'être grégaires, voués à la vie en communauté, et les *offices* qui en découlent envers la communauté familiale, politique et humaine. Ce qui est en cause chez Cicéron c'est le devoir des citoyens relativement à ces liens communautaires : la défense et la conservation de leur République, le respect nécessaire au droit (naturel) qui soutient leur vie civile et civilisée, toujours menacée par la barbarie, externe aussi bien qu'interne à la cité – la barbarie de la tyrannie et du despotisme. Ce qui est en cause chez Cicéron ce n'est pas la vertu du citoyen définie par sa participation à l'exercice du pouvoir. C'est la vertu de l'homme moral (*vir bonus*) en tant que tel, indépendamment du régime politique, même si la république est le régime où il se réalise pleinement. Son appel à la participation et à la vertu concorde entièrement avec son concept de république, dont le fondement est le consentement commun au droit, naturel et divin, et l'intérêt commun à la conservation de cette

38 *Ibid.*, § 52, p. 290.

39 *Ibid.*, § 51-52, p. 290.

40 Machiavel, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, livre I, 4, p. 82 (Niccolò Machiavelli, *Tutte le Opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni Editore, 1971).

communauté réglée par le droit⁴¹. Les devoirs du citoyen se définissent ainsi avant tout par rapport à la conservation de ces liens juridiques et le salut de la République, non par la participation politique de celui-ci aux responsabilités du gouvernement. On peut même dire que la vertu se réfère avant tout, pour Cicéron, à la citoyenneté militaire, qui, quant à elle, concerne effectivement tous les citoyens. En fait, Cicéron envisage un régime qui n'offre à la masse des citoyens – ceux qui intègrent les *Centuria* et participent aux *Comitia centuriata* – aucune possibilité réelle d'accès aux magistratures, même les plus basses, ni même ne reconnaît à la masse des citoyens une influence effective dans la formulation ou la sanction des lois. C'est donc en adéquation avec cette réalité que le patriotisme cicéronien et son appel au service de la république exige fondamentalement la défense des institutions et du droit, en proie à la corruption et au despotisme. Il faut que les citoyens se mirent dans les héros du passé, dans ceux qui ont porté secours à la république en péril, un Gaius Duellius, un Lucius Metellus, les deux Scipions, un Marcus Caton, dont l'héroïsme et les sacrifices ont été mis au service de la République menacée : « Si grande est la nécessité de la vertu et de l'amour pour la défense de la conservation commune, que sa force a surmonté tous les scintillements du plaisir et de l'oisiveté⁴² » chez ces grands personnages. C'est leur force et leur rigueur morales qui figurent la vertu héroïque qu'il les invite à imiter.

L'éloignement de Bruni de cette vertu politico-morale (de penchant nettement aristocratique) constitue la marque de naissance du républicanisme moderne⁴³. Son aspiration à rapporter à la forme du gouvernement mixte (démocratique) le moment de l'avènement de la politique moderne. Si Machiavel critique cet humanisme civique, qui enthousiasmait les jeunes républicains anti-médicéens après la chute de la république, il faut tout de même observer que, sans ce tournant anti-moralisant venu de l'humanisme, le moment machiavélien n'aurait pas été possible. C'est Bruni qui, en réalité, initie ce mouvement décisif. Pétrarque, Salutati et d'autres, nonobstant leur valorisation (toujours

41 Nous rappelons la fameuse définition du peuple républicain : « *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* » (Cicéron, *De republica* I, XXV, p. 64).

42 Idem, *ibid.* I, I, p. 15.

43 Ce moment est également, selon Claude Lefort, celui de l'avènement du politique en tant que tel, comme un domaine affranchi des représentations théologiques et des postulats téléologiques des Anciens (voir Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, p. 236).

indécise) de la vie active, ne renoncent pas à l'horizon moral cicéronien de la vie politique ; ils n'envisagent pas, comme Bruni, une vertu spécifiquement citoyenne et civique.

Il est certainement possible de voir une forme d'idéalisme abstrait, voire naïf, dans l'universalisme égalitaire du républicanisme de Bruni. En revanche, nous ne pouvons pas laisser de côté l'idéalité de son artefact historico-politique républicain en tant que condition de l'émancipation de la théologie et de la métaphysique, qui se poursuivra dans les représentations politiques modernes. Le plus important reste peut-être que, si ce républicanisme est idéalisé, il n'est nullement moralisant. Son idéalisme n'entraîne pas la supposition irréaliste que l'existence et la conservation de la république dépendraient de la vertu morale des citoyens. Ici, nous l'avons vu, la république ne suppose pas les hommes vertueux : elle veut les produire. Les régimes républicains prétendent, et prétendront toujours, engendrer la vertu civique, sociale et morale de leurs citoyens.

De la méprise relative au caractère politico-idéal de cette république vient le malaise souvent suscité par le républicanisme dans la pensée politique moderne. Une méfiance que Norberto Bobbio exprime directement dans un intéressant dialogue avec Maurizio Viroli : « Où peut-on rencontrer un État qui se soutienne par la vertu de ses citoyens ? [...] La raison d'être des États – républicains inclus – est de freiner les citoyens vicieux, qui sont la majorité. Aucun État réel ne se soutient par la vertu des citoyens⁴⁴ ». Il nous faut admettre qu'il a entièrement raison. Aucun État ne pourrait se fonder sur la supposition d'une nature vertueuse des hommes. Mais ce que Bobbio semble avoir du mal à comprendre, c'est que ces républiques idéalisées qui nous viennent de l'humanisme civique (la Rome républicaine, la Florence de Bruni), sont destinés à susciter des régimes dans lesquels la pratique des relations politiques d'égalité peuvent produire la liberté et l'épanouissement des vertus civiques, qui se réalisent, selon Bruni, grâce à l'adhésion active des citoyens au régime constitutionnel démocratique, où l'égalité politique – le gouvernement, à tour de rôle, de tous – se fait le garant de la liberté de chacun et la condition de leur puissance de sujets actifs.

Malgré les avertissements de plusieurs commentateurs, l'image qui s'est imposée de ce républicanisme hérité de l'humanisme civique, en

44 Norberto Bobbio e Maurizio Viroli, *Diálogo em torno da República*, Rio de Janeiro : Editora Campus, 2002, p. 15.

particulier après la classification des régimes politiques de Montesquieu, est bien celle, attestée par Bobbio, d'un régime idéal, moralement exigeant, fortement aristocratique, en fonction des qualités morales requises pour la participation au gouvernement : l'abnégation, le sacrifice des intérêts et sentiments personnels, à l'exemple des Brutus, des Horaces et des grands paradigmes du patriotisme romain. La république serait donc le régime de l'hypertrophie de la dimension publique de la vie sociale au détriment de l'autonomie et de la réalisation personnelles des individus. Un régime, en somme, idéalisé et antagoniste avec la nature désirante des hommes, rappelée par Machiavel. Cette image, comprise du point de vue de l'individualisme libéral, conviendrait peut-être au patriotisme romain : mais, elle se révèle tout à fait inadéquate au républicanisme civique tel que nous l'avons défini à partir de l'œuvre de Bruni. Chez lui, nous ne trouvons aucun indice de l'abnégation et du sacrifice pour la cause du commun ; c'est au contraire l'adhésion à la cité, l'ambition et la compétition dirigées vers les honneurs publics qui sont mis en valeur.

Et, pourtant, ce sont aux Fabius, aux Regulus, aux Scipions et aux Catons⁴⁵ que Bruni invite ses concitoyens à imiter. À lire l'œuvre de Bruni on ne peut pas, comme Claude Lefort, s'empêcher de penser au Marx du 18 Brumaire et d'avoir le sentiment de saisir le moment même du surgissement des fantômes romains qui, en plusieurs épisodes de l'histoire politique moderne, viennent hanter l'accouchement du nouveau et l'obscurcir. Il est ainsi nécessaire de voir, au-delà des habits et du langage romains, sous la rhétorique empruntée à Cicéron, un univers dans lequel toute référence à des repères religieux, métaphysiques et moraux a été écartée de la vertu civique et dans lequel une histoire et un régime idéalisés occupent leurs places. C'est en fonction de cette idéalité que l'œuvre de Bruni, tourné vers le passé, se projette, presque à son insu, au-delà du présent bourgeois de sa ville vers le futur de nos représentations politiques. C'est elle qui ouvre la pensée politique à des valeurs et idéaux pleinement assumés par notre modernité : la liberté associée à l'égalité et à la participation populaire dans l'exercice du pouvoir ; l'exigence d'une extension maximale de la citoyenneté ; la critique des valeurs aristocratiques (fondée sur la noblesse de sang et d'argent) ; la laïcité ; une nouvelle compréhension du patriotisme. D'autres convictions

45 Cf. Leonardo Bruni, *Laudatio*, § 31 et 35, p. 281 et 284.

témoignées par Bruni ont certainement trouvé plus de résistance : que la liberté de l'individu est consubstantielle à celle de la cité et que la liberté républicaine est le destin de l'humanité.

Sérgio CARDOSO
Université de São Paulo (USP)

« CAPITULER » AVEC SON ROI POUR DÉFENDRE SA « SEURETÉ »

Les protestants français et leur souverain
à l'épreuve des guerres civiles (années 1560-1570)

Comme point de départ à cette réflexion, je vous propose de nous arrêter sur la notion de « seureté » en tant que principe organisationnel du positionnement politique des protestants français tout au long du xvi^e siècle. Il s'agissait pour l'essentiel d'assurer un espace de pratique religieuse sécurisée à l'intérieur du royaume. Le parti protestant s'est défini lui-même, dès les années 1560, comme « L'Union des Églises », c'est-à-dire la confédération d'intérêts particuliers cimentés par une pratique religieuse commune. Les travaux sur le milieu réformé ont souligné combien un des enjeux immédiats des guerres de Religion fut de créer une aire de pratique religieuse relativement sûre¹. Pour les protestants du Midi, Montauban ou Nîmes ont été des « villes-clefs » qui servirent à la fois de lieux d'où la réforme pouvait se propager et de lieux de refuge dès que les premières violences chassèrent certains réformés de chez eux. À la tête de réseaux de places, ces villes ont défini des aires de sécurité confessionnelle. On peut parler alors d'un espace confessionnel à conquérir ou à protéger pour désigner ce territoire de la guerre. Autour de véritables frontières intérieures se sont constitués des îlots de relative sécurité dévotionnelle. La sûreté, c'était d'abord s'assurer un espace de vie sécurisé.

Les guerres de Religion, comme forme de guerre civile, ont alors conduit à une polarisation confessionnelle des territoires. Les protestants furent surtout présents dans le Midi et dans l'Ouest, localement majoritaires, et donnant une coloration confessionnelle à certaines régions du royaume. Cette partition fut profonde puisque la géopolitique de 1560 se

1 Janine Garrisson, *Protestants du Midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980, p. 107. Konrad Repgen, « What is a *Religious War* », dans E.I. Kouri, Tom Scott (ed.), *Politics and Society in Reformation Europe*, Londres, Macmillan, 1987, p. 323.

retrouve quasiment à l'identique en 1600. Cependant cette polarisation territoriale derrière un parti et un refuge religieux ne fut pas poussée à son terme dans le royaume de France car le royaume n'a pas éclaté, ne s'est pas émietté en multiples micro-territoires mono-confessionnels. La raison principale en est les politiques de pacification menée par les souverains qui interrompirent systématiquement ces conflits au profit d'une réconciliation certes précaire, mais exigée du roi. Ces pacifications imposèrent systématiquement la coexistence et le retour des exilés dans leurs maisons. À la tentation de territoires mono-confessionnels, le roi préféra toujours réintroduire la mixité. Mais à chaque conflit, à chaque retour du danger militaire, le réflexe majoritaire était de se purger de ses adversaires et d'unifier son espace public autour d'une seule confession. Dès lors, la question de la sûreté revenait à chaque conflit parce que la paix souhaitée par le roi remettait les adversaires dans un même lieu de vie.

En ordonnant une paix de coexistence, en donnant des droits aux uns et aux autres – plutôt limités chez les protestants – le prince ne cessa d'arbitrer et de dire le droit. En étant incapable d'éviter les flambées de violence et les prises d'armes, en étant lui-même acteur du non-respect de sa propre loi dans certains massacres, il manifesta également la limite de cet arbitrage, ce qui introduisit doute et inquiétude chez ses sujets protestants. Ils exigèrent de se prémunir contre cette faiblesse et c'est là qu'entre en jeu la question de la négociation avec le prince².

PAIX DE RELIGION ET COEXISTENCE : LA PRATIQUE POLITIQUE DE LA NÉGOCIATION

L'ESPOIR PROTESTANT D'UN ROI BIEN CONSEILLÉ (1560-1562)

Au tournant des années 1560, surgit chez les protestants français l'immense espoir de voir triompher leur cause. La mort accidentelle d'Henri II en 1559, au moment où il durcissait la répression antiprotestante, apparaît comme un signe de la providence divine. La conservation d'une ligne dure par son fils François II conseillé par les Guise fut considérée par certains nobles comme un contresens au mouvement

2 Voir en annexe la chronologie des textes considérés comme relevant du courant monarchomaque.

d'ouverture confessionnelle qu'allait connaître le royaume et justifia une première conjuration en 1560 (Conjuration d'Amboise). La mort précoce de François II, l'arrivée sur le trône d'un roi mineur, la régence de Catherine de Médicis et sa politique d'apaisement ne firent que confirmer les chefs réformés de l'imminence de leur triomphe : la réforme du royaume.

La nouvelle orientation de la régente et de son ministre Michel de L'Hospital se traduit par la convocation de l'assemblée de Fontainebleau en août 1560, assemblée des notables chargée de proposer au roi des solutions pour sortir le royaume de son ornière³. C'est à cette occasion que Gaspard de Coligny, membre du conseil, personnage influent et calviniste affirmé, remit au roi une requête des réformés de Normandie demandant l'octroi de temples et de lieux de culte, ainsi que la liberté de conscience. Les revendications protestantes furent portées en cour, ce qui généra dans les mois suivants en regain de revendications similaires de l'ensemble des provinces françaises. Les protestants se mirent à se compter, sortirent de leur clandestinité et c'est de cet effort de quantification que naquit ce résultat mythique mais constamment rappelé des 2.150 Églises réformées dressées en France au début des années 1560⁴. L'assemblée de Fontainebleau conclut sur deux engagements : la convocation d'un concile pour réformer l'Église et la convocation des États Généraux pour résoudre les problèmes du royaume⁵. Entre temps, la répression fut sursise et si le calvinisme ne fut pas encore toléré, du moins n'était-il plus poursuivi. Lors de la rédaction des cahiers de doléances des États Généraux convoqués pour le mois de décembre 1560, ces mêmes protestants réussirent bien souvent à inscrire leur demande de temple dans les registres présentés aux États puis au roi⁶. De ce climat que les réformés considéraient comme propice découla l'édit du 19 avril 1561 qui interdisait toute perquisition aux domiciles pour raison religieuse et toute agression verbale comme huguenots ou papistes⁷. Pour les protestants, ces lettres patentes furent

3 Nicolas Le Roux, *Les guerres de Religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, p. 43 ; Arlette Jouanna et alii, *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, Seuil, 1999, p. 70.

4 Janine Garrisson, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 64 ; Philip Benedict, Nicolas Fornerod, « Les 2150 "églises" réformées de France de 1561-1562 », *Revue historique*, 2009/3, n° 651, p. 535.

5 Louis Paris, *Négociations, lettres et pièces diverses relatives au règne de François II*, Paris, 1841, p. 486-489.

6 Philip Benedict, Nicolas Fornerod, art. cité, p. 538.

7 Arlette Jouanna et alii, *Histoire et dictionnaire...*, op. cit., p. 88 ; Nicola-Mary Sutherland, *The Huguenot Struggle for Recognition*, Yale, Yale University Press, 1980, p. 124-125.

assimilées à une autorisation de tenir des cultes, le tout dans un climat de modération et de calme⁸. Dernier acte, l'Édit de janvier 1562 confirmait cet arsenal législatif : les protestants obtinrent le droit de posséder un lieu de culte dans les faubourgs de la plupart des villes ainsi que chez les seigneurs haut-justiciers⁹.

Pour notre sujet, cet enchaînement fut perçu par les protestants comme une suite évènementielle idéale placée sous le signe de la providence. C'est même une séquence fondatrice dans la pensée que l'on qualifia ensuite de « monarchomaque ». Henri II, roi tyran, sorti du jeu politique et remplacé par des souverains plus faibles devant faire appel aux corps constitués pour gouverner : assemblée de notables et États Généraux. Alors que ces derniers n'avaient pas été convoqués depuis 1484, alors que les règnes de François I^{er} et d'Henri II avaient été placés sous le sceau de l'autorité personnelle du prince, le recours aux États pour sortir de la crise et la concession de l'Édit de Janvier comme aboutissement du processus symbolisaient la réussite d'une monarchie modérée, celle d'un roi gouvernant dans son conseil.

NÉGOCIER LA PAIX OU REMETTRE EN CAUSE L'ARBITRAGE ROYAL

L'histoire des guerres de Religion en France est aussi une histoire des édits de paix, chaque conflit s'achevant par une paix spécifique redéfinissant les modalités de coexistence entre catholiques et protestants, le dernier édit étant le fameux édit de Nantes. La question des paix de Religion a fait l'objet d'un approfondissement important dans l'historiographie des vingt dernières années et il n'est pas lieu ici d'y revenir¹⁰. En revanche, ces paix de Religion furent le fruit de négociations entre les hommes du roi et les représentants du parti protestant – gentilshommes réformés ou députés des principales villes du parti. Ces négociations furent concomitantes avec les conflits : on se battait dans le royaume autant qu'on discutait. Mais ces négociations étaient de fait un dialogue politique entre le roi et ses sujets. Le principe en était la pratique ancienne de la remontrance, celle

8 Guillaume Baum, Édouard Cunitz, (éd.), *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées au royaume de France*, Paris, 1885, t. 1, p. 506 et suivantes.

9 Édit de Saint-Germain, 17 janvier 1562. Édition électronique par l'École Nationale des Chartes dirigée par Bernard Barbiche : http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_01.

10 Olivier Christin, *La paix de Religion. L'autonomisation de la raison politique au xvi^e siècle*, Paris, Seuil, 1997 ; Jérémie Foa, *Le tombeau de la paix. Une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Limoges, PULIM, 2015.

qui voulait que le roi accepte de ses sujets des avis sur l'état du royaume pour en tirer les réformes en conséquence. Mais jusque-là, cette économie de la remontrance était portée par les institutions traditionnelles dotées d'une identité politique justifiant cette prise de parole critique : les États Généraux et les cahiers de doléance, les parlements et le droit de remontrance, les municipalités et le dialogue du roi avec sa « bonne ville ». Or dans les paix de Religion, les protestants n'existaient pas en tant que corps, ils étaient dans une situation insurrectionnelle. C'est leur relative réussite militaire qui imposa au roi de les considérer comme des interlocuteurs, en imitant une négociation militaire avec les puissances voisines alors qu'il s'agissait bien de discussions avec ses propres sujets. La négociation de la paix de Religion, fruit d'un pragmatisme diplomatique, était déjà une altération aux pratiques traditionnelles liées à l'autorité souveraine.

À titre d'exemple, pour la paix de Saint-Germain (1570), le processus fut lancé en novembre 1569 et se prolongea jusqu'au mois d'août de l'année suivante¹¹. Voilà quelle fut la séquence diplomatique :

- Le roi chargea Armand de Gontaut-Biron d'entrer en pourparlers avec les protestants de Saint-Jean-d'Angély alors assiégée.
- Parallèlement, à La Rochelle Jeanne d'Albret pour les protestants s'abouchait avec Michel de Castelnau et Jean de Losses¹².
- Envoi de François de La Personne à la cour, où il arriva à la fin du mois de novembre 1569 pour informer le roi de la volonté des princes de faire la paix.
- Le 24 novembre 1569, La Personne prenait la parole devant le roi et exprimait les conditions de paix souhaitées par les chefs huguenots qui l'avaient mandaté. Aucune décision ne fut alors prise.
- Les députés protestants revinrent à la cour alors à Angers pour une audience devant le roi le 4 février 1570, mais comme les discussions achoppaient sur le droit de culte, ils repartirent avec

11 Trois études reviennent longuement sur cette négociation : Hugues Daussy, *Le parti huguenot. Chronique d'une désillusion (1557-1572)*, Genève, Droz, 2015 ; Jules Delaborde, *Gaspard de Coligny, amiral de France*, Paris, Fischbacher, 1882, t. 3 ; Hector de La Ferrière, « La troisième guerre civile et la paix de Saint-Germain, 1568-1570 », *Revue des questions historiques*, t. 41, 1887, p. 69-128. Pour les implications internationales et diplomatiques de cette paix, voir : Jean-François Labourdette, *Charles IX et la puissance espagnole. Diplomatie et guerre civile (1563-1574)*, Paris, Champion, 2014, particulièrement le chapitre 3, « La paix de Saint-Germain (10 août 1570) », p. 199-229.

12 Hugues Daussy, *Le parti huguenot... op. cit.*, p. 724.

leurs homologues royaux trouver Coligny et les princes alors en campagne dans le Midi.

- Une rencontre entre Biron et Henri de Mesmes seigneur de Malassise, envoyé du roi, eut lieu à Montréal près de Carcassonne le 11 mars suivant.
- Puis les discussions revinrent à nouveau à la cour, à Châteaubriant cette fois-ci, où arrivèrent Jacques de La Fin seigneur de Beauvoir-La-Nocle et Charles de Téligny, envoyés du parti protestant, le 22 avril 1570 afin de rencontrer le roi. Les députés opérèrent alors une nouvelle navette vers leurs chefs en passant par La Rochelle pour trouver Jeanne d'Albret puis par Saint-Étienne où se trouvait l'armée de l'amiral à la fin du mois de mai. Ils exposèrent aux uns et aux autres l'état d'avancement de la négociation, la question du droit de culte ne trouvant toujours pas d'accord.
- Le 29 mai 1570 les troupes huguenotes alors en Forez avaient fini leur périple dans le Midi et le 25 juin suivant elles remportaient une petite victoire militaire à Arnay-le-Duc. Elles occupaient alors plusieurs passages sur la Loire et firent craindre à la cour une incursion vers la région parisienne.
- Le roi proposa une trêve militaire le 10 juillet 1570, trêve qui fut acceptée, et s'ouvrit alors la phase finale de la négociation.
- En présence du roi, les négociateurs des deux bords se retrouvèrent à Saint-Germain-en-Laye où les termes de la paix furent arrêtés en conseil du roi le 5 août et l'édit publié le 8. Il fut enregistré au parlement de Paris dès le 11 août suivant, signe de l'urgence à finir la guerre.

Au-delà du fait même d'avoir dû négocier avec ses sujets, la paix de Saint-Germain est à considérer comme un échec pour la couronne : alors que par l'édit de Saint-Maur en 1568 elle visait à interdire la pratique réformée dans le royaume, alors qu'elle tenta de tenir cette ligne tout au long des négociations, elle dut y renoncer en raison du rapport de force militaire qui lui fut défavorable au printemps 1570¹³. Entre les instructions des commissaires royaux et la réalité de la paix signée,

13 Sur l'échec, voire l'humiliation, que représente pour Charles IX la paix de Saint-Germain, se reporter à : Hugues Daussy, *Le parti huguenot...*, op. cit., 728. Avant lui, cette thèse avait été défendue dans Abel Desjardins, *Charles IX. Deux années de règne (1570-1572). Cinq mémoires historiques d'après des documents inédits*, Douai, Crépin, 1873, p. 16 [voir surtout le premier mémoire : « La paix de Saint-Germain. Ses causes – ses suites »].

force est de constater un recul diplomatique et politique de la couronne qui céda sur le droit de culte et sur des garanties militaires – l’octroi de places fortes – jusqu’alors inédites. Le processus fut semblable en 1572-1573 pour la paix de La Rochelle.

Lettres et négociations entre les hommes du roi et la municipalité de La Rochelle – 1572-1573

Sources : Louis-Étienne ARCÈRE, *Histoire de la ville de La Rochelle et du pays d’Aunis*, La Rochelle, 1756 et Amos BARBOT, « Histoire de La Rochelle depuis l’an 1199 jusques vers 1575, écrite de sa main par Amos Barbot », *Archives historiques de la Saintonge*, 1886, t. 14, 1889, t. 17, 1890, t. 18.

Septembre 1572 : Échange de la ville avec Strozzi pour l’accueil du gouverneur et de ses hommes.

Septembre 1572 : Lettre de Biron, gouverneur de la ville et de l’Aunis, aux habitants pour demander sa réception.

Septembre 1572 : Retour des députés en cours qui donnent une lettre du roi justifiant les massacres parisiens.

Septembre 1572 : Négociation de Surgères (Biron et envoyés de la ville).

Début octobre 1572 : Lettre de Biron à la municipalité pour obtenir son accès à la ville.

5 novembre 1572 : Déclaration du roi et lettre de Biron pour exiger la soumission de la ville.

Novembre 1572 : Négociation au faubourg de Tasdon (La Noue, Biron, envoyés de la ville).

Novembre 1572 : Négociation à Saint-Jean-d’Angély (La Noue, Biron, Gadagne).

22 décembre 1572 : Lettre de Biron à la municipalité pour demander la paix.

17 janvier 1573 : Lettre de Biron à la municipalité pour demander la paix.

Février 1573 : Lettre du roi et du duc d’Anjou à la municipalité pour demander la paix.

Février 1573 : Négociations au Moulin d’Amboise (La Noue, Biron, Gadagne, Strozzi et des envoyés de la ville).

28 février 1573 : Nouvelle offre de négociation par le duc d’Anjou à la ville et échanges d’otages.

Mars 1573 : Négociation avec des envoyés de la ville menée par le comte de Retz.

27 avril 1573 : à partir de cette date, négociations quotidiennes mais qui n’empêchent pas la poursuite des opérations.

9 mai 1573 : conférence de paix.

Juin 1573 : Poursuite des négociations (échanges d’otages changés tous les trois mois).

12 juillet 1573 : Signature de la paix au camp du roi.

LE REFUS DE LA PAIX DU ROI

Après 1563, la première décennie des guerres de Religion connut une floraison particulièrement importante de doléances protestantes venues de tout le royaume et provoquées par la situation confessionnelle¹⁴. Cet « âge d'or de la supplique » pour reprendre les propos de Penny Roberts, reflète l'activité politico-religieuse des protestants, mais aussi de certains milieux catholiques qui adressèrent les uns comme les autres de nombreux textes au roi, à certains grands ou aux autorités provinciales. Quelle que soit l'échelle territoriale d'expression de ces remontrances, elles s'accordent avec ce qu'on vient de voir sur les pratiques de négociation, dans une monarchie qui limitait jusque-là ce droit aux États ou aux parlements. Elles témoignent aussi d'une conscience identitaire qui permettait à un groupe de s'exprimer au nom d'un intérêt commun¹⁵. Les huguenots avaient obtenu ce droit de François II en mars 1560, ils en usèrent pour interpeler son frère entre 1563 et 1575. Notons aussi que les édits de pacification encouragèrent cette pratique en définissant des normes de coexistence dont la non-application pouvait donner lieu à des plaintes. L'envoi de commissaires d'application de ces paix, dont une des missions était l'adaptation de la loi au plan local, impliquait une maîtrise des rapports de force régionaux et l'écoute des positions des uns et des autres. Quand ces suppliques étaient adressées au roi et qu'elles donnaient lieu à des réponses, ces dernières avaient alors valeur réglementaire et venaient compléter l'édit de paix¹⁶. En 1573, l'usage était suffisant pour qu'une partie des protestants français ait refusé la paix que le roi venait de signer avec La Rochelle et qui devait pourtant s'appliquer à tout le royaume.

Citons deux exemples pour étayer ce refus de la paix du roi. Le 4 septembre 1573, le baron de Gordes, lieutenant général en Dauphiné, écrivait à la cour pour faire part de son désarroi face au refus des protestants de son gouvernement menés par Charles Dupuy-Montbrun de poser les armes et d'ouvrir les places¹⁷. Ces mêmes huguenots envoyèrent

14 Penny Roberts, "Huguenot petitioning during the wars of religion", Raymond Mentzer, Andrew Spicer (ed.), *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*, Cambridge, 2002, p. 65.

15 *Ibid.* p. 62.

16 *Ibid.* p. 69.

17 Bibl. nat. France, Fr. 15558, f° 102r-v : Lettre de Bertrand Rambaud de Simiane baron de Gordes à Jean de Bellièvre sieur de Hautefort – 4 septembre 1573.

en même temps une délégation en cour pour négocier avec le roi une paix plus avantageuse, faisant savoir qu'ils ne baisseraient pas les armes tant que le roi n'aurait pas fait réponse. La situation était identique à Nîmes. Lors d'un conseil de ville réuni après la réception des articles de la paix, le 20 juillet 1573, la municipalité décida de demander au gouverneur de la province de temporiser l'application de la paix, le temps que les représentants des Églises se réunissent pour prendre une décision commune¹⁸. La cour autorisa la tenue d'assemblées protestantes à Millau puis à Montauban courant août. La pacification devait être à l'ordre du jour, mais dans les faits ces assemblées servirent surtout à structurer la reconstruction du parti protestant et à définir les termes d'un nouvel édit de paix¹⁹. À Nîmes, les représentants des Églises adressèrent un cahier au roi où ils demandaient de conserver des garnisons pour se prémunir d'un nouveau massacre, de posséder deux places fortes par province comme lieux de refuge, d'avoir un libre exercice de leur confession dans le royaume, d'avoir des juges réformés dans les cours souveraines, de ne pas payer les dîmes aux ecclésiastiques catholiques mais à leurs ministres, de pouvoir lever les sommes pour régler leurs dettes suite aux dernières guerres²⁰. Il ne s'agissait pas ici d'appliquer le nouvel édit de paix, il s'agissait d'en établir un autre où planait l'ombre de la Saint-Barthélemy.

Il fallut trois ans pour arriver à un nouvel édit, une situation militaire en défaveur du roi et des protestants qui obtinrent la plupart des concessions demandées. Ce fut l'édit de Beaulieu en 1576, dite aussi la paix de Monsieur, très avantageuse aux réformées. Elle fut suivie par la tenue d'États Généraux, dans une suite événementielle où les protestants espéraient revivre le moment providentiel de 1560-1562. Cette illusion fut de courte durée, car leur triomphe suscita des réactions catholiques et l'apparition de la première ligue qui sonna la reprise des conflits religieux quelques mois seulement après cet édit de paix.

18 Léon Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes*, Paris, 1754, t. 5, p. 101-102.

19 *Ibid.*, p. 104.

20 *Ibid.*, p. 104. Du côté de Montauban, un cahier sensiblement identique fut adressé au roi le 24 août 1573, demandant au sujet des places de vider les garnisons catholiques sauf pour les places frontières, de conserver en revanche les places huguenotes dans leur état [Devic ET Vaissette, *Histoire générale...*, *op. cit.*, t. XII [Preuves], col. 1046-1060 : Articles et requestes de ceux de la religion prétendue réformée de Languedoc assemblés à Montauban, présentez au roi pour parvenir à ung édict de pacification et pour restablir ce qui avoit esté enfrainct par les troubles passés – 24 août 1573].

« CAPITULER » AVEC SON PRINCE

Cette chronologie politique permet de comprendre l'actualité des publications théoriques des protestants au cours des vingt premières années des guerres de Religion, entre 1560 et 1580. De manière entendue, on a nommé cette littérature les écrits « monarchomaques » et on a eu tendance à la présenter comme une réaction au massacre de la Saint-Barthélemy du 24 août 1572. Deux choses doivent être précisées sur ce point. La désignation de « monarchomaque » est un concept « ex-post²¹ », à savoir un ensemble historique assigné par des auteurs postérieurs et dont les propres contemporains n'avaient pas conscience. Dans ce cas précis, ce terme a été forgé par William Barclay, juriste écossais du début du XVII^e siècle, pour désigner un ensemble d'auteurs, catholiques et protestants, dont les écrits visaient à détruire la monarchie. Ce sont les commentateurs et historiens postérieurs à Barclay qui ont ensuite circonscrit cette désignation à une dizaine de textes protestants publiés pour la plupart dans les années 1570. Mais cette désignation est devenue un fourre-tout où chaque étude spécifique des textes empêche de dégager une véritable doctrine homogène. Les dénominateurs communs se limitent à l'affirmation d'une opposition à la tyrannie et à la définition d'un pouvoir monarchique fondé sur un contrat originel entre roi et sujets dont le non-respect par le roi conduirait à la tyrannie.

Sur le plan chronologique, il est faux de limiter la production politique monarchomaque aux seuls lendemains de la Saint-Barthélemy. Si on prend les traités politiques issus du milieu réformé ou catholique modéré, cette réflexion sur la tyrannie et la dimension contractuelle du pouvoir royal apparaît dès le début des guerres de Religion. S'il n'y a pas de traité dans la première séquence autour de l'élaboration de l'Édit de Janvier, en revanche dès la première guerre, et depuis les presses lyonnaises sous contrôle huguenot, sont imprimés les deux premiers traités proches de cette radicalité politique. Le deuxième moment de rédaction de traités de ce type se dessine entre 1568 et 1570, au moment de la troisième guerre de Religion : trois textes, dont ceux de Jean de

21 Reinhardt Koselleck, *Le futur-passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 2000.

Coras et de François Hotman qui comptent parmi les plus importants de la veine monarchomaque. Enfin, on distingue un troisième temps de production de ce type, entre 1573 et 1575, réaction à la Saint-Barthélemy, mais aussi au siège de La Rochelle et au refus de la paix par la majorité des élites protestantes. Il semblerait ensuite qu'au-delà de 1580, cette source se soit tarie.

Dernier point, ces textes sont marqués par l'action providentielle de Dieu. Ce sont des traités politiques d'authentiques chrétiens qui appellent à la vengeance divine, qui appellent la monarchie à se refonder pour se mettre en accord avec Dieu. La notion de Réforme est ici générale à leur démarche : l'Église, le pouvoir, la société.

L'ORIGINE MYTHIQUE D'UN RAPPORT CONTRACTUEL

Tous ces textes justifient leur position grâce à l'histoire, en mobilisant un regard nostalgique sur un passé révolu et mythifié du royaume de France. François Hotman dans la *Francogallia* se considère comme un historien, celui d'une monarchie aujourd'hui disparue, remontant aux institutions gauloises et franques du royaume²². Il définit un contrat qui n'est pas encore celui de Hobbes ou de Rousseau, mais s'appuie davantage sur les penseurs médiévaux comme Jean Gerson ou John Almain : le contrat ici est un engagement juridique donnant des obligations aux signataires, à savoir la protection de ses sujets par le souverain, en échange d'une obéissance consentie. Les sujets sont assimilés à la communauté du royaume et n'ont pas d'existence juridique propre en dehors du groupe. Ce contrat se serait inventé dans un temps où la monarchie était élective, où les libertés des sujets étaient acceptées par des souverains aux pouvoirs limités, et où la tyrannie de l'un sur le groupe pouvait donner lieu à son renversement. Dans le même esprit, dans les *Vindiciae*, on peut lire : Les lois jurées par le roi prescrivent « qu'il ne dissipera point le Domaine, qu'il n'imposera de son propre mouvement péages, ports ni tributs : ne fera paix ni guerre, ni chose aucune concernant le public que par l'avis des Etats²³ ». L'histoire justifie la description d'une monarchie idéale qui a été corrompue par

22 Pour un commentaire, voir Paul-Alexis Mellet, « *Francogallia* de François Hotman (1573) », *Bibliothèque républicaine*, Paris, CEDRE, 2018.

23 Étienne Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos. Traduction française de 1581*, Genève Droz, 1979, p. 189-190.

le temps, où les équilibres vertueux du départ auraient été dévoyés par les exactions du prince. La critique procède des mêmes ressorts que ceux adressés à l'Église romaine qui se serait corrompue par l'action du clergé et dont le modèle reste le temps décrit dans les actes des Apôtres. Nos auteurs ici se positionnent en historiens et non en spécialiste du droit, posture délibérée et évidemment fallacieuse qui leur permet de se démarquer de la littérature juridique du premier XVI^e siècle. Face aux techniciens du pouvoir royal qui depuis le début du siècle, à l'image de Claude de Seyssel, glosent autour de la souveraineté et du pouvoir royal, ils se présentent comme des historiens spécialistes de l'histoire primitive du royaume, du temps béni d'une monarchie modérée où le roi était tenu par ses engagements vis-à-vis de ses sujets. Évidemment, ceci n'est que fiction.

Dans cette littérature protestante, deux manifestations publiques de la souveraineté rappelleraient encore à leur époque ce contrat primitif : le sacre et les lois fondamentales. Le sacre, pour rappel, est cette cérémonie monarchique inclassable à cette époque : le principe héréditaire l'a emporté sur le rituel religieux, mais en même temps aucun souverain ne pouvait s'en passer. « Le sacre renouvelle la permission donnée par Dieu au roi d'être saisi de la succession royale²⁴ ». Lors de la cérémonie, le souverain prête deux serments : le premier à destination de l'Église pour s'engager à la protéger et à lui donner bonne loi ; le deuxième, à destination du royaume, pour le garder en paix, le protéger de l'injustice et des violences, pour assurer sa justice, et pour chasser les hérétiques. Entre les deux, le souverain est soulevé de son fauteuil et proposé à l'acclamation de l'assemblée, ce que d'aucuns considèrent comme une trace de l'ancienne élection des rois. Tout cela est bien connu. Dès le XV^e siècle, les juristes royaux ont souligné que ces serments n'étaient pas des engagements de nature juridique et les souverains ne pouvaient être sanctionnés dans leur politique future. Mais sous la plume des auteurs protestants qui venaient de vivre la Saint-Barthélemy, ils soulignaient la contradiction profonde entre les devoirs du souverain et sa conduite récente envers les victimes parisiennes.

La question des « lois fondamentales » fut convoquée de la même manière dans ce dialogue imaginaire entre passé et présent. Ces lois sont les premiers textes considérés comme constitutionnels dans une France

24 Jean Barbey, « Sacre », *Dictionnaire de la France d'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2006, p. 1107.

dont le système politique s'appuyait sur une sédimentation de pratiques et de coutumes. Il n'y en avait pas de listes écrites mais un consensus permettait d'y puiser les règles successorales et les liens entre le roi et son royaume. Selon les auteurs, certaines de ces lois étaient convoquées plutôt que d'autres pour servir leurs arguments, mais toutes étaient reconnues pour être les piliers du royaume. En plus d'assurer la stabilité du système, ces lois étaient aussi un frein important à l'autorité du roi qui se voyait contraint par un cadre qu'il ne pouvait outrepasser. Il ne pouvait choisir son successeur, il ne pouvait partager son royaume, il était usufruitier de sa fonction plus que propriétaire. La codification de ces lois couvre une large chronologie, du milieu du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime. Mais il se trouve que le terme précis de « lois fondamentales » semble avoir été inventé par Théodore de Bèze dans son *Droit des magistrats sur leurs sujets*, publié à Genève en 1574²⁵. L'expression fit rapidement fortune puisqu'on la trouve utilisée par des juristes dès 1576, pas chez Jean Bodin cependant, avant de se généraliser au siècle suivant. Sa formulation sous la plume des penseurs monarchomaques confirme leur souci d'encadrer le pouvoir du souverain en enracinant sa légitimité dans la profondeur historique. Le prince se devait dès lors de respecter les trois piliers constitutifs de sa charge que l'on trouvait autant dans le sacre que dans les lois fondamentales : la piété, la charité et la justice.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre alors le thème de « capituler » employé par Jean de Coras dans le titre de son traité de 1569²⁶. Théodore de Bèze le reprit au chapitre IX *Du droit des magistrats* et il fut l'objet d'une plaidoirie d'Étienne Pasquier au parlement de Paris dans l'affaire d'Angoulême qui sera abordée plus loin. Dans le contexte des guerres civiles, le terme était sensible car il s'apparentait à une défaite militaire, mais littéralement il signifiait « faire une convention ». Jean de Coras et Théodore de Bèze le préféraient au terme de contrat car il impliquait un temps de maturation, une négociation entre les parties avant d'aboutir à un accord. En raison de l'inégalité inhérente aux

25 Pour une analyse de ce terme, voir : Paul-Alexis Mellet, « L'ordre des droits : la position du Philippe Duplessis-Mornay dans les années 1570 », *Albinea, Cahiers d'Aubigné*, 2006, n° 18, p. 313.

26 Pour une analyse de ce texte, voir Arlette Jouanna, « Capituler avec son prince : la question de la contractualisation de la loi au XVI^e siècle », in Paul-Alexis Mellet, *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2006, p. 131-143.

rapports sociaux, il était nécessaire de définir le commandement des puissants et l'obéissance des plus faibles, et ce dans un mouvement perpétuel de négociation contractuelle. Ces textes plaidaient pour une monarchie consultative avec à sa tête un souverain qui ne pouvait rester enfermé dans son palais, aveugle et sourd aux conditions de ses sujets. Quand Jean de Coras écrivait son traité, huguenots et agents royaux négociaient la paix de Saint-Germain ; quand Théodore de Bèze écrivait le sien, il s'agissait de l'édit de Boulogne. Se trouvait ici justifiée la négociation avec le prince, faisant de l'édit de pacification un contrat. La capitulation imposait au souverain de respecter sa propre parole donnée à une loi construite par des échanges réciproques. Ici, le contrat issu de cette capitulation conjurait la tyrannie en se fondant sur une souveraineté partagée²⁷. L'obéissance des sujets au prince se jouait dans un accord réciproque pour le bien de la communauté, elle procédait d'un consentement à respecter le cadre du contrat. On mesure ici combien les écrits monarchomaques ont été le fruit d'une conjoncture, une nécessité théorique visant à justifier la négociation avec le prince et donner force aux édits de pacification. Dès 1576, un auteur comme Jean Bodin récusera ces assertions, notamment au chapitre 8 du premier livre de la *République*, le roi étant présenté comme seule source de la loi, évacuant le principe de réciprocité que le contrat ou la capitulation laissait entrevoir.

LA TENTATION DE LA TYRANNIE

Autre lieu commun de la littérature monarchomaque, le portrait d'un souverain qui n'écoute plus les corps constitués de son royaume, c'est-à-dire les instances qui portent la parole des sujets. Ces instances ce sont les États Généraux ordonnés autour des trois ordres de la société, ce sont les parlements où siègent les meilleurs magistrats du royaume, c'est le conseil des pairs, des nobles des meilleurs lignages du royaume. Le débat ne portait pas sur la qualité de la représentation des sujets, dans les trois cas le processus représentatif était très différent, mais sur l'existence d'instances dotées d'une fonction de conseil et que le prince transformé en tyran cessait d'écouter. C'est peut-être ici que l'idéalisation

27 Thierry Ménissier, « La place des monarchomaques dans le débat sur les relations d'obéissance au XVI^e siècle », Paul-Alexis Melleret, *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2006, p. 25.

historique se manifeste le plus fortement. Jean de Coras par exemple évoque les États de Tours de 1484 lors de la minorité de Charles VIII pour pacifier le royaume ; il évoque aussi ceux d'Orléans de 1560 qui auraient dû réconcilier les sujets des deux confessions²⁸. Mais il ne peut citer autre chose car l'institution des États Généraux est encore récente au XVI^e siècle, et contrairement aux assertions contenues dans plusieurs traités, elle ne fut jamais annuelle ou dotée d'une quelconque régularité. Pour le parlement, cours de justice souveraine composée d'officiers royaux nommés par le roi et propriétaires de leur charge, le rôle du magistrat est ici de contrôler la conformité à la loi décidée par le roi grâce à la procédure d'enregistrement²⁹. La cour des pairs renvoie à la composition idéalisée de la cour mérovingienne, Clovis et ses compagnons germains, s'imposant à un monde gallo-romain dont ils renouvelèrent le sang. Si les pairs existent encore au XVI^e siècle, ils ne constituent plus le conseil du roi. Mais dans l'imaginaire politique, ces institutions représentaient les héritiers institutionnels des premiers sujets et devaient donc veiller à l'équilibre des rapports politiques. On leur prêtait un rôle politique passé qu'elles n'avaient jamais eu et participaient ainsi au mythe des origines.

En n'écoutant plus ces corps politiques, le roi courrait le risque de glisser dans la tyrannie, celle d'un tyran d'exercice séduit par le silence des contestations. Cette idée d'un recul des instances traditionnelles de conseil et de contrôle de la monarchie était probablement bien plus répandue que dans le seul milieu des théoriciens réformés. Ainsi, la trouve-t-on sous la plume d'un ambassadeur vénitien dès le début de la décennie 1560 :

Cela s'appelait tenir les états. Les anciens rois souffraient leur autorité au temps où l'orgueil et l'ambition n'inondaient pas le monde, et où l'on trouvait que gouverner avec modération et équité était une chose bien plus digne d'un roi que d'agrandir ses États et son pouvoir par la force. Mais lorsque ces vertus ont disparu, et que les rois ont commencé à vouloir toujours plus qu'il ne leur était dû, la convocation des états est tombée peu à peu en désuétude. [...] François II les a convoqués l'année dernière, en 1560³⁰, d'après le conseil du

28 Jean de Coras, *Question politique : s'il est licite aux sujets de capituler avec leur prince*, Robert M. Kingdon (éd.), Genève, Droz, 1989.

29 Arlette Jouanna, *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013, p. 87-88.

30 Il ne s'agit pas des États Généraux, mais d'une assemblée plus restreinte, une assemblée des notables, réunie à Fontainebleau du 21 au 26 août 1560.

cardinal de Lorraine [...]. Après la mort de François, comme Charles IX était encore en bas âge, on continua à les tenir assemblés³¹. Mais autant les états servaient jadis à régler les affaires, autant en dernier lieu ils contribuaient à les déranger. Aussi est-il à croire que cette coutume tombera tout à fait et que le pouvoir du roi s'en accroîtra davantage encore³².

Aux yeux d'un représentant vénitien, avant même le début des guerres, les institutions françaises souffraient d'un détournement des pratiques consultatives au profit du seul souverain. Après les deux règnes autoritaires de François I^{er} et d'Henri II, une partie de l'entourage princier semble avoir été critique des évolutions prises alors dans la direction du royaume. Sous la plume des monarchomaques, on trouve encore cette critique dans l'évocation du terme de « Majesté ». Selon eux, le souverain est en majesté quand il est dans la sphère publique, entouré de son conseil, dans une expression collective de son pouvoir. Or, le terme de majesté s'est étendu à tous les temps de la vie du prince. De même, les règlements curiaux décidés par Henri III qui introduisirent, sur le modèle espagnol, une étiquette stricte, renforcèrent la sacralité autour du prince.

Ces théoriciens politiques dénoncent aussi des décisions politiques placées sous le sceau de l'urgence. Le terme même d'urgence est récurrent dans les décisions politiques des institutions royales et provinciales, sous le vocable des « urgentes affaires de la guerre³³ ». L'urgence, c'est la décision expéditive qui s'affranchit du temps de la délibération et de la consultation, qui raccourcit les procédures et impose la seule volonté du prince. Cette critique dépassait amplement le seul milieu huguenot, et on la trouve particulièrement relayée dans le milieu des officiers du parlement confrontés à l'enregistrement des édits de pacification. Face aux tergiversations des cours souveraines dans cet enregistrement, le roi avait besoin de rapidité pour exécuter un édit qui devait permettre la paix et il brusquait bien souvent une procédure qui aurait pu prendre plusieurs mois. Ainsi en 1576, pour l'enregistrement de l'édit de Beaulieu qui mettait fin à la cinquième guerre de Religion, Henri III tint un

31 États Généraux de Pontoise – août 1561.

32 « Relation de Michel Suriano, ambassadeur de Venise en France en 1561 », Nicoloso Tommaso (éd.), *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI^e siècle*, Paris, 1838, p. 505-515.

33 Cf. Pierre-Jean Souriac, « Les urgentes affaires de la ville. Défendre Toulouse durant la première guerre de Religion, 1562-1563 », *Revue d'histoire urbaine*, n° 3, juin 2001, p. 39-65.

lit de justice le 14 mai avant même la vérification du texte, forçant son enregistrement avant toute discussion possible de la cour³⁴. Le roi renversait la procédure et privait le parlement d'un avis sur sa politique. Chaque enregistrement des édits de pacification faisait l'objet d'un bras de fer qui voyait le roi imposer sa volonté face à un parlement réticent. En voici un exemple dans l'enregistrement de l'édit de Nantes par le parlement de Toulouse le 19 janvier 1600 :

Registré suivant l'arrest de la cour du 19 janvier 1600 de telle teneur, la cour oui et ce requérant le procureur general du roi, attendu le très expres commandement de Sa Majesté sans approbation de la religion pretendue reformee et a ordonné et ordonne que ledit edict soit leu, publié et enregistré ez registres de la cour, enjoignant aux senechaux du ressort ou leur lieutenantz iceluy faire lire, publier et registrer en leurs auditoires. Faict et dit à Tholose en parlement le 19^e janvier 1600.

Le parlement de Toulouse comme les autres du royaume a utilisé systématiquement cette formule depuis 1562. Tout est dit : la soumission par demande expresse du souverain renforcé par la traditionnelle expression « car tel est notre plaisir » au-dessus, l'opposition sur le fond quant au contenu du texte. C'est l'urgence de la coexistence souhaitée par le roi qui justifie cette procédure.

UN CAS PRATIQUE : ANGOULÊME, 1575-1576

Le cas d'Angoulême entre 1575 et 1576 fut relié à la problématique du contrat et de l'obéissance grâce à Étienne Pasquier qui eut l'occasion de prononcer un plaidoyer en faveur des Angoumois au parlement de Paris suite à leur mise en accusation comme criminels de lèse-majesté³⁵. Que fut cette affaire ? Après une trêve de suspension d'armes signée à Champigny entre le roi et les révoltés, la ville d'Angoulême fut accordée en otage à François d'Alençon, frère du roi, catholique mais alliés aux protestants. Pour Étienne Pasquier, qui reprenait alors Coras, cette trêve était un exemple de capitulation car elle était un accord de suspension d'armes passés avec le roi qui acceptait de se placer à la merci de ses adversaires en

34 Sylvie Daubresse, *Le parlement de Paris ou la voix de la raison*, Genève, Droz, 2005.

35 Michel Reulos, « Le plaidoyer d'Étienne Pasquier pour la ville d'Angoulême accusée de lèse-majesté (1576) », *Annales de Normandie*, 1992, n°4, p. 399-400. Michel Reulos analyse ici la lettre que Pasquier a écrit à Sainte-Marthe sur le sujet.

leur laissant des places forte³⁶. Le duc de Montpensier aurait dû être reçu dans la ville pour en prendre possession au nom de Monsieur mais il en fut empêché par un gentilhomme qui commandait la place, avec l'accord des habitants. Montpensier s'en plaignit au roi et la ville fut accusée de désobéissance au prince, soit de crime de lèse-majesté. Comme la région était relativement apaisée, l'affaire ne se résolut pas par les armes et elle fut renvoyée au parlement de Paris devant la Tournelle et la Grand'Chambre.

Pasquier fut l'avocat des Angoumois et examina la question du crime de lèse-majesté : c'est ici que ce catholique rejoignit les problématiques des auteurs monarchomaques. Les habitants mettaient en avant leurs privilèges pour refuser l'entrée à Montpensier : la ville était exempte de garnison depuis la charte municipale reconnue par le roi, véritable loi constitutive de l'identité urbaine. Pasquier prit soin d'indiquer que les décisions prises par la ville le furent toujours de manière collégiale, par l'assemblée des Trois États, ce qui était conforme au privilège et validait par là même la décision délibérative. Il défendait un rapport contractuel entre les villes et le roi autour du privilège, et dans ce corpus, le droit militaire d'assurer sa propre défense. Ceci limitait le souverain dans sa capacité d'intervention et il ne pouvait jouer à sa guise avec les institutions de ses cités. Le roi ne pouvait d'un trait de plume décider du sort militaire d'Angoulême, car par ses privilèges cette dernière était en droit de le décider elle-même. Elle refusait donc en toute légitimité de recevoir l'envoyé de Monsieur auquel Henri III l'avait cédé. L'urgence de la décision militaire qui avait contraint Henri III à accorder la ville à son frère, se trouvait contesté par la légalité de la délibération conforme elle au fonctionnement traditionnel des institutions.

MANIFESTER SA DÉFIANCE

CONTRAINDRE LA PAROLE DU ROI

Ce qu'introduisirent autant les monarchomaques autour de la notion de contrat/capitulation que les négociateurs protestants quand ils venaient

36 *Les œuvres d'Étienne Pasquier*, Amsterdam [Trévoux], 1723, t. II, livre 6, lettre 1, col. 139-156 : lettre à Monsieur de Sainte-Marthe.

trouver le roi, c'est la défiance à l'égard du souverain³⁷. Le contrat manifestait cette défiance, à savoir que la confiance dans l'arbitrage toujours juste du prince ne suffisait plus dans l'application de la loi. Ces traités fondaient leur argument sur le fait qu'une des parties contractantes pouvait manquer à sa parole, en l'occurrence le roi, et le contrat se devait d'être doté d'une force de contrainte. Nos auteurs puisent alors leurs exemples dans l'histoire récente des pacifications du royaume. Ainsi, le 23 mars 1568, le roi signait avec les principaux du parti huguenot la paix de Longjumeau qui rétablissait un droit de pratique religieuse et donnait des garanties civiles aux réformés. Le 23 septembre, après avoir essayé de faire capturer les principaux chefs du parti, ce même roi révoquait unilatéralement ce texte par l'édit de Saint-Maur. Non seulement il ne respectait pas sa propre loi, mais il manquait à la parole donnée lors de la négociation précédente. Ceci donna lieu à un des premiers textes monarchomaques de la séquence³⁸. Ce même argument fut au cœur des textes directement inspirés du massacre de la Saint-Barthélemy et du siège de La Rochelle qui le suivit (*cf.* liste chronologique des textes en annexe de cet article).

Le roi opposait à cette défiance le respect nécessaire de la figure paternelle, celui d'un amour qu'il témoignerait à ses sujets et qui devrait leur suffire pour se sentir protégés. Cette idée d'amour paternel est la clef d'interprétation du massacre de la Saint-Barthélemy donnée par l'historien Denis Crouzet³⁹. Le massacre aurait procédé d'un échec : celui d'un retour à la concorde et l'harmonie par le mariage d'une princesse royale avec un prince huguenot. Les antagonismes de part et d'autre auraient mis en échec ce rêve d'unité, et le roi aurait usé de violence pour éliminer les meneurs et préserver la paix. Le coup de majesté du 24 août 1572 peut se comprendre comme un acte paternel d'amour pour ses sujets afin d'éviter la reprise des guerres civiles. Cette illusion fut vite dissipée par l'engrenage de violences qui dépassa la seule volonté du roi, faisant du massacre la manifestation d'un « rêve perdu de la Renaissance », celui du retour de l'harmonie. Pour les protestants, cette position paternelle était évidemment inaudible après le 24 août 1572.

37 Arlette Jouanna, *Le pouvoir absolu...*, *op. cit.*, p. 213.

38 *Discours par dialogue sur l'édit de révocation de la paix, publié à Paris le vingthuitiesme jour de septembre, l'an mil cinq cent soixante huit*, s.l., 1569.

39 Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994, p. 483 pour le chapitre « Un crime humaniste ».

Cette défiance s'est retrouvée transcrite littéralement dans les doléances que les protestants méridionaux adressèrent au roi à l'été 1573, alors qu'ils refusaient la paix qui venait d'être signée devant La Rochelle. Dans un cahier très long détaillant les éléments concrets de coexistence, la dernière partie établissait ce que les réformés languedociens attendaient pour considérer l'édit comme applicable.

Thème	Texte intégral
Le respect de la parole du roi.	Reste maintenant le point principal, assavoir les moïens d'une vraye et juste seureté pour la tenue, durée et entretien perpétuel et inviolable des promesses et ordonnances de Votre Majesté sur tout ce que dessus, pour une ferme et perdurable paix. En quoy nous
Précautions	sommes très maris et desplaisans de proposer et demander à V.M. par nostre humble supplication les moïens qui nous sont pertinens et raisonnables et à vous nécessaires pour establir à jamais une bonne et ferme paix en ce royaume. Car nous eussions mieux aimé que les moïens nous eussent esté proposez par votre bénévolance et faveur
Figure paternelle	paternelle et de vostre propre mouvement. Mais puisqu'il plaist à V.M. nous permettre et tant honorer de la vous demander, nous supplions très-humblement vostre bonté, que vostre plaisir soit pour le bien de vostre estat, le repos de vostre esprit, la grandeur et fermeté de ceste couronne, bien et repos commun de tous vos
La caution des princes étrangers.	sujets, contacter union et alliance de nouvelle promesse, conjunction et amitié perdurable avec tous les princes, potentats, républiques d'Allemagne et Suisses, les royne d'Angleterre et d'Écosse affin de maintenir d'une commune main, union et consentement l'union tant d'entre eux et leurs sujets qu'en V.M. et tous vos sujets entiers, tant ceux qui se nomment catholiques que de la religion réformée ; et ce en toutes choses civiles et humaines. Que les alliez jureront et prometttront l'entretenement de ladite union, conjunction et amitié pour la commune conservation de tous en l'estat et communion que dessus en toutes choses civiles et humaines, et tout ainsi qu'il se feroit si tous estoient d'une religion. Et ce au détroit des païs, terres et seigneuries desdits roys, princes, potentats et républiques. Prometttront et jureront aussi que où aucuns desdits sieurs roys ou leurs successeurs, princes, potentats et républiques entretiendront ladite union, si aucuns violent la foy publique et promesses tant .
Contrainte militaire	desdits alliez que d'entre aucuns de leurs sujets, ceux qui la tiendront de leur part, pourront contraindre par toutes voies d'armes les contrevenans et mesme seront tenus à la seule requisition à l'intérest des observateurs de ceste union de quelque religion qu'ils soient.

Exemple historique lié implicitement à la Saint-Barthélemy	Que V.M. se desportera expressément de toutes ligues et promesses qu'elle a faites contre ceux de la Religion. Que pour éviter une conspiration de vespres sciliennes contre ceux de la Religion en ce royaume, auront par special privillège et permission perpétuelle, la garde des lieux et villes que nous tenons à présent, et outre quelques villes de chacunes provinces telles qu'elles seront advisées par huit notables personnages choisis par deux que Votre Majesté députera et autres que ceux de la Religion reformée nommeront ⁴⁰
--	--

Ce texte est à la croisée de la remontrance politique et des théories sur la souveraineté du roi. Il émane d'une instance huguenote qui propose les éléments d'un accord et se positionne dans une négociation politique classique. Mais ses considérations finales sur les contraintes que le roi devrait accepter en engageant sa parole sont inacceptables car elles portent atteinte directement à la souveraineté du prince. Ce texte est étonnant et témoigne à la fois de la défiance des sujets protestants à l'égard de Charles IX et du bouillonnement intellectuel dans le milieu réformé après les massacres.

Les huguenots continuèrent par la suite à revendiquer des garanties militaires à toute nouvelle paix, principalement l'octroi de places fortes. Ceci fut évoqué lors d'une séquence de négociations qui eut lieu à Paris entre les députés protestants, le roi et ses conseillers, en avril-mai 1575 et voici comment les hommes du roi y répondaient :

Le sieur de Morvilliers⁴¹, dit que si nous [les protestants] voulions la paix, et aimions une reconciliation, nous devons reconoistre sa Majesté pour nostre Roy, et désirer de nous entretenir en sa bonne grâce, comme ses vrais sujets, et nous reigler par la volonté de sa Majesté, sans entrer en aucune desfiance. Qu'il falloit tenir le roy pour roy, ayant autorité absolue, selon le commandement de Dieu. Qu'il falloît remettre (si la paix se faisoit) toutes choses en tel estat qu'elles estoient avant les troubles. Que pour l'exercice de la Religion, qu'on estime estre seureté, le roy l'accorderait en certains lieux, avec protestation que le roy veut que chacun soit en sa liberté, sans avoir avantage les uns sur les autres. Et que si nous voulions qu'il y eust paix, et que l'honneur de Dieu, fust gardé, nous devons demeurer et vivre sous la protection du roy⁴².

40 Eugène et Emile Haag, *La France protestante ou vie des protestants français*, Paris, Cherbuliez, 1846, t. 11, p. 120.

41 Jean de Morvilliers, négociateur royal.

42 *Negociation de la paix, es mois d'avril et may 1575. Contenant la requeste et articles persentez au roy par M. le Prince de Condé, seigneurs et gentilsbommes de la Religion, M. le Mareschal de Danville, seigneurs et gentilsbommes catboliques associez. L'ample pourparler des deputez sieurs*

La réponse des députés protestants était sans équivoque : « Que les troubles passez avoyent engendré en nous une crainte et juste desfiance : et qu'on pouvoit aisément juger, si c'estoit à juste occasion ou non. Que de penser guérir le mal pour dire, vous vous devez fier, cela estoit bien aisé à dire à ceux qui ne l'avoyent senty jusques au vif⁴³ ».

Le roi, qui était présent, reprit la parole pour dire : « Il faut bien, dit le Roy, que vous ayez fiance en moy, ou que vous n'y en ayez point⁴⁴ ».

Le roi finit par céder et accorder des places fortes aux réformés, qui eux retirèrent leur exigence de placer le royaume sous la tutelle des princes étrangers. Se mesure bien dans ces échanges le débat contrainte/défiance qui découlait d'une lecture contractuelle ou non de la loi et sa traduction très concrète dans le processus diplomatique.

Cette mise en pratique des idées politiques monarchomaques se retrouve aussi un an après lors de la rédaction des cahiers de doléances demandés suite à la convocation des États Généraux à Blois en 1576. Dans plusieurs cahiers provinciaux transmis à l'assemblée, on retrouve des demandes qui semblent émaner directement des milieux huguenots⁴⁵. Deux sont emblématiques. La première demandait au roi de reconnaître que toute décision prise dans les États à l'unanimité des trois ordres soit reconnue comme loi fondamentale, révocable seulement par les États eux-mêmes. C'était renouer ici avec l'idéal des corps représentatifs et de l'unanimité des sujets dans la définition d'une loi que le roi ne pouvait abolir à sa guise. La conséquence était la demande de convocation des États tous les cinq ans ou tous les deux ans – durée variable selon les doléances – de quoi donner aux États un pouvoir législatif qui n'avait jamais été le leur. Enfin, dans une autre série de doléances, on trouvait la demande de conformer le conseil du roi à la représentation des sujets, et donc d'imposer au souverain des représentants des trois ordres dans son conseil⁴⁶. Les États Généraux de Blois semblent avoir été un lieu de débat politique intense où se sont

Prince, Mareschal, seigneurs et gentilshommes, en presence du Roy, avec la Roynne sa mère, et quelques conseillers. Avec la response du roy ausdits articles, s.l., 1576, p. 191.

43 *Ibid.* p. 192.

44 *Ibid.* p. 193.

45 Arlette Jouanna, *Le prince absolu...*, *op. cit.*, p. 277. Voir aussi : *Recueil de tout ce qui s'est négocié en la compagnie du Tiers Estat de France, en l'assemblée générale des Trois Estats assignez par le roy en la ville de Blois du XV novembre 1576, s.l., 1577, p. 16.*

46 *Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-Généraux d'Orléans, Blois, Blois et Paris*, Paris, Barrois l'aîné, 1779, article 8 du cahier du tiers et article 430 du cahier du clergé.

exprimées des positions contradictoires sur la souveraineté. Mais en fin de compte, les positions contractualistes ne réussirent pas à s'imposer.

CONTRAINdre LE PRINCE

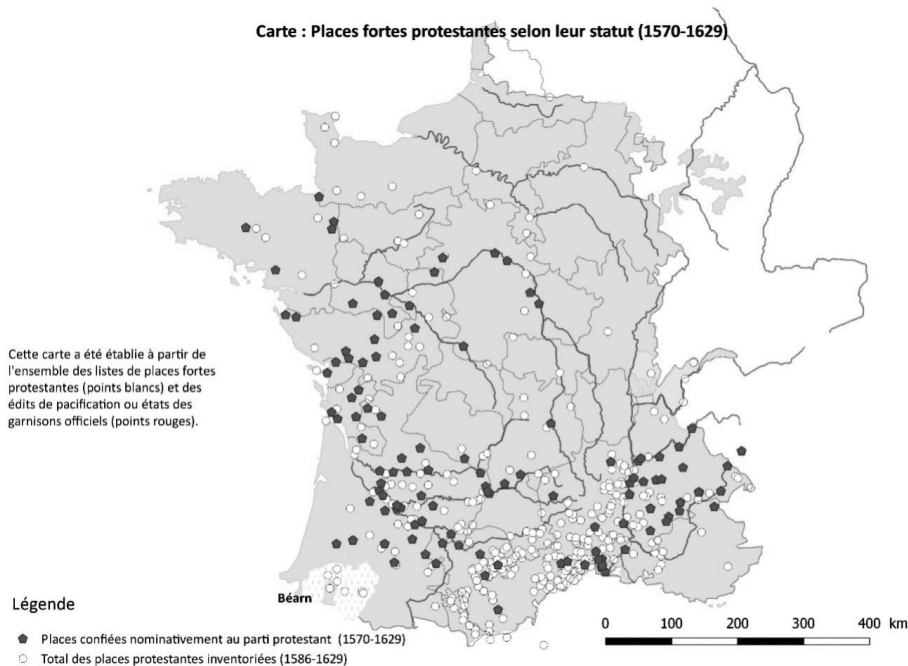
Le débat fut théorique et si la contrainte mise sur le prince fut bien réelle lors des négociations, notamment en raison des affrontements qui continuaient, elle fut plus limitée lors des édits qui suivirent. C'est probablement dans la concession par le souverain de places fortes que se manifesta de manière la plus visible l'aboutissement de ce débat sur le contrôle du prince.

C'est à la fin de la troisième guerre de Religion, lors de la paix de Saint-Germain-en-Laye, en 1570, que pour la première fois un édit royal concédait aux réformés du royaume la conservation de quatre places fortes pour assurer leur sécurité⁴⁷. Malgré la paix, malgré l'obligation de poser les armes, l'autorité monarchique concevait qu'une partie de ses sujets, les protestants, puisse craindre pour sa survie en raison de catholiques qui ne joueraient pas le jeu de la pacification et souhaiteraient perpétrer quelques actes sanglants. La concession des places de sûreté fut donc dès son origine un aveu de faiblesse de la couronne vis-à-vis de ses propres moyens, ou du moins une acceptation de déléguer la sécurité de certaines régions à des instances municipales garantes traditionnellement de ce maintien de l'ordre. Demander à des villes, qui plus est des métropoles provinciales, dotées d'importants privilèges et de moyens de défense comme La Rochelle, Montauban ou Nîmes, d'assurer l'ordre et la protection des sujets n'avaient rien de scandaleux dans une France encore très décentralisée. En revanche, le demander à ces villes parce qu'elles étaient entre les mains du parti protestant relevait d'une nouveauté qui introduisait la confession dans l'encadrement des provinces⁴⁸. Toutefois, l'habitude fut prise et lors des paix suivantes – Beaulieu (1576), Bergerac (1577), Nantes (1598) – et lors

47 Édition numérique de l'ensemble des édits de pacification sous la direction de Bernard Barbiche, École Nationale des Chartes : http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_05. Paix de Saint-Germain-en-Laye, 8 août 1570.

48 Sur la question du rapport entre pouvoir monarchique et pouvoirs municipaux entre le x^v^e et le xvi^e siècle, voir Bernard Chevalier, *Les bonnes villes de France du xiv^e au xvi^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 101-112. Voir aussi : Roland Mousnier, *Les institutions de la monarchie absolue*, Paris, PUF, 1974, t. 1, chapitre XIII : « Les communautés territoriales assimilés à des corps. Les villes ». Roland Mousnier commence ainsi son chapitre : « Pour les Français des xvii^e et xviii^e siècles, la ville était d'abord une zone de sécurité. Une ville, c'était une enceinte fortifiée, à l'intérieur de laquelle il y avait des groupements plus ou moins serrés de maisons [...] ».

des conférences d'application de ces paix à Nérac (1579) et Fleix (1580), l'octroi de places de sûreté aux réformés, en nombre variable selon les contextes, devint un thème incontournable des négociations.



QUELLE SANCTION EN CAS DE TYRANNIE ?

La sanction en cas de manquement à la parole par le roi fut le point le plus faible dans ces raisonnements. Une fois abandonné l'appel aux princes étrangers, ni les théoriciens monarchomaques ni les négociateurs protestants ne pouvaient envisager des mesures de rétorsion précise à l'égard du prince. En théorie, un prince qui ne respectait pas le contrat initial défini dans les traités se transformait en tyran. Devenu tyran d'exercice, il pouvait être destitué. Selon quelle modalité ? Tous ces écrits sont très prudents quant à l'usage de la résistance armée. C'est autour du siège de La Rochelle en 1573 que nous trouvons les textes les plus engagés dans le droit de prise d'armes, mais par la suite il est difficile d'y trouver une quelconque justification. Dans le milieu protestant, sur

la question de la prise d'armes, la doctrine calvinienne a toujours été très ambiguë, louvoyant entre l'obéissance due au prince et l'obligation de se conformer aux commandements divins. Et donc la question du droit de résistance demeure une question toujours ouverte, à l'historien, mais aussi aux protestants eux-mêmes.

Dans un renversement historique saisissant, cette pensée protestante qui n'est pas allée jusqu'à justifier ouvertement le tyrannicide fut dépassée par un argumentaire catholique bien plus intransigeant à partir de la fin des années 1580. Avant même le molinisme des jésuites, le mouvement ligueur parisien sut partir des arguments politiques des années 1570 pour critiquer le « vilain Hérode », à savoir le roi Henri III considéré comme l'assassin des bons catholiques. Ses chefs surent destituer leur roi, lui faire un procès et quasiment canoniser son assassin, Jacques Clément⁴⁹.

Aux prises avec les guerres civiles, décideurs et penseurs politiques firent des années 1560-1570 un temps d'expérimentation politique de la négociation et de la prise de décision conjointe pour ce qui relevait des pacifications religieuses. Cette pratique n'avait rien de révolutionnaire à l'époque, le cadre politique décentralisé du royaume favorisant une élaboration conjointe de la loi même si en théorie elle n'était l'émanation que du roi seul. À quelques exceptions près, les penseurs protestants des années 1570 ne furent pas antimonarchiques, ils plaçaient la *Res publica* dans un rapport qui responsabilisait le prince en matière d'intérêts collectifs. La défiance religieuse et la peur du massacre poussèrent très loin cette exigence, en confiant au parti protestant un arsenal militaire susceptible de servir de refuge en cas de mise en défaut de la parole royale, mais aussi susceptible aussi de relancer la guerre. Rêve d'une monarchie modérée et sécurisation d'un périmètre confessionnel à l'intérieur du royaume accompagnent l'engagement politique des protestants français, avec comme point d'orgue les États Généraux de 1576.

Pierre-Jean SOURIAU
Université Lyon 3 / LAHRA

49 Nicolas Le Roux, 1^{er} août 1589. *Un régicide au nom de Dieu, l'assassinat d'Henri III*, Paris, Gallimard, 2006.

ANNEXE

Corpus chronologique

Principaux évènements	Publications
1560 (août) Assemblée de Fontainebleau 1560-1561 (décembre-janvier) États Généraux d'Orléans 1561 (9 septembre-4 octobre) Colloque de Poissy 1562 (17 janvier) « Édit de Janvier » Premier édit de coexistence entre catholiques et protestants.	
1562-1563 Première guerre de Religion Lyon, place protestante.	<i>La défense civile et militaire des innocents et de l'Eglise du Christ</i> , Lyon, 1563 [livre perdu, dont on connaît l'existence par sa réfutation écrite par Charles Dumoulin, accusé d'avoir écrit cet opuscule : <i>Apologie de M. Charles Du Moulin contre un livret intitulé La Défense civile et militaire des innocents et de l'Eglise du Christ</i> , Lyon, Jean de Tournes, 1563]. <i>Sentence redoutable et arrest rigoureux du jugement de Dieu à l'encontre de l'impiété des Tyrans</i> , Lyon, 1564 [texte sans auteur ; repris dans <i>Mémoires de Condé</i> , 1564-1566].
1567-1568 Deuxième guerre de Religion 1568 (23 mars) Paix de Longjumeau 1568 (23 septembre) Édit de Saint-Maur qui révoque la paix précédente.	<i>Discours par dialogue sur l'édit de révocation de la paix, publié à Paris le vingthuitiesme jour de septembre, l'an mil cinq cent soixante huit</i> , sl, 1569 [texte publié après l'édit de Saint-Maur qui abroge l'édit de paix ayant mis fin à la deuxième guerre de Religion la paix de Longjumeau].

1568-1570

Troisième guerre de Religion

Jean De CORAS, *Question politique : s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, La Rochelle, 1568-1569 [texte écrit par Jean de Coras, alors chancelier de la reine de Navarre réfugiée à La Rochelle]

1569-1570

Un an de négociation entre la cour et les représentants du parti huguenot.

Édition récente : par Robert M. Kingdon, Genève, Droz, 1971. François Hotman, *Francogallia*, Genève, 1573 [œuvre écrite en latin, commencée en 1567-1568]. Traduction française en 1574 [probablement Simon Goulart, pasteur sous le titre, *La Gaule françoise de François Hotoman, jurisconsulte. Nouvellement traduite du latin en français*, Cologne, 1574]. Succès immédiat.

1570 (8 août)

Paix de Saint-Germain

Octroi des premières places de sûreté

Texte édité et modernisé par Christiane Frémont, Paris, Fayard, 1991

1572 (24 août)

Massacre de la Saint-Barthélemy

Édition critique par Antoine Leca, Aix-en-Provence, PUAM, 1991.

1572-1573

Troisième guerre de Religion

Opération principale : le siège de La Rochelle.

Question assavoir s'il est loisible aux sujets de se défendre contre le Magistrat pour maintenir la Religion vraiment chrestienne, La Rochelle, 1573 [texte publié pendant le siège de La Rochelle, repris dans le recueil *Mémoires de l'Etat de France sous Charles neufiesme*, 1574, t. II, f° 243v].

1573 (11 mai)

Élection d'Henri d'Anjou au trône de Pologne

Question assavoir s'il est licite sauver la vie aux massacreurs et bourreaux prins en guerre par ceux de la Religion assiegez en ceste ville, La Rochelle, 1573 [texte publié pendant le siège de La Rochelle, repris dans le recueil *Mémoires de l'Etat de France sous Charles neufiesme*, 1574, t. II, f° 255v].

1573 (11 juillet)

Paix de Boulogne.

La Remonstrance aus seigneurs gentilshommes et aultres faisans profession de la Religion reformee en France, et tous aultres François desirans la conservation de ce Royaume, Basle, Pieter Vuallemand, 1574 [fausse adresse : La Rochelle, veuve de Barthélemy Berthon]

1573 (août-décembre)

Assemblées protestantes dans le Midi : refus de la paix et demande de nouvelles négociations au roi.

Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs subjects*, Genève, 1574 [publié sans nom d'auteur sur demande du Conseil de Genève pour des raisons diplomatiques ; rédigé en juin-juillet 1573]. Forme : des réponses aux questions que se posaient les réfugiés français affluant à Genève après le massacre de la Saint-Barthélemy. Ici aussi, édition originale probablement en latin, et traduction quasi-immédiate. Succès important.

1574-1576

Cinquième guerre de Religion

Edition critique par Robert M. Kingdon, Genève, Droz, 1970.

Le Réveille-Matin des François et de leurs voisins, sl, 1574 [lieu d'édition fictif à Edimbourg ; probablement imprimé à Bâle ; pas d'auteur reconnaissable, le nom donné étant Eusèbe Philadelphie Cosmopolite ; dédicace à Elisabeth I^{ère} localisé à Eleuthéroville, c'est-à-dire « ville de la liberté »]. Texte organisé en deux dialogues : c'est le deuxième qui théorise la lutte contre le tyran. Thème : réveiller les Français face aux assauts de la puissance absolue et le scandale du massacre de la Saint-Barthélemy. Edition critique par Jean-Raymond Fanlo, Marino Lambiase, Paul-Alexis Mellet, Paris, Classiques Garnier, 2016.

Étienne Pasquier, *Résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise d'armes par les inférieurs*, Bâle, 1575 [Deuxième édition augmentée à Reims, 1577].

Etienne Pasquier, *Le plaidoyer d'Etienne Pasquier pour la ville d'Angoulême accusée de lèse-majesté* (1576) [texte issu de la plaidoirie d'Etienne Pasquier au parlement de Paris pour défendre la ville d'Angoulême, rapporté dans une de ses lettres : « Lettre à Scévole de Saint-Marthe, dans *Œuvres*, Genève, Slatkine, t. II, col. 139].

1575 (mai)

Phases de négociation entre le roi et les émissaires protestants.

Politique : Dialogue traitant de la puissance, autorité et du devoir des princes, sl, 1574 [réédition en 1577 ; éditeur probable : Simon Goulart].

1576 (6 mai)

Paix de « Monsieur »

Discours politiques des diverses puissances établies de Dieu au monde, du gouvernement légitime d'icelles, et du devoir de ceux qui y sont assujettis, sl., 1574 [texte repris dans *Mémoires de l'état de France sous Charles Neufiesme*, édité en 1577 et 1578, vol. III, f^o 278^r et suivants].

1576-1577 (décembre- mars)

États Généraux de Blois.

Vindiciae contra tyrannos, Bâle, 1579 [nom de l'auteur : Etienne Junius Brutus ; auteur probable : Philippe Duplessis-Mornay ; rédaction entre mars 1574 et décembre 1576] Retard de son édition, car ouvrage achevé lors des Etats Généraux de Blois de 1576, et publication alors inopportune. Mornay partant aux Pays Bas en 1578, aurait transmis son manuscrit à Guillaume d'Orange qui l'aurait fait publier, autant pour le public français que celui des Pays Bas. Traduction française dès 1581 : *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*. Édition d'Arlette Jouanna, J. Perrin, M. Soulié, A. Tournon, H. Weber, Genève, Droz, 1979.

LA SERVITUDE VOLONTAIRE, DE LA BOÉTIE À MONTAIGNE

John Pocock a retracé l'évolution de la pensée républicaniste au XVIII^e siècle dans le monde anglo-saxon en montrant la recomposition des lignes d'opposition traditionnelles entre *whigs* et *tories* dans un contexte économique-politique dominé par des questions nouvelles, telles la formation d'armées permanentes au détriment des milices citoyennes, l'instauration du crédit et du papier monnaie, l'accroissement de la dette nationale, la transformation de la figure du citoyen-propriétaire liée à substitution de la propriété mobilière à la propriété foncière, etc.¹ Cette évolution devait conduire au déclin de l'idéal de la vertu civique hérité de Machiavel et Harrington et à l'émergence d'une nouvelle figure, celle du citoyen qui poursuit son propre intérêt au sein d'une société dans laquelle les égoïsmes peuvent être harmonisés. Madison, dans le numéro 10 des *Federalist Papers*² se fait l'analyste de cette révolution : il ne croit plus que la vertu républicaine soit encore praticable ni par ailleurs nécessaire. La conflictualité des intérêts particuliers ne fait pas pour lui obstacle à la fondation d'un nouvel ordre républicain³.

En remontant un pas en arrière, vers le XVI^e siècle français, je voudrais montrer qu'une telle évolution a déjà été amorcée sur un plan éthico-politique dans un contexte problématique assez différent, celui des guerres civiles confessionnelles et des transformations anthropologiques et morales qu'elles ont initiées. Je me centrerai ici sur une période d'un peu moins d'un demi-siècle, délimitée par deux textes : le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, d'une part, dont on suppose qu'il a

1 Voir en particulier J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. L. Borot, Paris, PUF, 1997.

2 Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *Le Fédéraliste*, intro., trad. et notes A. Amiel, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 128-141.

3 Voir l'introduction de J.G.A. Pocock à James Harrington, *Océana*, trad. C. Lefort – D. Chauvaux, Paris, Belin, 1995, p. 214-219.

été rédigé pour l'essentiel vers 1548, avec quelques retouches dans les années 1550 ; les *Essais* de Montaigne d'autre part, dont la première édition date de 1580 pour faire ensuite l'objet de nombreuses additions jusqu'à la mort de l'auteur en 1592⁴.

Le paradoxe est que La Boétie – en tout cas *le* La Boétie auquel nous avons accès – est en grande partie une création de Montaigne lui-même. C'est par Montaigne que nous connaissons l'amitié des deux hommes. C'est aussi Montaigne qui nous a relaté l'agonie et la mort de La Boétie. C'est lui qui a édité ses œuvres. C'est par lui qu'est identifié l'auteur du *Discours de la servitude volontaire* et précisés le titre de l'ouvrage (avec quelques hésitations sur l'intitulé exact⁵) et la date (elle aussi avec quelque hésitation) de sa rédaction. Arthur Armaingaud avait proposé il y a plus de cent ans une hypothèse aussi audacieuse (pour ne pas dire arbitraire) que fascinante⁶ : et si c'était Montaigne lui-même qui avait écrit le *Discours* et l'avait fait publier anonymement en réaction au massacre de la Saint Barthélémy ? Sans doute, Montaigne condamne-t-il ouvertement la publication de cet ouvrage qui, écrit-il, a été « mis en lumière [...] à mauvaise fin ». Mais les supporters actuels d'Armaingaud, qui sont aussi des élèves de Leo Strauss, ne voient là qu'une stratégie de dissimulation de la part d'un Montaigne crypto-protestant et crypto-républicain⁷.

4 Les références au *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie sont tirées de l'édition par Pierre Léonard du manuscrit de Mesme, Paris, Payot, 1976, rééd. 1983, p. 127-184. Celles aux *Essais* de Montaigne proviennent de l'édition de Pierre Villey (Paris, PUF, 1924, rééditée dans la collection Quadrige en trois volumes, puis en un seul).

5 Il le nomme « De la servitude volontaire » ou « La servitude volontaire » dans les *Essais* (le terme d'« discours » n'apparaissant pas dans le titre). Le titre de *Discours de la servitude volontaire* se trouve dans l'« Avertissement au lecteur » préfaçant les traductions de Xénophon et de Plutarque (1571).

6 Arthur Armaingaud, « Montaigne et La Boétie », *Revue politique et parlementaire*, n° 13, mars 1906, p. 499-522 et mai 1906, p. 322-348 ; Id., *Montaigne pamphlétaire : l'énigme du Contr'Un*, Paris, Hachette, 1910.

7 Sur l'interprétation straussienne des *Essais*, voir David Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1990. Sur l'attribution à Montaigne du *Discours de la servitude volontaire*, voir en particulier Daniel Martin, "Montaigne, Author of On Voluntary Servitude" (D. Schaefer (ed.), *Freedom over Servitude. Montaigne, La Boetie and On Voluntary Servitude*, Wesport & Londres, Greenwood Press, 1998, p. 127-187), selon qui « Montaigne a exposé sa pensée ouvertement dans le *Discours de la servitude volontaire*, et de façon dissimulée dans les *Essais* » (p. 128). Voir aussi, dans le même volume, l'étude de Régine Reynolds-Cornell, "Smoke and Mirrors : Covert Dissent in Montaigne's *Essays* and Overt Dissent in the Discourse *On Voluntary Servitude*" (*Ibid.*, p. 115-126), qui reprend les principaux arguments en faveur de la thèse d'Armaingaud. Pour une critique du renouveau de ces thèses d'Armaingaud, associées à l'idée post-straussienne

Il n'est pas nécessaire de recourir à une hypothèse aussi couteuse pour montrer les affinités de Montaigne avec le texte de La Boétie. Mais surtout, la thèse d'Armaingaud et de ses disciples actuels occulte le plus important : si Montaigne sympathise avec les idéaux du *Discours* de La Boétie, il opère une translation des idéaux républicanistes de La Boétie dans un contexte problématique nouveau, et cette translation témoigne de la mutation d'un éthos républicaniste hérité de l'humanisme civique de la Renaissance italienne vers un éthos que l'on peut rétrospectivement et anachroniquement qualifier de « libéral ».

LE RÉPUBLICANISME PARADOXAL DE LA BOÉTIE

La signification du texte de La Boétie est comme recouverte par la multiplicité de ses réceptions. Sa première publication imprimée anonyme et partielle en 1574 dans le *Réveille matin des Francois et de leurs voisins* l'intègre à un recueil d'écrits dirigés contre la monarchie française⁸. Avant 1572, les protestants pouvaient encore se prétendre défenseurs de la monarchie contre l'influence corruptrice des factions catholiques extrémistes : le massacre de la saint Barthélémy, revendiqué par le roi lui-même, marque un véritable changement dans la stratégie rhétorique protestante, dirigée désormais directement contre Charles IX, accusé d'être un nouveau Néron, et Catherine de Médicis, accusée de perfidie machiavélique. C'est aussi dans ce contexte que le texte paraît en 1577, cette fois intégralement, dans le troisième tome du recueil de Simon Goulart, *Les Mesmoires de l'estat de France sous Charles Neusiesme*, ouvrage lui aussi polémique, destiné à conserver la mémoire

d'un Montaigne systématiquement dissimulateur, voir la recension de Peter Burke dans le *Journal of Modern History* (n° 65, 1993, p. 407-408) et l'article de James Supple, "David Lewis Schaeffer : Armaingaud Rides Again", Cameron & Willett (dir.), *Le visage changeant*, p. 259-275. Voir aussi la mise au point critique de Philippe Desan sur la tradition post-straussienne de lecture des *Essais* (Montaigne : penser le social, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 277-299).

- 8 Voir Jean-Raymond Fanlo, « La première édition partielle du *Discours de la servitude volontaire* dans le *Reveille-matin des Francois et de leurs voisins* », J. O'Brien & M. Schachter (dir.), *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*, Paris, H. Champion, 2019, p. 219-229.

de la Saint-Barthélémy et à remobiliser les protestants affaiblis par le massacre (le même troisième tome comprend aussi le *Franco-Gallia* de François Hotman)⁹.

Le texte, identifié par Montaigne comme étant de La Boétie, ne connaîtra plus de réédition avant l'édition londonienne des *Essais* de Pierre Coste, le traducteur de Locke, au début du XVIII^e siècle, dans un contexte dominé par la *Glorious Revolution*, l'opposition parlementaire aux Stuarts et le ralliement à Marie et Guillaume d'Orange. Il sera publié en France à la suite de la Révolution de 1789 – paradoxalement non par des Jacobins, mais par des Girondins, en soutien à la monarchie constitutionnelle. Jusque-là, La Boétie apparaît comme le défenseur d'un modèle de régime mixte. Les choses changent avec Félicité de Lamennais, qui en fait la première édition séparée en 1835, dans le contexte qui suit les Trois Glorieuses, la faisant précéder d'une préface qui mêle la défense des droits de l'homme à un curieux éloge de la liberté au sens chrétien, en montrant qu'il n'est pas contradictoire avec ce que dit La Boétie de la religion comme instrument de propagande politique. Je ne cite qu'allusivement les nombreuses réceptions postérieures, dont témoigne l'édition de Pierre Léonard accompagnée de textes historiques de Pierre Leroux, d'Auguste Vermorel, de Gustav Landauer et de Simone Weil ainsi que des textes plus contemporains de Miguel Abensour, Pierre Clastres et Claude Lefort.

Si on replace le texte de La Boétie dans son contexte, il est clair qu'on y trouve des échos de la pensée républicaine classique, dans sa réappropriation par la tradition de l'humanisme civique italien des XIV^e et XV^e siècles et sa réception en France dans un contexte d'opposition de la noblesse aux vellétés absolutistes de la monarchie. Montaigne ne s'y trompe pas totalement lorsqu'il écrit que le sujet du *Discours* a été « tracassé en mille endroits des livres¹⁰ ». On trouve dans le *Discours* nombre des marqueurs du néo-républicanisme, parmi lesquels l'éloge des tyrannicides (tout régime autocratique étant considéré comme

9 Voir Cécile Huchard, « “Mis en lumière, et à mauvaise fin” : Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie dans les *Memoires de l'estat de France* de Simon Goulart », J. O'Brien & M. Schachter (dir.), *La première circulation de la Servitude volontaire ...*, *op. cit.*, p. 253-275.

10 Montaigne lui-même fait un portrait de La Boétie comme celui du dernier modèle de vertu civique romaine en un temps corrompu, « un'âme à la vieille marque » (II, 17, p. 659) et un « esprit moulé au patron d'autres siècles que ceux-cy » (I, 28, p. 194).

tyrannique) et la défense du régime des lois, l'éloge de la république de Venise contre le régime du « Grand Seigneur » de Turquie, l'exaltation de l'amitié entre citoyens libres animés d'une vertu civique faite de courage et de franchise, etc. On y trouve surtout une exaltation de la liberté républicaine (les termes de « liberté », de « libre », de « franchise » ou de « franchement » apparaissant plus de cent fois dans la trentaine de pages du *Traité*), la liberté signifiant ici une forme de « fierté » de participer à la vie publique d'un pays de constitution républicaine¹¹ – en gros, ce qu'Isaiah Berlin nomme la liberté « positive ».

Il y a cependant des ambiguïtés qui ouvrent potentiellement ce texte au-delà de ce républicanisme. Qu'est-ce qui, en effet, caractérise la tyrannie ? Ce n'est pas le nombre de gouvernants. Quoique l'ouvrage soit usuellement nommé le « Contr'Un » avant d'être baptisé par Montaigne « De la servitude volontaire », la tyrannie ne renvoie pas nécessairement à la puissance d'une personne unique. On peut lire en ce sens le début du texte. La Boétie part de la fameuse formule d'Homère :

D'avoir plusieurs seigneurs aucun bien je n'y voy,
Qu'un sans plus soit le maistre, et qu'un seul soit le roy ;

La Boétie dénonce une erreur de raisonnement : on ne peut déduire du fait que le règne de plusieurs soit mauvais que le règne d'un seul soit meilleur : « il falloit dire que la domination de plusieurs ne pouvoit estre bonne, puisque la puissance d'un seul, deslors qu'il prend ce tiltre de maistre, est dure et desraisonnable ». C'est donc *parce que* le règne d'un seul est mauvais que le règne de plusieurs l'est a fortiori. Citons La Boétie :

c'est un extreme malheur d'estre subject a un maistre duquel on ne se peut jamais asseurer quil soit bon, puis quil est tousjours en sa puissance d'estre mauvais quand il voudra ; et d'avoir plusieurs maistres, c'est, autant qu'on en a, autant de fois estre extremement malheureux.

11 Henri Weber, « La Boétie et la tradition humaniste d'opposition au tyran », F. Simone (éd.), *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance*. Atti del convegno internazionale promosso dall'Accademia delle Scienze di Torino ... 29 marzo-3 aprile 1971, Turin, Accademia delle scienze, 1974, p. 355-374, ici p. 365. Pour Charles Taylor, l'idéal républicaniste est que « les hommes atteignent le bien dans la vie publique d'une république gouvernée par les citoyens » (« Kant's Theory of Freedom » (1984), dans *Philosophical Papers*, t. II : *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, p. 335.).

La voie est peut-être ouverte à la critique d'une tyrannie populaire. Quoiqu'il en soit, le règne d'un seul ne fait que manifester, dans le *Traité*, par la disproportion extrême des gouvernants et des sujets, l'étrangeté de la domination politique, qui ne repose pas sur la force ou le nombre, mais sur un pouvoir quasi-magique d'enchantement et de fascination.

Ce qui fait qu'un régime est tyrannique ne dépend pas non plus l'origine du pouvoir. Citons La Boétie :

Il y a trois sortes de tirans, les uns ont le royaume par election du peuple ; les autres par la force des armes ; les autres par succession de leur race. Ceus qui les ont acquis par le droit de la guerre, ils s'y portent ainsi qu'on connoit bien qu'ils sont (comme l'on dit) en terre de conquête¹².

Le conquérant traite ses sujets non comme des citoyens, mais comme des vaincus. L'hérédité n'est pas mieux traitée :

Ceus la qui naissent rois, ne sont pas communement gueres meilleurs, ains estans nés et nourris dans le sein de la tyrannie tirent avec le lait la nature du tiran, et font estat des peuples qui sont sous eus comme de leurs serfs hereditaires, et selon la complexion a laquelle ils sont plus enclins, avars ou prodigues, tels qu'ils sont ils font du royaume comme de leur heritage¹³.

L'hérédité ne fait que perpétuer la violence conquérante originelle sans que la durée lui confère une forme de légitimité. À ce stade, et malgré quelques éloges discrets des rois de France, rien ne distingue la monarchie française de la tyrannie. Même la monarchie élective est tyrannique, quoique pour d'autres raisons :

Celui a qui le peuple a donné l'estat, devroit estre, ce me semble, plus supportable, et le seroit, comme je croy, n'estoit que deslors qu'il se voit eslevé par dessus les autres, flatté par je ne scay quoy, qu'on appelle la grandeur, il delibere de n'en bouger point : communement celui la fait estat de rendre a ses enfans la puissance que le peuple lui a baillé : et deslors que ceus la ont pris ceste opinion, c'est chose estrange de combien ils passent en toutes sortes de vices, et mesmes en la cruauté les autres tirans, ne voians autre moien pour assurer la nouvelle tyrannie, que d'estreindre si fort la servitude, et estranger tant leurs subjects de la liberté, qu'ancore que la memoire en soit fresche, ils la leur puissent faire perdre¹⁴.

12 *Discours de la servitude volontaire, op. cit.*, p. 145.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 145-146.

Les tentations du pouvoir provoquent quasi-inéluctablement un glissement de l'élection à l'hérédité et à la tyrannie. Ce qui compte ne sont pas « les moies de venir aus regnes divers » mais la « façon de regner », qui est, nous dit La Boétie, « quasi semblable » quelle que soit cette origine¹⁵. Toute l'originalité du *Discours* tient dans la démystification des moyens employés par le tyran pour obtenir le consentement de ses sujets. La volonté humaine est naturellement portée à la liberté, mais elle se laisse aussi corrompre sous la pression de passions comme la cupidité, la lâcheté et la paresse. Ce sont ces passions que le tyran exploite par une série de techniques de diversion, de démagogie, de manipulation, de divinisation du pouvoir, de corruption par des cadeaux et des micro-avantages, de constitution d'un corps de favoris et d'une bureaucratie pyramidale.

Les moyens décrits par La Boétie semblent bien en réalité communs à toute forme de domination politique, quelle qu'elle soit. L'originalité de la réflexion de La Boétie tient précisément à cette généralité, qui fait qu'elle pourra être prolongée au niveau épistémologique par une réflexion sur la généalogie psychologique de l'erreur telle la critique baconienne des idoles, petites prisons dans lesquelles l'âme s'enferme volontairement¹⁶. Elle pourra aussi être prolongée, au niveau politique, par une critique de l'autorité étatique en général. Ainsi, selon Claude Lefort, dans le texte de La Boétie, « le discours politique cède devant un discours sur le politique¹⁷ » ; et, selon Nadia Gontabert, le *Discours* est un « texte politique dirigé contre l'idée même de pouvoir (pouvoir politique, pouvoir des lois, pouvoir des mots) et appelant les hommes à créer, parce qu'ils s'autoriseront enfin à penser, leur liberté¹⁸ ». De socialiste libertaire, le *Discours* devient chez Murray Rothbart libertarien tout court, portant en lui l'affirmation de l'illégitimité de toute forme de contrainte politique sur les individus¹⁹.

15 *Ibid.*, p. 146.

16 Voir mon article, Th. Gontier, « Les idoles, de Montaigne à Bacon », *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 2016-1, n° 63, p. 165-179.

17 Voir Michaël Boulet, « Claude Lefort, lecteur de La Boétie », Laurent Gerbier (dir.), *Lectures politiques de La Boétie*, Cahiers La Boétie, n° 3, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 115-135.

18 Nadia Gontabert, « Pour une lecture politique de *La Servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie », *BSAM*, 13-14, 1983, p. 93-104, ici p. 104.

19 Voir Murray Rothbart, « The Political Thought of Étienne de la Boétie », introduction à Étienne de la Boétie, *The Politics of Obedience. The Discourse of Voluntary Servitude*, Ludwig von Mises Institute, transl. H. Kurz, 1975, reed. 2008, p. 7-36, qui situe aussi Lysander Spooner dans cette tradition de lecture du *Discours* de La Boétie.

Était-ce là l'idée de La Boétie ? C'est pour le moins douteux. Mais nous allons voir que son légataire, et l'un de ses premiers lecteurs, Montaigne, avait déjà fait un pas dans cette direction.

L'ÉLOGE AMBIGU DE LA BOÉTIE DANS LE CHAPITRE I, 28 DES *ESSAIS*

On sait que Montaigne avait prévu de réserver la place centrale du livre I de ses *Essais* à la publication du *Discours* de La Boétie. On sait aussi qu'il y a renoncé. Les motifs ne manquent pas. Publier le *Discours* à l'intérieur des *Essais*, alors même que *Les Mesmoires de l'estat de France sous Charles Neusiesme*, dont le *Discours* constituait une des pièces essentielles, avaient été condamnés à Paris comme à Bordeaux (où des copies ont été brûlées en 1579, sur ordre du Parlement) et leur diffusion interdite en France, aurait relevé de la provocation. Après la diffusion des libelles protestants cités, Montaigne avait de toutes façons perdu la primeur de cette publication. En plus des risques qu'il aurait encouru lui-même, il aurait compromis son ami défunt dans une querelle qui n'était pas la sienne. De fait, le chapitre prend beaucoup de précautions pour disculper La Boétie de toute visée anti-monarchique.

L'incipit et l'excipit du chapitre « De l'amitié²⁰ » nous montrent deux états différents de la pensée de Montaigne avant même 1580²¹, que celui-ci a laissé coexister dans la première édition des *Essais* au détriment de la cohérence du texte. Montaigne a manifestement écrit le premier passage avant la Saint-Barthélémy et la réaction protestante anti-monarchique qui s'en est suivi. Il parle en effet d'une réception chez « des gens d'entendement » : il s'agit ici de la diffusion sous forme manuscrite, récemment analysée dans un ouvrage édité par John O'Brien et Marc Schachter²². L'étonnante coda du chapitre explique quant à elle son volte-face et sa renonciation à cette publication (tout en laissant

20 Voir *Essais*, I, 28, p. 183-184 et 194.

21 Et même trois, si l'on rattache ce chapitre au suivant, qui annonce la suppression des sonnets (« Ces vers se voient ailleurs » (I, 29, p. 196).

22 J. O'Brien & M. Schachter (dir.), *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*, op. cit.

intact l'*incipit* qui la justifie), en arguant d'une réception polémique et antimonarchiste :

cet ouvrage a esté depuis mis en lumiere, et à mauvaise fin, par ceux qui cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police, sans se soucier s'ils l'amenderont, qu'ils ont meslé à d'autres escrits de leur farine.

Il s'agit bien entendu des publications de 1574 et de 1577. Ces deux textes du chapitre I, 28 ont cependant ceci de commun qu'ils tendent, dans des contextes différents, à diminuer l'importance de l'ouvrage de La Boétie. Il s'agit d'un auteur encore immature qui n'a pas donné toute sa mesure : il a été écrit « en sa premiere jeunesse » et on ne saurait dire que ce soit « le mieux qu'il peut faire » (*incipit*) ; le sujet a été « traicté par luy en son enfance », alors qu'il avait « seize ans » (*excipit*). Par ailleurs, loin de vouloir écrire un pamphlet politique, La Boétie n'a jamais voulu composer qu'un exercice d'écriture : « Il l'escrivit par maniere d'essay » et « il y a bien à dire que ce ne soit le mieux qu'il peut faire » (*incipit*) ; « ce subject fut traicté par luy [...] par maniere d'exercitation seulement, comme subject vulgaire et tracassé en mille endroits des livres » (*excipit*). C'est donc en dépit de ses défauts que Montaigne entend le publier dans un premier temps ; dans un second temps, dans un contexte plus trouble, ces mêmes défauts le rendent vulnérable au point qu'il renonce à cette publication.

Dans la conclusion du chapitre, Montaigne va plus loin, tempérant le radicalisme du *Discours* par l'insistance sur le réalisme politique de La Boétie, ses vertus de pacifisme, de légalisme, de conformisme et d'obéissance :

s'il eut eu à choisir, il eut mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac : et avec raison. Mais il avoit un'autre maxime souverainement empreinte en son ame, d'obeyr et de se soubmettre tres-religieusement aux loix sous lesquelles il estoit nay. Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ny plus affectionné au repos de son país, ny plus ennemy des remuements et nouvelletez de son temps. Il eut bien plustost employé sa suffisance à les esteindre, que à leur fournir dequoy les émouvoir d'avantage (*excipit*).

Idéalement, peut-être, La Boétie aurait préféré Venise à Sarlat. Mais, concrètement, il préférerait les imperfections de l'ordre établi à la violence d'une guerre civile²³. À ce point, le chapitre « De l'amitié » est une

23 On remarquera ici avec Henri Weber (art. cité) que Montaigne nomme La Boétie « citoyen » de son pays, et non « sujet » de son roi.

apologie paradoxale de l'ami de Montaigne contre les idées développées dans son ouvrage, un peu comme l'apologie « perfide » de Raimond Sebond défend l'auteur de la *Théologie naturelle* tout en s'attaquant à ses thèses maitresses.

Tout n'est cependant pas négatif dans ce portrait. Premièrement parce que, dans l'*incipit*, Montaigne reconnaît que le *Discours* « a servy de moyen à nostre premiere accointance » (*incipit*) – il s'agit donc bien en ce sens d'une forme d'amitié formée autour du partage d'idéaux républicains. Mais aussi parce qu'il en caractérise dans des termes qui ne sont pas dépréciatifs le message politique, « à l'honneur de la liberté contre les tyrans », en ajoutant que c'est « bien proprement » qu'il a été rebaptisé le *Contr'Un*²⁴. Par ailleurs, si Montaigne considère le *Discours* comme une sorte d'exercice d'étudiant, ce n'est pas forcément dépréciatif, puisque lui-même revendique n'écrire rien d'autre que des « essais²⁵ ». Montaigne précise par ailleurs que cet exercice reflète sincèrement la pensée de son auteur : « Je ne fay nul doubte qu'il ne creust ce qu'il escrivoit, car il estoit assez conscientieux pour ne mentir pas mesmes en se jouant » (*excipit*). Au même endroit, parlant de l'attachement de son ami pour la république de Venise, il ajoute, comme un aparté échappé de sa plume, cette formule : « et avec raison » – qui traduit sa préférence personnelle pour les régimes qualifiés à l'époque de « populaires ». Il en résulte dans les deux couches de textes un portrait assez contrasté de La Boétie et plus encore du rapport de Montaigne au *Discours*.

Cette ambiguïté se retrouve à un niveau plus général dans l'attitude de Montaigne face aux marqueurs du républicanisme. Montaigne semble à certains endroits partager les idéaux du *Discours*. Mais il s'agit le plus souvent d'incises ou d'apartés suivis de certaines réserves. Ainsi, dans le chapitre « De la coustume de ne changer aisément une loy receüe » : « les peuples nourris à la liberté et à se commander eux mesmes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature » : mais Montaigne ajoute que « ceux qui sont duits à la monarchie en font de mesme » et, une fois libérés d'un maître, se remettent aussitôt sous le

24 Sur ce point, et la reprise des thématiques du *Discours* de La Boétie dans les *Essais*, voir André Tournon, « Route par ailleurs ». *Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 241-242.

25 Voir Jean-Pierre Cavaillé, « Langage, tyrannie et liberté dans le *Discours* de la servitude volontaire d'Étienne de la Boétie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 72, 1988-1, p. 3-30.

joug d'un autre²⁶ : Montaigne veut-il ici mettre sur un plan d'égalité les deux formes de gouvernement (toute domination politique, quelle que soit sa forme, se fonde sur l'habitude) ? Ou dénonce-t-il, à la suite de La Boétie, l'abrutissement des peuples dans les régimes monarchiques²⁷ ? D'autres textes plaident en faveur sinon d'un engagement, tout du moins d'une sympathie personnelle envers les républiques populaires. Ainsi, écrit Montaigne, la « domination populaire [...] me semble la plus naturelle et equitable²⁸ » : mais, là encore, cet éloge est affaibli par le fait qu'il s'accompagne d'une dénonciation des crimes de la démocratie grecque – exécution des capitaines de la bataille des Arginusés et meurtre de Socrate.

Cette ambiguïté se retrouve dans l'attitude de Montaigne face aux tyrannicides²⁹. Le chapitre « De l'amitié » fait une belle place à Hermodius et à Aristogiton, comme il fait par ailleurs une belle place à Caius Blossius et Tibère Gracques. Hermodius et d'Aristogiton illustrent l'idée des Anciens selon laquelle, de leur amitié homoérotique,

... il provenoit des fruicts tres utiles au privé et au public ; [...] c'estoit la force des païs qui en recevoient l'usage, et la principale defence de l'equité et de la liberté [...]. Et n'est, à leur compte, que la violence des tyrans et lascheté des peuples qui luy soit adversaire³⁰.

Les « fruicts tres [...] au public » ne peuvent ici renvoyer qu'à l'assassinat du tyran Hippias. À d'autres endroits, Montaigne se montre élogieux vis-à-vis de Brutus, voyant en lui un exemple de vertu dont il regrette la disparition chez ses contemporains : il écrit ainsi regretter « 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 » (II, 10, p. 415) et il confesse avoir « attaqué cent querelles pour la deffence de Pompeius et pour la cause de Brutus » (III, 9, p. 996). Il reste que les

26 *Essais*, I, 23, p. 116. En faveur d'une lecture républicaniste de Montaigne (tout du moins à l'encontre d'une lecture conservatrice), voir en particulier D. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, *op. cit.*, p. 171-176.

27 Le texte du chapitre « De la vanité » est lui aussi ambivalent : « je tiens pourtant que d'aller desirant le commandement de peu en un estat populaire, ou en la monarchie une autre espece de gouvernement, c'est vice et folie » (III, 9, p. 957)

28 *Essais*, I, 3, p. 20.

29 Voir Manfredi Piccolomini, *Parricide and tyrannicide during the Renaissance*, Carbondale – Edwardsville, Southern Illinois Univesity Press, 1991.

30 *Essais*, I, 28, p. 188.

« genereux meurtriers de Caesar » (II, 10, 413) ont provoqué le résultat contraire à celui qu'ils poursuivaient :

Le bien ne succede pas necessairement au mal : un autre mal luy peut succeder, et pire, comme il advint aux tueurs de Cesar, qui jettarent la chose publique à tel poinct qu'ils eurent à se repentir de s'en estre meslez³¹.

Il est ici intéressant de comparer avec le texte de La Boétie :

Brute le jeune et Casse osterent bien heureusement la servitude : mais en ramenant la liberté ils moururent [...] au grand dommage, perpetuel malheur, et entiere ruine de la republicque, laquelle fut, comme il semble, enterrée avec eus³².

Ce qui a provoqué la ruine de la république sont, selon La Boétie, la défaite et la mort des tyrannicides, non l'acte tyrannicide par lui-même. Pour Montaigne, c'est bien leur entreprise elle-même qui a contribué à aggraver la destruction de l'ordre public³³ : Brutus et Cassius rejoignent ainsi le groupe de ces réformateurs dénoncés dans le chapitre I, 28, qui « cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police, sans se soucier s'ils l'amenderont ». À la fin du chapitre « De la vanité », Montaigne déclare paradoxalement sa fierté d'avoir été fait bourgeois de Rome, et par là concitoyen de Caton et de Brutus³⁴, mais c'est non sans soupçonner ironiquement en lui-même une sotte vanité : « Parmi ses faveurs vaines, je n'en ay poinct qui plaise tant à cette niaise humeur qui s'en paist chez moy, qu'une bulle authentique de bourgeoisie Romain³⁵ ... ».

Dans tous ces cas, la sympathie de Montaigne, loin de se prolonger en un militantisme réformateur, est contrebalancée par sa réticence envers un changement de forme de régime³⁶. Montaigne pense qu'en son temps,

31 *Essais*, III, 9, p. 958.

32 *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 157.

33 Comme l'écrit Eric MacPhail, « l'amitié de Montaigne pour les héros républicains représente une résistance par procuration aux autorités centrales, qui n'entraîne pas de vrais risques politiques. Montaigne admire l'idéal républicain de la liberté aristocratique sans abandonner son amitié pour la monarchie » ("Friendship as a Political Ideal", *Montaigne Studies*, 1989, p. 185).

34 *Essais*, III, 9, p. 996.

35 *Ibid.*, p. 999.

36 On trouve aussi, dans les *Essais* et d'autres écrits (des lettres, par exemple), des textes qui prônent une réforme des institutions judiciaires, par exemple les critiques adressées contre la vénalité des offices, mais, s'ils sont tournés contre les résidus d'un esprit féodal

l'adhésion aux grands idéaux républicains est, comme le zèle religieux, une façade hypocrite destinée donner une apparence de moralité au déchaînement des passions les plus néfastes à l'ordre social : la convoitise, le souci de la gloire, la cruauté, etc. Les grands discours altruistes qui nous asservissent au public couvrent « l'ambition et l'avarice » et la « tracasserie du monde » ne se recherche que « pour tirer du publicq son profit particulier³⁷ ». Si La Boétie « estoit assez conscientieux pour ne mentir pas mesmes en se jouant », ce n'est certainement pas le cas des contemporains qui mentent sous les apparences de la dévotion religieuse et du zèle pour le public.

Montaigne fait une analyse inverse à celle des monarchomaques : il ne reproche pas à Charles IX d'être un nouveau Néron³⁸, mais, au contraire, il critique la pusillanimité, et l'incurie des rois de France qui « n'ayans peu ce qu'ils vouloient, [...] ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvoient³⁹ », et ont été impuissants à assurer le minimum d'un ordre civilisationnel. Il ne tourne pas pour autant tout à fait le dos au *Discours*. La Boétie excusait Ulysse d'avoir fait l'éloge de la monarchie dans la situation qui était la sienne (« je croy son propos plus au temps qu'à la verité »), à savoir un conflit entre les autorités conduisant à la désagrégation de l'ordre social. La situation de Montaigne est ici la même, comme l'est d'une certaine façon sa réponse : mieux vaut le pouvoir d'un seul (un pouvoir assumé et autoritaire) que la division du pays en factions hostiles.

inégalitaire et la défense d'une loi identique pour tous (« les polices où il se souffre moins de disparité entre les valets et les maistres, me semblent les plus equitables », III, 3, p. 821), il est difficile de les rattacher au républicanisme *stricto sensu*, et on pourrait aussi bien les rattacher à la prise de position commune (pour des raisons différentes) du libéral et du républicain en faveur d'un état de droit. Sur ces critiques, voir Jean-Pierre Dhommeaux-Sauleau, « Montaigne et sa critique de la justice française », *BSAM*, n° 17, 1969, p. 14-24, ainsi que les études plus récentes de Thomas Berns (*Violence de la loi à la Renaissance : l'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000, p. 317-320), André Tournon ("Justice and the Law", U. Langer, *The Cambridge Companion to Montaigne*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 96-117) et Biancamaria Fontana (*Montaigne en politique*, Marseille, Agone, 2013, p. 62-69 et "Montaigne on Justice and Law", P. Desan (ed.), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 471-492).

37 *Essais*, I, 39, p. 237.

38 *Essais*, II, 32, p. 721.

39 *Essais*, II, 19, p. 672.

L'INVERSION DES VALEURS RÉPUBLICAINES, DE MONTAIGNE À LA BOÉTIE

Ces ambiguïtés trouvent une forme de résolution à un autre niveau. Les *Essais* de Montaigne développent nombre de thématiques empruntés au *Discours* ou aux mêmes sources lui. En un sens, les *Essais*, et en particulier le troisième livre, reposent inlassablement la question : qu'est-ce qui attache notre volonté à la servitude et comment nous en délivrer ? Mais les problématiques de La Boétie sont comprises dans une perspective nouvelle. Comme La Boétie, Montaigne proclame son amour de la liberté.

Je suis si affady apres la liberté, que qui me deffenderoit l'accez de quelque coin des Indes, j'en vivroys aucunement plus mal à mon aise. Et tant que je trouveray terre ou air ouvert ailleurs, je ne croupiray en lieu où il me faille cacher⁴⁰.

Ce rejet de tout entrave au mouvement traduit la nature de l'esprit humain, rétif à toute autorité extérieure et qui, par sa « volubilité et dissolution », échappe « à toutes [...] liaisons⁴¹ ». En témoignerait par exemple l'inefficacité des conversions forcées de Juifs d'Espagne⁴². Toute contrainte, quelle que soit son origine, sa justification et son étendue, est ressentie comme une amputation de ma nature essentiellement libre⁴³. Mais la liberté recherchée par Montaigne dans les *Essais* n'est plus la liberté comprise comme participation à la vie publique. Celle-ci apparaît sans doute comme une source de fierté ; elle contribue à l'accomplissement de soi-même. Citons ici le chapitre « Des trois commerces » : « Ma forme essentielle est propre à la communication et à la production : je suis tout au dehors et en evidence, nay à la société et à l'amitié⁴⁴ ». Ou le chapitre « De la vanité » : « Je suis de cet avis, que la plus honorable vacation est de servir au public et estre utile à beaucoup⁴⁵ ». En même

40 *Essais*, III, 13, p. 1072.

41 *Essais*, II, 12, p. 559.

42 *Essais*, I, 14, p. 53-54.

43 Voir notre étude, « Montaigne et la tradition de la liberté négative », *Les Usages philosophiques de Montaigne*, dir. Ph. Desan, Paris, Hermann, 2017, p. 351-370.

44 *Essais*, II, 3, p. 823.

45 *Essais*, III, 9, p. 952.

temps, le dévouement au public ne constitue jamais une finalité unique. Montaigne cite son père comme un exemple à ne pas suivre. Celui-ci s'est consacré jusqu'à l'épuisement à sa tâche de maire de Bordeaux :

Il me souvenoit de l'avoir veu vieil en mon enfance, l'ame cruellement agitée de cette tracasserie publique, oubliant le doux air de sa maison, où la foiblesse des ans l'avoit attaché long temps avant, et son mesnage et sa santé, et, en mesprisant certes sa vie qu'il y cuida perdre, engagé pour eux à des longs et penibles voyages⁴⁶.

Mais Montaigne ajoute immédiatement : « Ce train, que je loue en autrui, je n'aime point à le suivre ».

À l'exaltation cicéronienne du dévouement au public, Montaigne substitue une pensée du partage entre vie publique et vie privée comme idéal d'accomplissement de l'individu. Dans des temps normaux, ce partage peut faire l'objet d'un équilibre raisonné : « J'aime la vie privée parce que c'est par choix que je l'aime, non par disconvenance à la vie publique (autant selon ma complexion)⁴⁷ ». Il en va autrement dans des temps de conflit civil confessionnel, qui réclament de chaque individu un engagement total, tout compromis pouvant passer pour une forme de trahison. Montaigne fait lui-même droit à la règle de Solon d'interdiction de neutralité dans une guerre civile : il n'est « ny beau ny honneste de se tenir chancelant et mestis, de tenir son affection immobile et sans inclination aus troubles de son pays et en une division publique⁴⁸ ». Mais il ne faut pas confondre neutralité et modération. Il convient de s'attacher à « la cause generale et juste [...] non plus que moderément et sans fièvre⁴⁹ ». Par ailleurs, Montaigne manifeste une conscience aiguë de l'inutilité de l'action publique, et Philippe Desan a pu montrer que cette conscience ne cesse de croître après les années 1588-1589 : « il est temps de nous desnouer de la societé, puis que nous n'y pouvons rien apporter⁵⁰ ».

Le rêve d'un partage entre vie solitaire et vie politique fait dès lors place à une forme de négociation permanente au sein de laquelle le privé doit constamment affirmer ses droits contre les prétentions du

46 *Essais*, II, 10, p. 1005.

47 *Essais*, III, 9, p. 988.

48 *Essais*, III, 1, 793.

49 *Ibid.*, p. 792.

50 *Essais*, I, 37, p. 242.

public : « l'intérêt commun ne doit pas tout requérir de tous contre l'intérêt privé [...]. Toutes choses ne sont pas loïsibles à un homme de bien pour le service de son Roy ny de la cause generale et des loix⁵¹ ». Dans le chapitre « De l'institution des enfans », Montaigne fait référence à un texte de Plutarque qui dit que « les habitans d'Asie servoient à un seul, pour ne sçavoir prononcer une seule sillabe, qui est Non » et qui, écrit-il, « donna peut estre la matiere et l'occasion à la Boitie de sa Servitude Volontaire⁵² ». Le « non » que le républicain oppose à la tyrannie d'un seul est le même que celui que Montaigne oppose aux exigences démesurées du public en général.

C'est dans ce contexte que Montaigne revendique des traits de caractère qui sont à l'opposé de l'*ethos* républicain. Celui-ci décrit souvent son caractère rétif au service public en des termes auto-dépréciatifs, faisant état, dans les chapitres « De la praesumption », « De la vanité » et « De mesnager sa volonté », de sa poltronnerie, de sa paresse et de sa négligence, de son insensibilité, de sa nonchalance et de son irrésolution. Il s'agit de défauts reconnus tels par rapport à une conception civique de la vertu. Pour Cicéron, par exemple, la grandeur d'âme se reconnaît à l'amour de la gloire militaire et au désir de l'emporter sur tous : ce modèle martial de la vertu est importé dans les affaires civiles, qui ne demandent pas moins de courage, d'énergie et de sens du sacrifice pour la communauté que les affaires militaires (« nombre d'entreprises civiles l'emport[e]nt en importance et en éclat sur les militaires⁵³ »). Machiavel, quant à lui, fait de la grandeur conquérante un gage de vertu civique, en fustigeant les attitudes d'attentisme, de procrastination ou d'évitement de la guerre, et en préférant une milice citoyenne à une armée mercenaire⁵⁴ – non parce qu'elle serait nécessairement supérieure au combat, mais parce qu'elle entretient les passions thumiques des citoyens et les éduque au sacrifice de leurs intérêts particuliers en faveur de la communauté. La Boétie ne prône certes pas comme Machiavel les vertus du *dissensus* ; il en pressent les effets destructeurs dans la France de son temps : en témoigne sa prise

51 *Essais*, III, 1, p. 802.

52 *Essais*, I, 26, p. 156.

53 Cicéron, *Les Devoirs (De officiis)*, texte établi par M. Testard, intro, trad. et notes S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014 : voir, en particulier I, 74, p. 85 ; I, 78, p. 89 ; I, 84, p. 95.

54 Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, trad. A. Fontana & X. Tabet, Paris Gallimard, 2004. Voir en particulier les chapitres I, 43 (p. 199-200), II, 10 (p. 294-295), II, 12 (p. 298-303), II, 14-15 (p. 306-312), II, 19 (p. 332), II, 30 (p. 376) et III, 10 (p. 441).

de position contre le biconfessionnalisme dans le *Mémoire sur l'Édit de Janvier*. Il reste que, dans son *Discours*, il ne s'éloigne pas du modèle d'une vertu « virile » à l'opposé de la lâcheté et de l'efféminement :

aisement les gens deviennent soubz les tirans lasches et effeminés [...]. Or est il doncques certain qu'avec la liberté, se perd tout en un coup la vaillance. Les gens subjets n'ont point d'allegresse au combat ni d'aspreté : ils vont au danger quasi comme attachés et tous engourdis par maniere d'acquit, et ne sentent point bouillir dans leur cœur l'ardeur de la franchise, qui fait mespriser le peril, et donne envie d'achapter par une belle mort entre ses compagnons l'honneur et la gloire⁵⁵.

Replacée dans ce contexte, la confession par Montaigne des qualités de mollesse, de paresse et d'irrésolution contribue à promouvoir les valeurs inverses de la vertu civile défendue par la morale républicaniste.

Selon Nannerl Keohane, Montaigne opérerait une translation des vertus réputées publiques de courage, de vigueur et de fermeté face à la fortune, au profit du privé – le public étant pour sa part associé aux vices traditionnellement tenus pour privés, tels la lâcheté, l'hypocrisie et la versalité⁵⁶. Si l'on poursuit cette idée, Montaigne continuerait à défendre l'idéal de l'humanisme civique, mais en tant qu'idéal de vie privée. Une telle lecture ne nous paraît pas prendre la mesure des revendications paradoxales par Montaigne de traits de caractères que la tradition de l'humanisme civique considère comme des défauts à la fois publics et privés. Le vrai renversement consiste plutôt à réhabiliter dans leur ordre propre (privé) les vices publics que sont la mollesse, le goût de l'inaction ou de la médiocrité. Le chapitre « De mesnager sa volonté » fait en ce sens écho aux préoccupations du *Discours*, à savoir diagnostiquer les causes de l'aliénation de la liberté, mais en inversant la maladie et la thérapie, en affirmant la supériorité de la mollesse et la nonchalance sur le courage et la virilité. Le souci du public n'est pas ici le remède, mais au contraire la cause principale de la servitude : le remède consiste en retour dans une conquête d'autonomie face aux exigences du public.

55 *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 159.

56 Nannerl O. Keohane, "Montaigne's Individualism", *Political Theory*, vol. 5, n° 3, 1977, p. 364, repris dans Id., *Philosophy and the State in France : The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 114.

Mais un engagement trop zélé pour la chose publique n'est pas seulement nocif à l'individu, dont la tâche première est de « mesnager sa volonté ». Il l'est aussi au bien public, altérant des intentions « légitimes et équitables » en les rendant « seditieuses et illicites⁵⁷ ». De ce point de vue, la paresse, la nonchalance, l'insouciance, la vaine curiosité ou la distraction jouent le rôle de passions compensatrices⁵⁸, permettant d'équilibrer la passion immodérée et suspecte du zèle pour le public. Le pays a plus besoin de négociateurs prudents que de fanatiques agités. Le « bon » citoyen est celui qui fait preuve de modération, voire de superficialité et d'ironie, dans son engagement, en manifestant un esprit d'empathie et de respect pour ses adversaires, en se comportant vis-à-vis d'eux « commodément et loyalement » et en tentant de comprendre leur point de vue⁵⁹. Montaigne pense avoir satisfait à ces exigences, et se targue sinon d'avoir été le maire le plus zélé de Bordeaux, tout du moins d'avoir suffisamment bien fait pour être réélu, et ce, surtout, « sans [se] despartir de [s]oy de la largeur d'une ongle » (III, 10, 1007). L'homme corrompu de Machiavel est ici l'homme vertueux de Montaigne. Loin de consacrer, pour citer Skinner commentant Machiavel, « toute son énergie au bien commun », il place « ses propres intérêts au-dessus de ceux de la communauté⁶⁰ ». On assiste bien ici une inversion de l'échelle républicaniste des valeurs morales et politiques.

CONCLUSIONS

Le chapitre « De mesnager sa volonté » pose la même question que le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie : qu'est-ce qui attache notre volonté à la servitude ? Comment la délivrer de sa

57 *Essais*, III, 1, p. 792.

58 Voir Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977, trad. fr. P. Andler, *Les Passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980, p. 23-32. Le terme est appliqué à Montaigne par Emiliano Ferrari, *Montaigne, une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 270.

59 *Essais*, III, 10, 1012.

60 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, trad. J. Grossman et J.Y. Pouilloux, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 240-241.

propension à l'auto-aliénation ? Mais il ne s'agit plus ici de la servitude à une tyrannie comprise comme un régime politique spécifique. Il s'agit de nous libérer des passions qui nous attachent à une fausse image de nous-même projetée dans le public sous prétexte d'un prétendu devoir illimité. C'est là le sens de la « retraite intérieure » revendiquée par Montaigne : il ne s'agit pas de consentir à la tyrannie par une maîtrise du jugement, selon le schéma d'Isaiah Berlin qui voit dans le stoïcien l'allié du tyran – celui qui se croit libre pour avoir construit en lui-même une petite prison à l'intérieur du cadre de contraintes imposé par le tyran. La vraie source de la retraite de Montaigne n'est pas le stoïcisme, mais bien le *Discours* de La Boétie : il s'agit de se donner les moyens de ne pas consentir à la tyrannie du public, de ne pas céder à ses prestiges et de pouvoir prononcer ce fameux « Non », qu'ont ignoré les citoyens-esclaves de l'Asie – par opposition au « Oui » prononcé implicitement en toute occasion par le sage stoïcien.

La réponse à la crise ne consiste pas dans la substitution d'un régime républicain au régime monarchiste. Elle ne consiste pas non plus dans le dévouement total au public réclamé par la tradition républicaniste. Elle consiste dans l'affirmation de la valeur morale de ce que Montaigne nomme « l'amitié que chacun se doit⁶¹ » et dont il écrit que :

Cettuy-ci [qui en sçait les devoirs et les exerce], sçachant exactement ce qu'il se doit, trouve dans son rôle qu'il doit appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, contribuer à la société publique des devoirs et offices qui le touchent⁶².

La connaissance des devoirs que nous impose l'amitié pour soi-même est aussi celle de la limite de nos *officia* envers les autres et la société.

La solitude revendiquée par Montaigne n'est donc pas seulement de l'ordre du repli dans un « sanctuaire intérieur », une « intériorité récréative » ou une « intériorité détachée et confortablement installée⁶³ », comme l'écrivait Max Horkheimer. De fait, le soi privé a vocation

61 *Ibid.*, p. 1006.

62 *Ibid.*

63 Max Horkheimer, « Montaigne et la fonction du scepticisme », trad. G. Coffin, O. Masson et J. Masson, dans Id., *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, 1978, p. 271. Voir mon étude, Th. Gontier, « La "retraite" de Montaigne : une position politique ? », J. Balsamo et A. Graves (éd.), *Global Montaigne. Mélanges en l'honneur de Philippe Desan*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 63-78.

pour Montaigne à s'affirmer publiquement : « Je suis affamé de me faire connoistre » (III, 5, p. 847). Catholique dans une région acquise au protestantisme, celui-ci revendique, au chapitre « De la vanité », le droit de faire résonner les cloches de sa chapelle⁶⁴.

Le soi privé fixe à la fois les limites et la signification de l'autorité politique – une autorité qui, bientôt, ne sera considérée comme légitime qu'à condition de pouvoir être consentie par des individus raisonnables en vue de leur propre intérêt. La société, pour Montaigne, est en quelque sorte une société de solitaires ou d'égoïstes, dont on peut trouver des modèles dans l'amitié ou la conférence. Ce qui est vrai pour La Boétie est a fortiori vrai pour Montaigne, à savoir que, comme l'écrit Jean Starobinski, l'amitié « est la forme de "société" que la tyrannie rend impossible à tous les échelons de la vie collective⁶⁵ » : l'amitié n'est pas, pour Montaigne, soumise à une règle ou médiée par l'appartenance à un universel commun. Quant à la conversation montaigniste, loin de viser un consensus, serait-il procédural, elle a avant tout une fonction d'expression de soi des partenaires par la confrontation à l'autre. Nous trouvons ainsi les prémisses d'une société civile repensée sur ce modèle d'un instrument d'expression et de réalisation des individus.

Thierry GONTIER
IRPhIL (Université de Lyon) /
LabEx COMOD

⁶⁴ Voir *Essais*, III, 9, p. 966.

⁶⁵ Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 72.

EXPÉRIENCE, PRATIQUE ET VIE DANS LE CHAPITRE « DE L'EXPERIENCE » (III, 13) DES *ESSAIS* DE MONTAIGNE

STRUCTURE ET SENS GÉNÉRAL DU CHAPITRE¹

Le chapitre « De l'expérience » est aussi complexe qu'important². Plusieurs études se sont attachées à dégager sa signification, mais, selon nous, le but principal du chapitre reste à trouver et plusieurs aspects de ses idées centrales doivent être précisés. Ce que je propose de faire ici est de donner une interprétation très générale de ce chapitre en insistant sur deux points : 1 / qu'est-ce que Montaigne entend par « expérience » ? 2 / comment bâtit-il sa science de soi-même sur l'expérience ? Ces deux questions sont, naturellement, liées de sorte qu'on ne peut répondre à l'une sans répondre en même temps à l'autre. J'espère ainsi éclairer la conception montaignienne de la philosophie comme science de soi-même³.

1 J'aimerais remercier Sylvia Giocanti, correctrice de mon français et pour qui je suis redevable de plusieurs commentaires et suggestions fort utiles. J'aimerais également remercier André Scoralick, Luiz A. A. Eva, Sérgio Cardoso et Thierry Gontier pour ses lectures et ses commentaires d'une version préalable à cet article, lesquels m'ont permis de développer au mieux certaines idées.

2 Je cite la suivante édition : Montaigne, Michel de, *Les Essais : édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux*, 2 tomes, édition de Pierre Villey, Paris, PUF, 1978 [1924]. Quand il s'agit du chapitre « De l'expérience », je donne seulement le numéro de page ; dans les autres cas, j'indique aussi le livre et le chapitre.

3 Dans ce chapitre, Montaigne utilise « science » au moins 10 fois. Le terme peut signifier une connaissance générale (p. 1075, 1077, 1097, 1106) ou un domaine spécifique de la connaissance comme le droit ou la médecine (p. 1066, 1075, 1084, 1115). Mais deux fois il utilise « science » dans un sens plus particulier : dans une occasion, il parle de la science de savoir vivre (p. 1110) ; dans l'autre, il parle de « [s]a science » (p. 1073). C'est la seule foi, dans ce chapitre, que Montaigne se réfère au résultat de l'étude de soi-même

Cette interrogation est liée à une autre, touchant l'origine des pensées républicaine et libérale dans la première modernité : la philosophie politique de Montaigne repose sur une épistémologie et une anthropologie propres bien définies. Si l'on suppose que le libéralisme est associé à une anthropologie détachée de tout fond métaphysique et à une épistémologie qui vise à la suspension du jugement sur la vérité absolue, alors on pourrait penser que Montaigne pose les fondements anthropologiques et épistémologiques du libéralisme, et que son scepticisme semble le conduire vers un libéralisme politique. Mais cette inférence ne va pas de soi. Si le libéralisme présuppose une sorte de scepticisme, il ne s'ensuit pas que le scepticisme entraîne nécessairement le libéralisme. Et ce non seulement parce que dire que la pensée politique de Montaigne est « libérale » est anachronique, mais surtout parce que ses inclinations républicanistes sont manifestes. Ainsi, selon Biancamaria Fontana, « Montaigne manifeste une préférence claire (si non exagérée) pour un gouvernement républicain⁴ ». On peut dès lors se demander si une épistémologie sceptique et empiriste ne peut pas aussi bien fonder une forme de républicanisme. Avant de répondre cette question, il faut examiner l'épistémologie et l'anthropologie de Montaigne par elles-mêmes.

Le chapitre « De l'expérience » semble encore plus chaotique que les autres chapitres des *Essais*, mais il n'est pas difficile d'y repérer un ordre précis. La première partie est une réflexion sur le rapport entre l'expérience et les lois ; elle traite en particulier de l'art juridique⁵. La science de soi-même est l'objet de la seconde partie.

comme une science. Cette science montaignienne de savoir-vivre (ou de bien vivre) n'est pas, bien sûre, une science (*episteme*) au sens aristotélicien ; il s'agit plutôt, comme on le verra, d'une sagesse pratique réglée par quelques normes empiriques.

4 Biancamaria Fontana, *Montaigne's Politics : Authority and Governance in the Essais*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 9. Voir aussi David Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1991, p. 153-176, p. 386-392.

5 Montaigne emploie le mot « art » (et ses variations) nombreuses fois. En générale, l'art s'oppose à la nature comme l'artifice au naturel. L'art est ce qu'intervient sur la nature, comme le travail sur les métaux (p. 1067). Il parle aussi d'une conversation sans art (p. 1096) ou l'art d'interpréter un songe (p. 1098). Mais, la plupart du temps, il se réfère à des arts comme la médecine (p. 1079, 1080, 1087, 1088, 1095, 1102) et le droit (p. 1066-1067). La science de soi-même, dans la mesure où elle propose une vie plutôt naturelle et conforme à la nature, s'oppose à l'art médicale ; mais, en tant que savoir pratique et empirique réglé, elle rassemble ce que les anciens appelaient *technè*.

La première partie comprend deux sections. En premier lieu, une introduction, dans laquelle Montaigne parle du désir de connaître, de l'importance de la vérité et des moyens d'accès à la connaissance que sont la raison et l'expérience. Dans la deuxième section, Montaigne discute de l'art juridique. On pourrait penser que des exemples étrangers peuvent nous enseigner un bon système de lois, mais, selon Montaigne, si on n'apprend pas avec l'expérience qui nous est plus familière, ces exemples ne seront guère utiles. Son sujet ici, ce sont les lois françaises. Tant du fait de la multiplicité des lois que de leurs innombrables interprétations, l'expérience juridique française est loin d'être un exemple d'art. Si on apprend d'elle quelques leçons, c'est par contre-exemple.

La seconde partie, qui occupe tout le reste du chapitre, prolonge ce mouvement qui va de l'étranger à l'intime. Sur l'expérience intime de sa propre vie et par l'étude de soi-même, Montaigne bâtit ce qu'il nomme sa science. On peut identifier trois sections dans cette dernière partie. Montaigne lui-même nous indique les deux premières sections de cette science de soi-même : « c'est ma métaphysique, c'est ma physique » (p. 1072)⁶. Ici, la « métaphysique » a pour objet la santé interne, c'est-à-dire, l'âme et ses facultés – entendement, mémoire, imagination –, tandis que la deuxième section porte sur la santé corporelle. La troisième section porte sur l'union de l'âme et du corps dans une science unifiée de soi-même.

La section sur la « physique » est encore longue et il est possible d'en dégager des sous-sections. Après une introduction, Montaigne divise cette section en « quelques articles » (p. 1080), c'est-à-dire, en des règles pour orienter sa vie en ce qui concerne le salut du corps. Dans chaque cas, il éclaire l'article et nous donne des exemples avant de passer à l'article suivant. Il y a trois articles pour la santé corporelle : vivre de manière identique en santé et en maladie ; ne pas perdre patience, car les maladies ont leur rythme propre ; être actif et vigilant.

Il y a encore une dernière section dans la troisième partie sur la science de soi-même. Cette dernière section réunit les deux sections précédentes

6 On notera le sens ironique de ces termes. La « métaphysique » de Montaigne ne sera pas une métaphysique comme une doctrine sur la « réalité indépendante » ou la science de l'être en tant qu'être ; comme on verra, la « métaphysique » de Montaigne est une morale. Également, sa « physique » n'est pas une science du corps en générale, mais seulement du corps propre (« mon corps »). Pour laisser clair le sens particulier de Montaigne, je maintiendrai sa graphie originelle entre guillemets.

dans une conception unifiée de sa science. Le thème principal est que la santé corporelle et la santé de l'âme doivent pouvoir se réunir dans une science de soi-même qui reconnaît notre condition humaine.

Voici donc le schème général du chapitre :

Partie 1 : L'expérience familière de la pratique juridique

1. Expérience : l'exemple comme chemin pour l'art, pas la similitude (p. 1065)
2. La science juridique : l'expérience familière comme contre-exemple (p. 1065-1072)
 - a. La multitude des lois (p. 1065-1067)
 - b. Les interprétations sans fin (p. 1067-1070)
 - c. Les lois éthiques du devoir particulier de chacun (p. 1070-1072)
 - d. Conclusion (p. 1072)

Partie 2 : La science de soi-même : l'expérience intime (p. 1072-1106)

3. Introduction (p. 1072)
4. La « métaphysique » : l'âme et l'exemple à contre-poil (p. 1073-1078)
 - a. a) La connaissance de soi-même : des erreurs et ignorance (1073-1076)
 - b. b) La connaissance des autres (1076-1077)
 - c. c) Conséquence politique : Montaigne conseiller du roi (1077-1078)
5. La « phisique » : le corps et l'expérience pure comme exemple (p. 1079-1106)
 - a. a) Introduction (p. 1079-1080)
 - b. b) Article premier : forme de vie pareille en santé et en maladie (p. 1080-1088)
 - c. c) Article deuxième : nous nous perdons d'impatience (p. 1088-1095)
 - d. d) Article troisième : recommandation d'activité et de vigilance (p. 1095-1106)
6. La science de soi-même : la culture du corps et de l'âme (p. 1106-1116)
 - a. a) La condition mixte : l'union de l'âme et du corps (p. 1106-1108);
 - b. b) La science du bien vivre (p. 1108-1111);
 - c. c) L'utilisation du temps : une vie ordonnée (p. 1111-1116).

Cette division et les principes qui la sous-tendent nous permettent de commencer à répondre à nos questions. La première est : qu'est-ce que Montaigne comprend par « expérience » ? Il n'y a pas un seul type d'expérience, mais plusieurs. Il y a l'expérience collective, comme l'art juridique, de laquelle Montaigne a une expérience personnelle ou professionnelle ; et l'expérience intime, celle que quelqu'un a de sa propre vie. Concernant l'expérience collective, Montaigne fait un contraste entre l'expérience étrangère et l'expérience familière. Puis il divise l'expérience intime en deux types d'expérience : l'interne et la corporelle ; finalement, ces deux types d'expérience s'articulent pour composer l'expérience unifiée de la science de soi-même. Il faut, alors, distinguer chaque type d'expérience.

En ce qui concerne le rapport entre l'expérience et la science de soi-même, il n'est pas impossible, voire il est probable, que cette relation soit différenciée selon chaque type d'expérience. On verra que les manières par lesquelles on apprend de l'expérience collective de la pratique juridique, de l'expérience interne de l'âme et de l'expérience pure de la santé corporelle sont différentes. Dans le premier cas, on apprend par contre-exemple ; dans le deuxième cas, on apprend par l'exemple pris à contre-poil ; dans le dernier, par l'exemple d'une expérience pure⁷. Toutes ces méthodes s'opposent à la pensée aristotélicienne sur comment on construit un art sur l'expérience. Selon mon interprétation, il est possible d'extraire de l'expérience quelques articles (ou règles) qui composent non seulement la science de soi-même, mais aussi l'art politique et l'art juridique, que soit par l'exemple ou le contre-exemple.

Développons ce point, en examinant chaque partie et section suivant l'ordre du chapitre.

7 Pour une description similaire des manières par lesquelles on apprend de l'expérience, voir Sérgio Cardoso, « Montaigne : uma ética para além do humanismo », *O que nos faz pensar*, 27, 2010, p. 257-278, en particulier p. 272-276.

DEUX IMAGES DE LA CONNAISSANCE : LE PRINCIPE DE DIFFÉRENCE ET L'EXEMPLE

Montaigne commence par une citation implicite d'Aristote : « Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance » (p. 1065). Pour satisfaire ce désir, tous les moyens sont bons : « Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience » (p. 1065). Montaigne propose alors la connaissance empirique, sinon à la place de la connaissance rationnelle, du moins comme un chemin possible. On est ici porté à penser que Montaigne est un empiriste. Mais, comme toujours chez Montaigne, les choses ne sont pas si simples. Il semble qu'il soit impossible non seulement de bâtir une connaissance rationnelle, la multiplicité des raisons y faisant obstacle, mais aussi de se fonder sur l'expérience, puisque l'expérience n'a pas moins des formes que la raison. Ainsi, le même argument qui nous montre que la raison n'est pas le moyen pour parvenir à la vérité et à la connaissance nous montre aussi qu'une connaissance empirique de la vérité est également hors de notre porté. « La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages ; nul art peut arriver à la similitude » (p. 1065). Le lecteur est déconcerté par cette introduction : si Montaigne commence par nous dire que l'expérience est le chemin qui nous mène à la connaissance et à la vérité, il nous dit ensuite que ce chemin ne nous mène nulle part. Cette conclusion négative a été relevée par plusieurs commentateurs. Comme l'écrit Bernard Sève, « Le chapitre "De l'expérience" apparaît, à bien des égards et paradoxalement, comme un chapitre de l'impossibilité de l'expérience⁸ ». Jocelyn Benoist partage cette analyse⁹. L'idée centrale de Benoist est qu'il y a chez Montaigne un « principe de diversité qui a été posé au départ et qui a été nommé expérience¹⁰ ». Sève parle d'une « destruction de l'expérience par la différence » et d'un « principe de différence¹¹ ». Le principe de différence détruit toute connaissance empirique construite sur la similitude et la

8 Bernard Sève, *Montaigne : Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, p. 127.

9 Jocelyn Benoist, « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendantale ? », Vincent Carraud & Jean-Luc Marion (dir.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, 2004, p. 211-228.

10 J. Benoist, *op. cit.*, p. 219.

11 B. Sève, *op. cit.*, p. 120 et p. 125.

généralisation, comme le montre Sérgio Cardoso¹². Cette idée était déjà présente chez Hugo Friedrich, quand il écrivait que « juger l'homme "en destail et distinctement piece à piece" est le principe directeur de sa méthode [i.e. de Montaigne]¹³ ».

On pourrait penser qu'au fond Montaigne est un sceptique, qu'aucune connaissance n'est possible. Mais Montaigne parle aussi d'une similitude entre nos expériences : « toutes choses se tiennent par quelque similitude [...] ; on joint toutesfois les comparaisons par quelque coin » (p. 1070). Sève a bien noté cette différence, mais il inverse l'ordre du texte et finit par privilégier le passage sur la différence en dépit du passage sur la similitude¹⁴. Richard Regosin, suivant l'ordre du texte, croit que « l'exemple peut être cloche, mais il marche encore¹⁵ ». Au lieu d'un principe de différence, il parle d'un autre principe : « si le principe du précepte de l'exemple doit être questionné par la critique de la ressemblance, il ne peut pas être annulé au point de permettre une fragmentation totale¹⁶ ». Or, cela ouvre la possibilité de fonder une connaissance sur l'expérience. Mais comment cela est-il possible ? Comment concilier le principe de différence et le principe du précepte de l'exemple, si tant est que ce soit possible ? Ce qu'il faut comprendre, c'est cette apparente hésitation de Montaigne entre la possibilité d'une connaissance empirique et son impossibilité.

Où réside précisément la difficulté dans l'édification de la connaissance ? Si on pensait la relation de l'art avec l'expérience comme une sorte de généralisation à partir de la similitude entre les choses ou entre les événements, alors la connaissance serait impossible : « la consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenements est mal seure, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette *image des choses* que la diversité et variété » (p. 1065 ; je souligne). Cette espèce d'empirisme qui s'appuie sur des similitudes ne nous mène nulle part, dans la mesure où aucune généralisation n'est sûre. De cette façon, dit Montaigne, « nul art peut arriver à la similitude » (p. 1065). Il insiste en effet sur la diversité, et sur le caractère problématique de

12 S. Cardoso, *op. cit.*, p. 270-272.

13 Friedrich, Hugo, *Montaigne*, traduction Robert Rovini, Paris, Gallimard, 2010, p. 165.

14 B. Sève, *op. cit.*, p. 120-126.

15 Richard L. Regosin, « *Le miroir vague* : Reflections on the Example in Montaigne's *Essais* », *Œuvres & Critiques*, vol. VIII / 1-2, 1983, p. 323-336, p. 81.

16 R. Regosin, *op. cit.*, p. 80.

l'expérience : « La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre » (p. 1065). Si Montaigne accepte néanmoins qu'on a, ou que l'on peut avoir, des connaissances, c'est précisément parce qu'il n'a pas une conception aristotélicienne des choses et qu'il nous propose une autre conception de l'expérience et de l'art. Mais laquelle ? Quelle sorte d'empiriste est Montaigne ?

La citation que Montaigne fait de Manilius atteste la spécificité de son empirisme : « c'est par différentes *usus* que l'expérience a produit l'art, l'exemple nous montre le chemin » (p. 1065). On pourrait penser que cette citation est encore aristotélicienne : l'expérience montre une régularité qui se manifeste dans les coutumes (*usus*) ; par-là, on arriverait à l'art. Mais on doit lire autrement cette citation. L'idée fondamentale est que l'art est produit par l'expérience, non par la raison, et que l'exemple (et non la régularité) joue un rôle fondamental¹⁷. Pour produire l'art, il nous faut observer les différentes pratiques (*usus*) humaines, car l'expérience humaine est la source de l'art. Parmi la diversité des pratiques que l'expérience nous présente, il faut choisir l'exemple pour arriver à la connaissance, un exemple qui nous permette de réfléchir sur le sujet en question et de parvenir à un jugement mûr et sain. « Ce n'est pas assez de compter les experiences, il les faut poiser et assortir ; et les faut avoir digerées et alambiquées, pour en tirer les conclusions qu'elles portent » (III, 8, p. 931). Il ne s'agit pas de faire une généralisation à partir des expériences particulières en notant les similitudes entre elles, mais, au contraire, dans la diversité des expériences, de repérer l'exemple qui nous montre comment bâtir l'art. L'exemple n'est pas à proprement parler un modèle, mais un cas notable qui sert à la réflexion.

Mais il y a là une difficulté, en ce que pour arriver à l'art, il faut identifier cet exemple qui doit nous montrer le chemin vers la connaissance. Comment choisir l'expérience correcte qui servira de matière de réflexion pour arriver à la connaissance ? Quelle expérience est un exemple de connaissance ? Quoiqu'il arrive à Montaigne de parler des exemples comme s'ils n'étaient que des expériences, la notion d'« exemple » nous paraît ici fondamentale. C'est ce qu'il faut examiner maintenant.

17 Pour une analyse générale de la notion d'exemple, voir John D. Lyons, *Exemplum : The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 118-153.

LA PRATIQUE JURIDIQUE FRANÇAISE

Le droit, ou la pratique juridique, pourrait être un « exemple » nous montrant le chemin vers la connaissance. Le « pourtant » (« pour ce motif ») avec lequel Montaigne introduit le développement sur les lois indique une sorte d'inférence par rapport à ce qu'il vient de dire. De là, une double relation. D'un côté, il semble que Montaigne aborde l'expérience juridique comme s'il ne faisait qu'appliquer le principe de différence aux lois : si on pense que les lois doivent s'adapter à la multiplicité des événements, alors nul art juridique n'est possible. D'un autre côté, si on pense à la pratique juridique comme une expérience collective, il est possible de proposer une certaine conception de lois sur la base de cette expérience.

Selon la première image de l'art, Montaigne nous montre qu'il y a toujours une disparité entre nos actions et les lois, même si on les multiplie jusqu'à cent mille : « ce nombre n'a aucune proportion avec l'infinie diversité des actions humaines » (p. 1066). On pourrait penser qu'il faut respecter cette diversité et que la multiplication des lois est souhaitable, mais il est impossible de recouvrir cette multiplicité par quelque nombre de lois que ce soit, car le principe de différence détruit l'art juridique : « la multiplication de nos inventions n'arrivera pas à la variation des exemples » (p. 1066). La conclusion semble être que l'on n'apprend rien de l'expérience, parce que cette multiplicité nous échappe toujours.

Ce qui vaut pour l'invention des lois vaut aussi pour leur interprétation. Du moins, c'est ce que nous apprend l'expérience : « Je ne sçay qu'en dire, mais il se sent par experience que tant d'interprétations dissipent la vérité et la rompent » (p. 1067). Il n'y a pas beaucoup de différence entre multiplier les lois et multiplier les interprétations des lois. Si la relation entre la loi et le cas est médiatisée par « quelque interpretation destournée, contrainte et biaise » (p. 1067), alors on peut forcer les lois à s'adapter à n'importe quelle action humaine. La conclusion est qu'on ne sait plus ce qui est juste ou injuste et que cela dépend d'une discussion sans fin sur comment interpréter les lois.

Ce désordre juridique conduit à des interprétations non seulement inutiles, mais aussi nuisibles, car elles obscurcissent la compréhension de

ce qu'il faut faire. L'application même des lois nous égare. « Considérez la forme de cette justice qui nous regit : c'est un vray tesmoignage de l'humaine imbecillité, tant il y a de contradiction et d'erreur » (p. 1070). Montaigne raconte l'histoire des paysans qui n'ont pas aidé une personne mortellement blessée, parce qu'ils avaient peur d'être condamnés par la justice : la peine capitale et la cruauté de la justice pénale sont « plus crimineuses que le crime » (III, 13, p. 1071); dans cette situation, on ne sait pas quoi faire.

La diversité des lois et le conflit des interprétations semblent interdire de construire quelque loi que ce soit sur l'expérience. L'expérience ne nous montre qu'une diversité de systèmes de lois, menant à une sorte de relativisme juridique¹⁸. Quoique ce scepticisme juridique comprenne une critique des lois existantes, l'expérience ne nous suggère aucune révision des lois. En principe, aucune loi ne provient de l'expérience (conçue comme l'ensemble des faits) et tout se passe comme si Montaigne anticipait le *dictum* humien, selon lequel de l'« être », on ne peut inférer le « devoir ».

Souvenons-nous qu'il existe néanmoins une autre conception de la connaissance, et que Montaigne parle de l'expérience comme d'un chemin pour y arriver. Celui-ci ne pense pas que l'expérience pourrait, même idéalement, justifier les lois, parce qu'au fond, rien ne les justifie : « Or les loix se maintiennent en credit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité ; elles n'ont rien poinct d'autre » (p. 1072). Il ne s'agit pas de leur trouver un fondement (Dieu, la justice etc.), mais de penser le meilleur système des lois. En ce sens, on peut apprendre de l'expérience. La multiplication des lois est mauvaise, parce qu'« en subdivisant ces subtilitez, on apprend aux hommes d'accroistre les doubttes ; on nous met en trein d'estendre et diversifier les difficultez, on les alonge, on les disperse » (p. 1067). L'expérience des vices des lois françaises parle d'elle-même : elle nous enseigne ce qu'il ne faut pas faire. Les lois françaises sont à ce point défailantes qui n'est pas nécessaire de les comparer à des étrangères pour s'en rendre compte. L'expérience ne demande pas une complexification progressive des lois au nom d'un respect de la diversité et du perpétuel changement de nos actions. L'expérience nous montre, par le contre-exemple de la pratique juridique en France, qu'on ne doit

18 Telle est l'interprétation de J. Benoist, *op. cit.*

pas inventer plus de lois, mais, au contraire, qu'il faut se limiter à un petit nombre : « les [loix] plus desirables, ce sont les plus rares, plus simples et generales ; et encore crois-je qu'il vaudroit mieux n'en avoir point du tout que de les avoir en tel nombre que nous avons » (p. 1066). Montaigne pense donc que le meilleur système de lois est : un système simple et général, qui comprend le moins de lois possible. Un art juridique devrait aboutir à un tel système.

Les meilleures lois sont naturelles, nous dit Montaigne, ce sont celles que la nature nous a donné. La science de soi-même commence par avouer l'obéissance de Montaigne « à la loy generale du monde » (p. 1073). Cette loi, instituée par « la bonté et capacité du gouverner » (p. 1073), à savoir, Dieu, ou peut-être la Fortune, est générale et ne change pas. Mais les philosophes falsifient les règles de la nature par leurs interprétations. Par exemple, il y existe une prudence naturelle qui est meilleure pour guider notre vie que la prudence inventée par les philosophes. Cette prudence naturelle consiste à « s'employer naïvement et ordonnéement » (p. 1073). Montaigne nous recommande de suivre la nature : « Le plus simplement se commettre à nature, c'est si commettre le plus sagement » (p. 1073).

Malheureusement, il nous faut avoir aussi des lois humaines et les inventer. « Nature les donne toujours plus heureuses que ne sont celles que nous nous donnons » (p. 1066)¹⁹. L'exemple connu le plus proche d'une société réglée par un petit nombre de lois, selon Montaigne, est la société des Cannibales. Après une description de cette société, il dit que « toute leur science ethique ne contient que ces deux articles, de la resolution à la guerre et affection à leurs femmes » (I, 31, p. 208). Les Cannibales ont su vivre avec seulement deux articles de la science éthique. La meilleure science éthique connue ne provient pas de la raison, ni même de Lycurgue et de Platon : « ils n'ont pu imaginer une *nayfveté* si pure et simple, comme nous la voyons par experience ; ny n'ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine » (I, 31, p. 206). « Pure », ici, veut dire : vivre autant que possible selon les lois de la nature, avec peu d'interférence de l'art humain. Les Cannibales nous offrent l'expérience la plus pure possible d'une société humaine²⁰.

19 Cf. Montaigne, *op. cit.*, III, 1, p. 796.

20 Je ne veux pas pour autant dire que les Cannibales représentent un modèle idéal (ou presque) de société. Ils sont aussi cruels à leur manière et ont leur propre « barbarie ». Sur

Revenons à notre chapitre. Montaigne ne voit pas, dans la pratique juridique française, d'exemple qui nous montre le chemin vers la science. Il reste qu'on apprend quelque chose de l'expérience que nous avons de nous-mêmes :

Quel que soit donq le fruict que nous pouvons avoir de l'experience, à peine servira beaucoup à nostre institution celle que nous tirons des exemples estrangers, si nous faisons si mal nostre proffict de celle que nous avons de nous mesme, qui nous est plus familiares, et certes suffisantes à nous instruire de ce qu'il nous faut (p. 1072).

Jan Miernowski comprend mal ce passage. Selon lui, « si cet exemple familier au lecteur et à l'auteur ne sert rien à leur instruction commune, combien inutiles seraient donc les exemples d'autres époques et d'autres juridictions²¹ ». Mais ce texte signifie plutôt que, si l'on pouvait tirer profit de l'expérience de nous-mêmes, on pourrait aussi tirer profit des exemples étrangers ; or, l'on tire profit de l'expérience familière par le contre-exemple ; par conséquent, on peut aussi apprendre des exemples étrangers, comme le montre l'exemple des Cannibales. Mais l'on apprend plus encore de l'expérience intime que l'on a de sa propre vie que de l'expérience collective. Comment Montaigne construit-il cette science de soi-même sur cette expérience intime de l'âme et du corps ?

L'EXPÉRIENCE INTERNE DE L'ÂME

Chez Montaigne, la « métaphisique » est la partie de la science de soi-même qui concerne l'esprit et ses facultés. Mais il ne veut pas suivre les philosophes dans leur discipline, préférant consulter sa propre expérience : « De l'expérience que j'ay de moy, je trouve assez dequoy me

cela, voir Sylvia Giocanti, « Les Cannibales modèle de société ? », *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. Actes de colloques et journées d'études, n° 8, 2013, et Plínio J. Smith, « Montaigne e o Novo Mundo », Montaigne, *Dos canibais*, éd. Plínio J. Smith, traduction et présentation Luiz A. A. Eva, São Paulo, Alameda Editorial, 2007, p. 7-36, ici p. 24-29.

21 Cf. Jan Miernowski, « La bonne foi du lecteur à l'épreuve (III, 13) », p. 369, Philippe Desan (dir.), *Lectures du Troisième Livre des Essais de Montaigne*, Champion Classiques, Paris, Champion, 2016, p. 355-380.

faire sage, si j'estoy bon escolier » (p. 1073). Ce passage est lui aussi déconcertant parce qu'il suggère qu'on peut apprendre de l'expérience tout en suggérant immédiatement le contraire, parce qu'il ne serait pas un bon étudiant²². Alors, apprend-t-il ou non de l'expérience ? Il deviendra sage, s'il est bon écolier ; mais, s'il ne l'est pas, même si cela n'est pas explicitement dit, on est censé croire qu'il ne le deviendra. Alors, est-il ou non un bon écolier ?

Montaigne dit plusieurs fois qu'il apprend de l'expérience de lui-même. Comment savoir que la colère est un vice mauvais ? Non en lisant Aristote, mais parce qu'on l'a gardé en mémoire une fois « l'excez de sa cholère passé » (p. 1073). De même, c'est parce qu'il « se souvient d'être tant et tant de fois mesconté de son propre jugement » (p. 1074), que Montaigne, tel un bon écolier, en est devenu méfiant²³. L'expérience intime lui donne plusieurs occasions pour apprendre telle ou telle chose, sans recourir aux philosophes, et c'est par « contre-poil » (p. 1079) qu'elle lui sert d'exemple et l'achemine par là vers une science de l'âme.

Montaigne n'apprend pas seulement des leçons particulières, mais il formule une règle générale dans sa « métaphisique ». Si quelqu'un lui prouve le contraire de ce qu'il pense, il n'en retient ni la vérité ni même son ignorance sur ce point particulier, mais, comme il le dit, « en generale [...] apprens ma debilité et la trahison de mon entendement » (p. 1074). Il s'agit bien d'une « règle générale » dans sa science de l'âme : « en toutes mes autres erreurs je faits de mesme, et sens de cette reigle grande utilité à la vie » (p. 1074). C'est un vrai apprentissage, qui lui permet de régler sa vie, de la mettre en ordre : « j'apprens à craindre mon alleure par tout, et m'attens à la regler. D'apprendre qu'on a dict ou faict une sottise, ce n'est rien que cela ; il faut apprendre qu'on n'est qu'un sot, instruction bien plus ample et importante » (p. 1074). De cette manière, il peut tirer « la reformation de toute la masse » (p. 1074). Encore une fois, on apprend de l'expérience par contre-exemples et la science ne comprend que très peu des règles générales.

La sagesse suit l'ignorance de deux façons. Du point de vue épistémique, l'ignorance est la condition de la recherche de la vérité : « [q]ui veut guerir de l'ignorance, il faut la confesser » (III, 11, p. 1030 ; voir

22 J. Miernowski, *op. cit.*, p. 370.

23 Bernard Croquette, *Étude du livre III des Essais de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 1985, p. 86.

III, 8). Selon Montaigne, « mon apprentissage n'a autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre » (p. 1075). Du côté moral, Montaigne devient modeste, obéissant aux lois et modéré.

A ma foiblesse si souvent recogneuë je doibts l'inclination que j'ay à la modestie, à l'obeyssance des creances qui me sont prescrites, à une constante froideur et moderation d'opinions, et la hayne à cette arrogance importune et quereleuse, se croyant et fiant toute à soy, ennemy capitale de discipline et de vérité (p. 1074).

Mais, l'expérience de Montaigne peut-elle constituer un exemple pour les autres ? André Tournon²⁴, qui a examiné cette apparente contradiction, propose la solution suivante : il y aurait une stratégie d'écriture fondée sur l'auto-commentaire et un « je » moral et discursif lié à un dédoublement réflexif²⁵. Non seulement je ne vois comment cette réponse constituerait une solution à la contradiction, mais le texte de Montaigne ne dit rien sur ce dédoublement réflexif, ou sur un « je » moral et discursif. La « solution » de Jan Miernowski, quant à elle, est qu'il y aurait une expérience entre Montaigne et son lecteur :

Le jugement de soi, le jugement d'autrui et le jugement de soi par autrui demeurent chez Montaigne irrémédiablement liés [...]. L'expérience est une mise à l'épreuve d'autrui par soi et de soi par autrui. Comme telle, elle exige que les deux parties entrent dans cette relation de bonne foi²⁶.

Mais l'expérience dont parle Montaigne est seulement l'expérience qu'il a de sa propre âme et non une expérience commune entre lui et son lecteur. Selon Richard Regosin, « l'expérience devient exemple en tant que médiatisée par le langage, nommée et insérée dans le texte²⁷ ». À part quelques obscurités dans son explication, on ne voit pas pourquoi écrire ses expériences ferait d'elles un cas exemplaire. Selon Biancamaria

24 André Tournon, « *Route par ailleurs* », in *Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, Champion, 2006, p. 193-215.

25 Cf. J. Miernowski, *op. cit.*, p. 362-363. Pour une application de ce « dédoublement réflexif » de Montaigne au scepticisme, voir Tournon, André, « *Suspense philosophique et ironie* », *Montaigne Studies : An Interdisciplinary Forum*, vol. XII, numéros 1-2, 2000, p. 45-62.

26 J. Miernowski, *op. cit.*, p. 367.

27 R. Regosin, *op. cit.*, p. 84. J. Lyons, *op. cit.*, p. 147, soutient à peu près la même idée : « Une personne n'est pas un exemple, une fois que les exemples sont formés seulement dans le langage ». Mais Montaigne dit qu'il est lui-même un (vain) exemple, ou que Socrate est un exemple.

Fontana enfin, ce qui fait de l'expérience de Montaigne un vrai exemple est sa « diversité intrinsèque²⁸ ». À mon sens, quoique la diversité soit importante pour la formation de l'âme, une expérience ne devient pas exemplaire à cause de cette diversité, dans la mesure où toutes les choses sont muables et la diversité universelle. L'apparente contradiction disparaît quand on souligne le fait que Montaigne sert d'exemple parce qu'il apprend de l'expérience par contre-exemple et, par là, apprend qu'il est un sot et un ignorant. Montaigne lui-même nous indique la manière dont on apprend de l'expérience : « toute cette fricassé que je barbouille icy n'est qu'un registre des essais de ma vie, qui est, pour l'interne santé, exemplaire assez à prendre l'instruction à contre-poil » (p. 1079). Ce que fait de l'expérience de Montaigne un exemple pour les autres est qu'il apprend plutôt par ses défauts que par ses mérites.

Ce sujet est plus développé dans le chapitre « De l'art de conferer » (III, 8). Montaigne commence par nous rappeler un usage de la justice, celle « d'en condamner aucuns pour l'avertissement des autres » (III, 8, p. 921). Il y a là toute une conception de la justice qui remonte à Protagoras, selon laquelle la justice a une fonction pédagogique, et non de vengeance, à laquelle Montaigne se rallie. L'idée n'est pas « de les condamner par ce qu'ils ont failly », mais « qu'on fuye l'exemple de leur faute » (III, 8, p. 921). Montaigne, alors, applique cette idée à lui-même : « Mes erreurs sont tantost naturelles et incorrigibles ; mais, ce que les honneste hommes profitent au public en se faisant imiter, je le profiteray à l'aventure à me faire eviter » (III, 8, p. 921). On punit un criminel pour éviter que les autres fassent la même chose. Montaigne reconnaît qu'il « [s]'instruit mieux par contrariété que par exemple, et par fuite que par suite » (III, 8, p. 922) et cela semble s'appliquer à tout le monde, comme le montre cette conception de la justice.

On apprend de l'expérience par contre-exemple, mais on apprend aussi de l'expérience de Montaigne par son exemplarité. La plupart de gens ne connaissent pas leur ignorance. On voit mieux ici en quoi la vie de Montaigne est « exemplaire assez », parce qu'elle est un vrai exemple pour tout le monde : « C'est par mon experience que j'accuse l'humaine ignorance qui est, à mon advis, le plus seur party de l'escole du monde » (p. 1076)²⁹. Ainsi, la « métaphysique » de Montaigne est une science de

28 B. Fontana, *op. cit.*, p. 137.

29 Cf. Montaigne, *op. cit.*, II, 15, p. 612 et III, 9, p. 1000.

l'ignorance, qu'il apprend de son expérience. Si on cherchait une formule paradoxale, on pourrait dire que l'expérience nous enseigne l'ignorance et que par l'ignorance on bâtit une science. La formule semble paradoxale, mais elle ne l'est pas, parce qu'il faut « quelque degré d'intelligence à pouvoir remarquer qu'on ignore » (p. 1075)³⁰. La connaissance de soi est la connaissance de sa propre ignorance et de l'ignorance de tout le monde.

L'ignorance est, pour Montaigne, non seulement ce qui lui montre combien il lui reste à apprendre, mais aussi ce qui rend son comportement obéissant et modeste : il y a ainsi deux routes par lesquelles la science de soi-même sert de modèle aux autres. D'un côté, comme l'a remarqué Bernard Croquette, « Montaigne peut en effet se donner en exemple non parce qu'il détient une vérité mais parce qu'il a mis au jour les conditions de possibilité d'une connaissance³¹ ». De l'autre, Montaigne est un exemple de comment on doit s'examiner pour reconnaître ses faiblesses et ainsi vivre mieux. « Si chacun espioit de pres les effects et circonstances des passions qui le regentent, comme j'ay faict de celle à qui j'estois tombé en partage, il les verroit venir, et ralantiroit un peu leur impetuosité et leur course » (p. 1074). Selon Telma Birchal³², l'expérience de Montaigne est exemplaire « parce que l'âme qui se reconnaît muable et ignorante est modérée et, par conséquent, saine ». Sa science devient, ainsi, un modèle pour les autres : si tout le monde faisait comme lui, tout le monde serait sage.

Montaigne cite un exemple encore plus probant que son propre exemple. « Ceux qui ne la [l'ignorance humaine] veulent conclurre en eux par un si vain exemple que le mien ou que le leur, qu'ils la reconnoissent par Socrates, le maistre des maistres » (p. 1076). Socrate, et non Montaigne, est ici le vrai exemple pour nous. On passe de l'exemple de Montaigne et surtout de l'exemple de Socrate, sinon à l'humanité en général, au moins à d'autres personnes de la même époque.

Montaigne ne se considère pas sage comme Socrate. Dans le « De la cruauté », Montaigne distingue trois sortes de vertu : la vertu qui, « par un long exercice des preceptes de la philosophie », s'est passé à notre tempérament et, ainsi, les passions vicieuses ne naissent plus en nous ;

30 Cf. Montaigne, *op. cit.*, III, 11, p. 1030.

31 B. Croquette, *op. cit.*, p. 87.

32 Telma Birchal, *O Eu nos Ensaios de Montaigne*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 190.

la vertu qui est le triomphe sur les tentations, une sorte de résistance aux passions qui naissent en nous ; et une sorte de bonté naturelle, qui « rend un homme innocent, mais non pas vertueux » (II, 11, p. 425-426). Socrate possède le plus haut type de vertu, tandis que Montaigne relève du troisième type. Il est né sans inclination pour le vice et n'a de force ni pour résister aux désirs ni pour faire de la vertu une habitude. « Ma vertu, c'est une vertu, ou innocence, pour mieux dire, accidentale et fortuite » (II, 11, p. 427). Heureusement, il n'est pas déréglé par nature. On comprend par là pourquoi Montaigne dit qu'il est « un philosophe impremedité et fortuit » (II, 12, p. 546). Il est vertueux, non parce qu'il a appris grâce à la philosophie et l'exemple des philosophes, mais par une inclination naturelle : « mes meurs sont naturelles ; je n'ay point appellé a les bastir le secours d'aucune discipline » (II, 12, p. 546)³³. Les préceptes de la philosophie ont été inutiles pour Montaigne, sauf « pour les [ses mœurs] faïres sortir en publiq un peu plus decemment » (II, 12, p. 546).

On peut maintenant comprendre mieux pourquoi Montaigne écrit : « si j'estoy bon escolier » (p. 1073). Il est un bon écolier, mais pas au sens de Socrate. Son expérience l'achemine vers la science de soi-même, mais il ne va pas aussi loin que Socrate, parce qu'il avoue que son jugement ne peut pas « reformer les autres parties selon soy » ; au moins, précise-t-il, « ne se laisse il pas difformer à elles [les appeties] » (p. 1074). Il manque, comme on l'a vu, « la force de Socrate » (p. 1076). L'idée de sagesse joue un rôle essentiel. Selon Montaigne, « [l]a sagesse est un bastiment solide et entier, dont chaque piece tient son rang et porte sa marque » (p. 1076). Est-ce que lui-même nous offre un tel bâtiment ? Montaigne répond : « je prononce ma sentence par articles descousus, ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc » (p. 1076). C'est pour cela qu'il est difficile d'« arrester nostre inconstance et la mettre par ordre » (p. 1076). Loin d'avoir un règlement complet, sa « métaphisique » n'a que quelques règles, ou articles, sans articulation rigoureuse.

33 Ann Hartle (*Michel de Montaigne : Accidental Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003), et Luiz A.A. Eva (*A figura do filósofo : ceticismo e subjetividade em Montaigne*, São Paulo, Loyola, 2007), font de ces mots « philosophe accidentale, impremedité et fortuite » la clé pour comprendre le projet nouveau de Montaigne.

L'EXPÉRIENCE DU CORPS ET LES ARTICLES DE LA « PHISIQUE »

Dans la « phisque », au contraire de l'art juridique et de la « métaphisque », où la raison et l'expérience ont beaucoup des formes, « la raison lui quite toute la place » (p. 1079). L'étude de la santé corporelle est une étude exclusivement empirique : « La médecine se forme par exemples et expérience ; aussi fait mon opinion » (II, 37, p. 764). Une fois de plus, Montaigne se présente comme un exemple : « personne ne peut fournir d'expérience plus utile que moy » (p. 1079). Pourquoi ? Montaigne souligne immédiatement une spécificité de son expérience : « moy, qui la présente pure, nullement corrompue et altérée par art et par opinion » (p. 1079). Mais qu'est-ce que veut dire la présenter « pure » ?

Une réponse courante est que Montaigne présente dans ses *Essais* son expérience corporelle ; ainsi, présenter son expérience d'une manière pure, et pas corrompue, voudrait dire *décrire* son expérience corporelle sans aide de l'art et des opinions médicales. De cette perspective, son but est de comprendre le corps d'une façon non théorique et pleinement indépendante de la médecine. On sait que Montaigne se méfiait grandement des médecins (voir, par exemple, le chapitre III, 37). Quoiqu'en des sens différents, Jean Starobinski³⁴ et Jocelyn Benoist³⁵ ont soutenu cette interprétation qui affirme que la pureté réside dans la description de l'expérience, non dans l'expérience elle-même. Il s'agirait, selon Starobinski, de laisser le corps parler avec sa propre sagesse, d'exprimer ses propres expériences, qui devraient être comprises plutôt qu'expliquées d'une manière réductrice³⁶.

Selon ces commentateurs, il y aurait deux façons de présenter l'expérience : en recourant à l'art (de la médecine) ou à l'opinion (philosophique). Starobinski compare ce que dit Montaigne à ce que disent les médecins de son époque et interprète Montaigne comme s'il suivait le médecin Ambroise Paré, qui représenterait l'opinion dominante parmi les médecins contemporains. Starobinski prétend que « Montaigne

34 Jean Starobinski 1993. *Montaigne en mouvement*. Édition revue et complétée, Paris, Gallimard, 1993.

35 J. Benoist, *op. cit.*

36 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 309-314.

répond, à partir de son expérience personnelle, au questionnaire que la médecine fait en des termes généraux³⁷ » et qu'il cherche à nous montrer que le philosophe n'oublie aucune question des médecins sur les six phénomènes non-naturels³⁸. L'interprétation de Starobinski est aussi une critique de Montaigne : il serait impossible de donner une description pure de l'expérience.

On pourrait aussi jeter des lumières sur cette conception de la description pure à partir d'une école contemporaine de la philosophie. En effet, Starobinski croit que cette attitude de Montaigne est semblable à celle de la phénoménologie³⁹. Jocelyn Benoist reprend cette idée, quoiqu'avec précaution : tout en distinguant soigneusement Montaigne de la phénoménologie contemporaine, il y voit une sorte de phénoménologie de l'expérience, une description de l'expérience dépourvue non seulement de toute théorie, mais aussi de toute tendance transcendante⁴⁰. C'est pour cela que Starobinski caractérise l'expérience que Montaigne a de son corps comme « directe » et « immédiate ». En revanche, une description serait « indirecte » et « médiate » lorsqu'elle est corrompue et altérée par l'art.

Est-ce que Montaigne, quand il dit « moy, qui la presente pure », songe à une *description* pure de l'expérience sans aucune intromission des concepts théoriques qui la pourraient corrompre ? Est-ce que l'expérience du corps peut être « directe et immédiate » lorsque l'art n'intervient pas dans sa description, et « indirecte et médiate » dès lors que l'art s'y mêle ? Il faut noter tout d'abord que ce qui est dit « pure » est ce que Montaigne « présente » ; et ce qu'il présente est son *expérience*, et non sa description (qui est plutôt une *représentation*). L'explication de la « pureté » de *l'expérience* est, peut-être, plus simple. Montaigne peut nous offrir son expérience comme la plus utile, parce qu'elle est « pure », c'est à dire parce que pendant toute sa vie, il n'a pas pris de médicaments (« par art »), ni suivi le conseil des médecins (« par opination »). Il a toujours vécu avec une bonne santé sans intervention de la médecine. C'est dans ce sens-là qu'il peut offrir sa vie comme l'« experience plus

37 *Ibid.*, p. 319-320.

38 *Ibid.*, p. 327-343. Voir aussi Cynthia Skenazi, "Montaigne on Aging", Philippe Desan (dir.), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 750-764, ici p. 753-754.

39 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 312-313.

40 J. Benoist, *op. cit.*

utile ». Il n'y a là aucun « projet phénoménologique » d'une description des données pures ni d'un retour aux-choses mêmes ; pas plus ne s'agit-il de laisser de côté le vocabulaire de la médecine pour y substituer une autre manière de parler de l'expérience. Ce que Montaigne veut dire est tout simplement qu'il n'a jamais suivi ce que l'art médical prescrit et n'a jamais orienté ses actions selon les opinions des médecins.

Cette déclaration n'est pas isolée, et c'est à plusieurs reprises que Montaigne soutient que son expérience n'a pas été contaminé par les médecins et ses prescriptions. Il affirme que sa santé a été « jusques à present tres-vigoureuse et peu souvent interrompue » (I, 20, p. 88), qu'elle était « ferme et entiere » (I, 26, p. 174), « bouillante, vigoureuse, pleine, oisive » (III, 5, p. 844). Ailleurs, il répète cette idée : « j'ay passé une bonne partie de mon aage en une parfaite et entiere santé : je dy non seulement entiere, mais encore allegre et bouillante » (II, 6, p. 372). Ce qui explique qu'il n'ait pas eu besoin des médecins, ni de leurs remèdes. Il est vrai qu'il a « pratiqué la colique par la liberalité des ans » (II, 37, p. 759), mais il n'a pas pris de médicaments : « Les medecins m'ont ordonné de me presser et sangler d'une serviette le bas du ventre pour remedier à cet accident ; ce que je n'ay point essayé, ayant accoustumé de luicter les defauts qui sont en moy et les dompter par moy-mesme » (III, 6, p. 901).

Dans le chapitre « De la ressemblance des enfans aux peres », un chapitre sur la médecine, Montaigne dit que son père, son grand-père et son arrière-grand-père ont vécu longtemps « sans avoir gousté aucune sorte de medecine ; et, entre eux, tout ce qui n'estoit de l'usage ordinaire, tenoit lieu de drogue » (II, 37, p. 764). L'opinion de Montaigne sur les médecins se fonde sur ce type d'expérience familière. Il avoue que « cette antipathie que j'ay à leur art, m'est hereditaire » (II, 37, p. 764). Mais sa propre expérience a renforcé cette antipathie. « En premier lieu, l'experience me le fait craindre : car, de ce que j'ay de connoissance, je ne voy nulle race de gens si tost malade et si tard guerie que celle qui est sous la jurisdiction de la medecine. Leur santé mesme est alterée et corrompue par la contrainte des regimes » (II, 37, p. 766). Ce qui est ici « alterée et corrompue » est une vie saine, qui devient malade à cause de médecins : « J'ay esté souvent malade ; j'ay trouvé, sans leurs secours, mes maladies aussi douces à supporter (et en ay essayé quasi de toutes les sortes) et aussi courtes qu'à nul autre ; et si n'y ay point meslé

l'amertume de leurs ordonnances » (II, 37, p. 766). Montaigne a vécu, même quand il était malade, « sans medecin, sans apotiquaire, sans secours » (II, 37, p. 766). Il n'a pas suivi les règles médicales, ni a pris ses remèdes : « La santé, je l'ay libre et entiere, sans regle et sans autre discipline que de ma coustume et de mon plaisir » (II, 37, p. 766). La médecine altère et corrompt la santé par ses règles et par ses remèdes. Montaigne, tout comme ses ancêtres, n'a pas suivi ses règles, ni pris de médicaments.

L'« expérience pure » est donc celle qui n'est pas « altérée et corrompue » par l'art médical : elle renvoie à une vie libre de la médecine tout en étant saine. Il me semble que Dorothea Heitsch pense aussi que l'« expérience pure » désigne la vie propre de Montaigne, lorsqu'elle affirme que Montaigne « a vécu longtemps pour que sa santé serve d'exemple utile non corrompu et non altéré et il est prêt à partager la recette de sa relativement longue vie⁴¹ ». On comprend pourquoi Montaigne déclare : « j'ay assez vescu, pour mettre en compte l'usage qui m'a conduit si loing » (p. 1080). Sa vie a été suffisamment longue et saine pour être proposée en exemple aux autres, non pas grâce à la médecine, mais grâce à un régime de vie spécifique qui lui est propre : « Pour qui en voudra gouter, j'en ay faict l'essay, son eschançon » (p. 1080). Il a ainsi essayé (ou expérimenté) un certain régime de vie, et il a prouvé qu'il n'était pas nocif, mais qu'au contraire c'était une bonne manière de vivre.

Passons à la seconde question. Si ce que nous avons dit est juste, la critique selon laquelle Montaigne veut l'impossible, quand il veut fournir une description pure de l'expérience directe et immédiate, s'écroule dès lors qu'il ne s'agit pas de la pureté de sa description. Montaigne peut décrire son expérience pure en utilisant des concepts « théoriques ». Il n'y a là aucun problème, parce que ce n'est pas dans sa représentation que l'expérience devient corrompue ou altérée. Et si elle est « pure », ce n'est pas parce qu'elle serait directe ou immédiate ; comme on a vu, « corrompue » et « altérée » ne signifient pas « interprétée ». À mon sens, même une expérience corrompue par la médecine serait saisie de manière directe et immédiate, parce que Montaigne pense l'intervention de la médecine au niveau de la vie, non de la description ou de l'appréhension ; c'est seulement dans le premier cas que cette intervention est problématique.

41 Dorothea Heitsch, "Montaigne on Health and Death", Philippe Desan (dir.), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 765-782, ici p. 766.

Bref, on comprend mal l'opposition pure / corrompue si elle s'applique à la description de l'expérience : s'il s'agissait de la pureté de la description, il pourrait y avoir deux types de descriptions (non-théorique / théorique) et, par conséquent, deux types d'appréhensions de l'expérience : directe et immédiate / indirecte et médiate. Il s'agit plutôt d'une expérience pure car non corrompue par l'art médical, qu'il peut décrire en utilisant des concepts médicaux (voire qu'il appréhende de manière « directe »).

Montaigne poursuit en montrant quel est le régime de sa vie, selon lequel il a toujours vécu. Il le présente sous la forme « d'articles », comme s'il s'agissait d'élaborer un règlement en vue de la bonne vie tirée de l'expérience pure. Sa longue vie, conçue comme une grande « expérience », lui permet d'offrir à qui veut quelques règles très simples et générales.

Voici le *premier article* (p. 1080-1088) tiré de l'expérience :

Ma forme de vie est pareille en maladie comme en santé [...] Ma santé, c'est maintenir sans distourbier mon estat accoustumé [...] Je ne crois rien plus certainement que cecy : que je ne sçauroy estre offencé par l'usage des choses que j'ay si long temps accoustumées (p. 1080).

Cet article, comme dans tous les règlements, est assorti de clauses. La première tient à une description de la force de la coutume qui donne « forme à nostre vie ». Montaigne insiste sur l'importance de la coutume, qui structure notre manière de vivre. Il n'y a pas de forme de vie humaine qui ne soit construite sur la coutume. Plus important encore que de nous donner une forme de vie, la coutume doit nous rendre flexibles : l'accoutumance « nous peut duire non seulement à telle forme qu'il luy plaist, [...] mais au changement aussi et à la variation, qui est le plus noble et le plus utile de ses apprentissages » (p. 1082-1083). Mais, surtout avec la vieillesse, on peut devenir rigide : « la coustume a desjà, sans y penser, imprimé si bien en moy son caractère en certaines choses, que j'appelle excez de m'en despartir » (p. 1083). Aussi la deuxième clause dit-elle que l'on « se doit accoustumer à toute diversité et inégalité de la vie » (p. 1083). Montaigne nous présente la médecine comme allant à l'encontre de cette règle. Selon lui, « le changement, quel qu'il soit, estonne et blesse » (p. 1085). C'est cependant ce que nous recommandent les médecins, de changer ce que l'on fait quand on devient malade : « On leur va ordonnant, une non seulement nouvelle, mais contraire forme de vie : mutation qu'un sain ne pourroit souffrir » (p. 1075). Cela

est « guarir le mal par le mal », prendre « les remedes qui importunent plus que la maladie » (p. 1086). Sortir de nos habitudes et ne pas écouter nos désirs sont une espèce de violence qu'on se fait à soi-même : « Les medecins ploient ordinairement avec utilité leurs règles à la violence des envies aspres qui surviennent aux malades » (p. 1087).

Dans le *deuxième article* (p. 1088-1095), Montaigne explique qu'il s'agit d'un apprentissage qui vient de l'expérience : « l'expérience m'a encores appris que nous nous perdons d'impatience. Les maux ont leur vie et leurs bornes » (p. 1088). S'il dit « encores », c'est parce que le premier article a été aussi extrait de l'expérience, tel que nous venons de le voir. Les maladies ont leur propre rythme, et il nous faut respecter cette évolution et leur temporalité. « La plus part des choses du monde se font par elles mesme » (III, 8, p. 933). Montaigne nous éclaire sur sa conception des maladies : « la constitution des maladies est formée au patron de la constitution des animaux » (p. 1088). Cette conception « organique » des maladies, comme si les maux qui nous affligent avaient une vie propre, « leurs maladies et leur santé » (p. 1088), est la base de tous les éclaircissements qu'il fera par la suite. Voici la règle : « On doit donner passage aux maladies » (p. 1088). Son idée centrale est de laisser « vieillir et mourir en moy de mort naturelle de reume, defluxions gouteuse, relaxation, battement de cœur, micraines et autres accidens » (p. 1089). Montaigne lui donne une forme de règle : « Il faut souffrir doucement les loix de nostre condition. Nous sommes pour vieillir, pour affoiblir, pour estre malades, en despit de toute medecine » (p. 1089).

Le *troisième article* (p. 1095-1106) relève « l'activité et la vigilance » comme très importantes pour notre vie. Ainsi, Montaigne décrit ses activités : comment il dort, il mange, il marche, etc.

Cela suffit, à mon sens, à montrer que Montaigne élabore un ensemble de règles pour la santé corporelle basée sur sa propre expérience de vie. Son expérience pure lui permet d'offrir en exemple aux autres quelques règles simples et générales. On voit par-là que ces règles ne sont pas des généralisations d'expériences particulières et qu'elles ne sont pas extérieures à sa propre expérience, mais qu'elles sont issues de cette expérience pure. Si cette conception de l'articulation entre l'expérience et les règles de la science de soi-même est correcte, alors il n'est pas besoin de comprendre les règles, internes ou externes, comme « supplétives »,

comme le fait Bernard Sève⁴² : l'expérience nous fournit de ce qu'il est nécessaire pour bâtir la science de soi-même, sans recours à une anthropologie qui parle d'une nature humaine hors de l'expérience ou à une épistémologie qui transcende l'expérience vers des vérités absolues.

Revenons maintenant à la question politique mentionnée au début de cet article. Quelle que soit exactement la pensée politique de Montaigne, qu'on la comprenne comme une anticipation des idées libérales ou dans un sens républicaniste⁴³, il faut comprendre comment cette pensée est construite sur cette notion complexe d'expérience. Une étude plus approfondie serait nécessaire à cet égard. Ici, on a vu comment Montaigne bâtit sa « métaphysique » et sa « phisique » sur l'expérience. Il nous reste à examiner comment il les unifie dans sa science de soi-même : de cette façon, on aura un modèle préalable pour comprendre comment sa pensée politique peut être construite sur l'expérience, dès lors qu'elle aussi fait partie de la science de soi-même.

LA CULTURE DE L'ÂME ET DU CORPS

Je conclurai par quelques mots sur la partie finale du chapitre, quoique le mot « expérience » disparaisse. Il est l'heure de cueillir les fruits de l'apprentissage de l'expérience et de formuler d'une manière explicite et complète cette science nouvelle pour comprendre le statut de cette science bâtie sur l'expérience. C'est une science du bien vivre : « Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et deuëment, ny science si ardue que de bien et naturellement sçavoir vivre cette vie » (p. 1110).

La « phisique » occupe une place centrale dans cette science et Montaigne y insiste d'une manière très rare dans la philosophie. Or, il dit qu'il « ne manie que terre à terre » (p. 1106) et avoue qu'il « hay

42 B. Sève, *op. cit.*, p. 179. Pour une interprétation complète, voir p. 179-254. Pour d'autres raisons, Thierry Gontier est lui aussi réticent sur cette idée de « règle supplétive » et soutient que « nous ne quittons pas le domaine de l'immanence subjective ». Voir Thierry Gontier, « Montaigne : quelles règles pour l'esprit ? Autour de l'ouvrage de Bernard Sève : *Montaigne. Des règles pour l'esprit* », *Revue de philosophie de Louvain*, n° 107-3, août 2009, p. 485-493, ici p. 490.

43 Voir ci-dessus la note 4.

cette inhumaine sagesse qui nous veut rendre desdaigneux et ennemis de la culture du corps » (p. 1106), ce qui met le corps immédiatement comme un souci privilégié. Selon Montaigne, la condition de l'homme est « merveilleusement corporelle » (III, 8, p. 930) et, parlant de lui-même, il dit qu'il est « tout matériel » (III, 9, p. 999).

Quoique Montaigne reconnaisse l'importance capitale du corps, la science de soi-même enveloppe aussi l'âme⁴⁴, elle n'est pas la simple juxtaposition de la « métaphysique » et de la « physique », mais elle est science d'une personne entière, avec son âme et son corps, liés d'une manière inextricable. Montaigne affirme qu'il est « d'une condition mixte, grossier » (p. 1107). Il ne peut profiter des plaisirs présentés par l'imagination séparément d'une sensation, ni des plaisirs corporels sans que l'âme les accompagne. Voici sa formule concernant les plaisirs : « intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels » (p. 1107). C'est à l'âme justement de s'associer au plaisir, « non pas pour s'y engager, mais pour s'y agréer » (p. 1112). Il nous reste à comprendre cette association, dans laquelle le corps joue un rôle essentiel et l'âme associe à lui pour améliorer notre vie.

Nous revenons ainsi à la notion même d'expérience, qui est un mélange de l'expérience corporelle et de l'expérience interne. On a vu que l'expérience pure du corps n'est pas une expérience directe de ce qui se produit dans le corps, encore moins une expérience décrite sans la médiatisation d'un art. L'expérience pure du corps est celle de toute une vie sans interférence de la médecine. Ici, on l'a vu, la raison fait place à l'expérience. Cela suggère que, dans l'art juridique et dans la « métaphysique », l'expérience et la raison sont liées. On voit maintenant que, même dans le cas de l'expérience du corps, notre expérience est une combinaison d'éléments corporels et spirituels : il n'y a d'expérience qui ne soit, à la fois, corporelle et mentale, même si les degrés de chaque pôle peuvent varier.

Si la conjonction de l'âme et du corps ne produit pas un nouveau type d'expérience, elle offre une jouissance différente de notre expérience, qu'elle relève du corps ou de l'âme. C'est ici qu'intervient la notion de conscience⁴⁵ : « La conscience d'avoir bien dispensé les autres

⁴⁴ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 346.

⁴⁵ Cette importance finale de la conscience explique peut-être pour quoi Jan Miernowski, *op. cit.*, comprend la problématique de ce chapitre en termes de conscience. Mais le mot

heures est un juste et savoureux condiment des tables » (p. 1108-1109). La conscience ne se rapporte pas seulement à « être conscient de », mais à savoir qu'on a fait ce qui est correct. Le sage a « le plaisir de sa conscience de faire une action selon l'ordre » (p. 1113), il est « en repos de sa conscience » (p. 1112). L'expérience est encore la même, mais sa saveur, pour ainsi dire, est meilleure : « L'intemperance est la peste de la volupté, et la tempérance n'est pas son fleau : c'est son assaisonnement » (p. 1110).

La science de soi-même est normative. De la description de l'expérience à partir des exemples, Montaigne formule les règles de sa science. Bernard Croquette dit qu'il s'agit là « d'une véritable méthode que comporte deux temps : reconnaissance de sa faiblesse et réformation⁴⁶ ». Mais Montaigne ne croit pas qu'on puisse se réformer : si le jugement « ne peut reformer les autres parties selon soy, au moins ne se laisse il pas diffomer à elles » (p. 1074). N'importe s'il est « bien mal formé », le problème est que « c'est fait » (III, 2, p. 804). Il est trop tard pour une réforme : « [i]l n'est plus temps de devenir autre » (III, 10, p. 1010). Si on essaie de corriger nos défauts, le résultat est qu'on les augmente (III, 2, p. 811). Montaigne préfère parler d'une composition de soi : il convient de s'ordonner plutôt que de se reformer. « Composer nos mœurs est nostre office [...] gagner [...] l'ordre et la tranquillité à nostre conduite » (p. 1108). C'est ce que fait Montaigne : « Je me compose » (p. 1111).

Comment se compose-t-il selon sa science de soi-même ? En ordonnant sa vie selon les règles de sa science. Premièrement, sa science lui prescrit de suivre les normes de la nature et « c'est injustice de corrompre ses règles » (p. 1108). C'est ce qu'il fait : « je me laisse ignoramment et négligement manier à la loy generale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray » (p. 1073); et cela n'est pas difficile parce qu'elle « nous demande pour la conservation de nostre estre est trop peu » (III, 10, p. 1009). Agir selon la nature est plus noble et recommandable qu'agir selon l'art. « La nature est un guide doux, mais non pas plus doux que prudent et juste » (p. 1113). Ainsi, suivre la nature n'est pas seulement être innocent : il y a là quelque chose de vertueux, dès lors que c'est par une décision qu'on la suit. Ce que Socrate sait faire est « mener

« conscience » n'apparaît que cinq fois dans le chapitre (p. 1091, 1103, 1108, 1112, 1113), les trois dernières occurrences étant les plus importantes.

46 B. Croquette, *op. cit.*, p. 87.

l'humaine vie conformément à sa naturelle condition : science bien plus generale, plus poissante et plus legitime » (III, 2, p. 809). Montaigne suit « le précepte ancien : que nous ne sçaurions faillir à suivre nature, que le souverain precepte c'est de se conformer à elle » (III, 12, p. 1059).

Il se compose aussi par les règles qu'il a appris de l'expérience. Par exemple, la première règle de la « phisique » est de suivre les coutumes. Or, Montaigne appelle « encore nature l'usage et condition de chacun de nous [...] ». L'accoustumance est une seconde nature, et non moins puissante » (III, 10, p. 1009-1010). Mais il faut ordonner aussi ce qui se passe dans l'âme. C'est le plus difficile : « au-dedans et en sa poitrine, où tout nous est loisible, où tout est caché, d'y estre réglé, c'est le point » (III, 2, p. 808). Dans la science de soi-même, « [l]e pris de l'ame ne consiste pas à aller haut, mais ordonnéement » (p. III, 2, p. 809). C'est ce que Montaigne essaye de le faire : « J'ordonne à mon ame de regarder la douleur et la volupté de veuë pareillement réglée [...] et pareillement ferme, mais gayement l'une, l'autre severement, et, selon ce qu'elle peut apporter, autant songneuse d'en esteindre l'une que d'estendre l'autre » (p. 1110-1111).

Si la conscience était importante pour la liaison entre le corps et l'âme, la raison est également importante pour l'application de ces règles. Craig Brush a remarqué que la raison a ses usages « [c]omme un instrument pour l'orientation de la vie quotidienne⁴⁷ ». Ainsi, la vie bienheureuse est la vie vertueuse, dans laquelle la raison joue un rôle indispensable en l'ordonnant selon les règles apprises de l'expérience : « Il faut que notre conscience s'amende d'elle mesme par renforcement de nostre raison, non par l'affoiblissement de nos appetits » (III, 2, p. 816). Mais, Montaigne avoue qu'au contraire de Socrate, il n'a pas corrigé « par la force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement troublé par art mon inclination » (III, 12, p. 1059).

Montaigne lui-même, sans être un sage comme Socrate, est à mi-chemin, pour ainsi dire, de la sagesse. Il prétend qu'il est « le plus savant homme qui vive » (III, 2, p. 805) et que c'est justement pour cela qu'il se rend « public en cognoissance » (p. III, 2, p. 805). On a un plaisir supérieur et plus constant quand on est sage. « Les autres sentent la douceur d'un contentement et de la prosperité ; je la sens aussi qu'eux, mais ce n'est

47 Craig Brush, *Montaigne and Bayle : variations on the theme of skepticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 149-151.

pas en passant et glissant » (p. 1112). Socrate était quant à lui capable de vivre sagement : « Pour luy [Socrate], la temperance est moderatrice, non adversaire des voluptez » (p. 1113). Le sage est précisément la personne qui possède cette vertu, dans laquelle l'âme se joint au corps. L'âme « l'assiste [le corps] et favorise et ne refuse point de participer à ses [du corps] naturels plaisirs et de s'y complaire conjugalement, y apportant, si elle est plus sage, la moderation » (p. 1110).

Tout en reconnaissant la condition mixte de l'être humain et un certain équilibre entre le corps et l'âme, je crois que, selon Montaigne, les plaisirs intellectuels sont au fond peut-être supérieurs. La vertu plus haute de la sagesse est liée à la raison. Socrate, son modèle de sage, goûte « comme il doit la volupté corporelle, mais il prefere celle de notre esprit, comme ayant plus de force, de constance, de facilité, de varieté de dignité » (p. 1113)⁴⁸. La volupté ne va sans doute pas toute seule, mais la volupté de l'esprit est première. Il faut diminuer la douleur et éviter l'excès de volupté par la raison : « La douleur, la volupté, l'amour, la haine sont les premieres choses que sent un enfant ; si, la raison surve-nant, elles s'appliquent à elle, cela c'est vertu » (p. 1111).

Si la condition humaine est mixte, alors dans la science de soi-même, l'expérience joue un rôle indispensable, car c'est d'elle que l'on tire des instructions ; la raison joue aussi sa part, parce que c'est à elle non seulement de mettre de l'ordre dans notre vie, mais aussi de modérer la souffrance et le plaisir : « C'est une absolue perfection, et comme divine, de scavoir jouyr loialement de son estre » (p. 1115). Voici la vraie soumission de Montaigne, à laquelle son ignorance et son expérience pure lui ont conduit : une soumission, non à la religion, ni aux rois, mais à ce qui est correct et juste. Il conclue ainsi ses *Essais* en revenant exactement d'où il est parti : « Il n'y a remede : je leur [aux princes] dis franchement mes bornes : car esclave, je ne le doibst estre que de la raison, encore ne puis-je en venir à bout » (III, 1, p. 794).

Plínio Junqueira SMITH
Unifesp, CNPq

48 Cf. Montaigne, *Essais*, III, 12, p. 1057.

VARIA

SIEYÈS ET ROEDERER, DES AUTORITAIRES LIBÉRAUX¹ ?

Le livre d'Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror. The Republican Origins of French Liberalism*², constitue une référence fondamentale pour penser les rapports entre républicanisme et libéralisme aux origines de la modernité politique, notamment dans le contexte de la Révolution française. Ce livre intervient en premier lieu dans une dispute sur la meilleure datation du « moment machiavélien » en France, pour employer l'expression rendue célèbre par John Pocock³. Contrairement à Keith Baker, qui place dans la Terreur montagnarde l'apogée du discours républicain classique pendant la Révolution française⁴, A. Jainchill soutient que cet apogée n'est atteint qu'après le 9 Thermidor, plus particulièrement pendant le régime du Directoire. Selon l'auteur, les fondateurs et les dirigeants de ce régime « understood the problems facing the French Republic in classical-republican terms and articulated solutions drawn from the classical-republican repertoire⁵ ».

En second lieu, le livre d'A. Jainchill apporte une contribution originale à la compréhension des sources intellectuelles du libéralisme politique français du XIX^e siècle, dont les noms les plus connus sont Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville. En effet, l'auteur tâche de démontrer que ce libéralisme français du XIX^e siècle est l'épanouissement d'un républicanisme libéral qui commence à se développer dans les années 1794 à 1804, ayant pour source principale le discours républicain classique dominant sous le Directoire, mais cherchant à concilier son

1 Cet article est le résultat d'une recherche doctorale soutenue par la FAPESP, grant #2015/21607-6, São Paulo Research Foundation (FAPESP).

2 Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror. The Republican Origins of French Liberalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2008.

3 John Pocock, *Le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1998.

4 Keith Michael Baker, "Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France", *The Journal of Modern History*, vol. 73, n° 1, 2001.

5 Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror*, *op. cit.*, p. 26.

souci de l'action vertueuse des citoyens dans l'espace public avec la garantie des libertés privées de l'individu moderne. A. Jainchill fait ainsi partie de ce groupe d'historiens de la pensée politique moderne qui considèrent le libéralisme comme un développement particulier du républicanisme classique, contestant la vision d'une compétition ou d'une opposition rigide entre ces deux langages politiques⁶.

Dans ce récit d'A. Jainchill concernant une transition d'un républicanisme classique prépondérant sous le Directoire à un libéralisme politique français du XIX^e siècle puisant des thèmes dans ce langage républicain classique, un moment particulier du parcours politique et intellectuelle de la Révolution française ressortit : il s'agit de la prédominance d'un autoritarisme libéral ("*liberal authoritarianism*") sous le Consulat. Le terme est inspiré du livre de Howard Brown, *Ending the French Revolution. Violence, Justice and Repression from the Terror to Napoleon*, qui présente l'autoritarisme libéral comme la culture politique qui met fin à la Révolution française par l'appel à l'État de sécurité autoritaire consolidé sous Napoléon⁷. Alors que H. Brown étudie l'émergence de cet autoritarisme libéral dans les pratiques juridiques et militaires liées à la répression politique et criminelle, A. Jainchill priorise ses aspects proprement théoriques et idéologiques. Selon l'auteur, cette idéologie est propagée, pendant toute la Révolution française, par « the modern, rationalist wing of the republican center⁸ », notamment par des hommes politiques et théoriciens tels qu'Emmanuel-Joseph Sieyès et Pierre-Louis Roederer. Elle devient dominante lorsque le coup d'État du 18 Brumaire, à la préparation duquel ils ont activement participé, renverse le Directoire, en instituant un nouveau régime dont

6 Une autre référence importante pour cette interprétation du libéralisme comme un développement particulier du républicanisme classique a été également publiée en anglais en 2008 : il s'agit du livre d'Andreas Kalynas et Ira Katznelson, *Liberal Beginnings. Making a Republic for the Moderns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Jean-Fabien Spitz discute les ouvrages d'A. Jainchill et d'A. Kalynas et I. Katznelson ensemble dans son article « Républicanisme et libéralisme dans le moment révolutionnaire », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 358, 2009. L'interprétation du libéralisme comme un développement particulier du républicanisme classique conteste notamment le récit de Philip Pettit concernant un « coup d'état » supposé du libéralisme contre le républicanisme (Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 50).

7 Howard Brown, *Ending the French Revolution. Violence, Justice and Repression from the Terror to Napoleon*, Charlottesville et Londres, University of Virginia Press, 2006, Partie III.

8 Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror*, *op. cit.*, p. 198.

le discours officiel représente la négation absolue de toutes les valeurs républicaines classiques.

A. Jainchill considère Sieyès et Roederer, les représentants principaux de cet autoritarisme libéral, comme des héritiers du courant particulier du libéralisme qui, pendant le XVIII^e siècle, a penché vers le despotisme éclairé, à l'exemple des physiocrates. Ils seraient libéraux parce qu'ils considèrent la liberté individuelle et les droits civils comme la valeur centrale et l'objectif ultime de l'organisation politique. Pourtant, ils seraient également autoritaires, d'autant plus que leur idéal politique consisterait dans une autorité unitaire, forte et centralisée, elle-même conçue comme la garantie des libertés individuelles, et que cette autorité serait chargée d'assurer l'ordre par la dépolitisation de la société, l'étouffement des vertus civiques et l'administration rationnelle de la vie sociale⁹. « Liberal authoritarianism constituted not a rejection of liberal principles but, rather, an attempt to maintain them through the establishment of a Hobbesian sovereign and the concomitant rejection of democratic practices¹⁰ ».

L'ascension de cet autoritarisme libéral par le coup d'État du 18 Brumaire est importante dans le récit d'A. Jainchill parce qu'elle sonne le glas du républicanisme classique prédominant chez les dirigeants du Directoire, préparant les évolutions politiques et intellectuelles ultérieures. Tandis que les élites politiques du Directoire parlaient le langage républicain classique de l'équilibre des pouvoirs, de la vertu civique et de la primauté de l'activité politique, les fondateurs du Consulat imposent un langage de l'autorité unitaire et centralisée, du primat du commerce et de l'intérêt économique et de l'administration rationaliste et productrice d'une dépolitisation de la société. Or, A. Jainchill tâche de démontrer que les traits caractéristiques du libéralisme politique français du XIX^e siècle sont formés dans la constitution d'une dissidence libérale contre l'autoritarisme croissant de Bonaparte sous le Consulat, contestant le récit usuel selon lequel le libéralisme français prend sa source principale dans le rejet de la Terreur montagnarde après le 9 Thermidor. Dans cette dissidence libérale contre Bonaparte, la valeur de la liberté civile s'articule à une récupération de principes républicains classiques érigés contre l'autoritarisme libéral, notamment la conviction

9 *Ibid.*, p. 197-204.

10 *Ibid.*, p. 198-199.

selon laquelle « liberty could be preserved only in a republic with an active political life¹¹ ». C'est-à-dire que, selon A. Jainchill, la fusion très particulière des langages républicain et libéral qui caractérise le libéralisme politique français du XIX^e siècle, notamment chez Constant et Tocqueville, prend sa source dans la critique de l'autoritarisme libéral dominant sous le Consulat.

Mon objectif dans cet article est de problématiser la pertinence de la catégorie d'« autoritarisme libéral » dans le contexte de la France révolutionnaire et napoléonienne, vue l'importance qu'y attribue A. Jainchill pour saisir le destin du républicanisme classique et la naissance du libéralisme politique français dans la France de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle. En me concentrant sur Sieyès et Roederer, les représentants principaux de l'autoritarisme libéral selon l'interprétation d'A. Jainchill, je me propose de mettre en évidence certaines *potentialités* autoritaires de leurs discours à des moments divers de la Révolution française, tout en soulignant aussi les *limites* du concept d'autoritarisme libéral pour rendre compte de la totalité de leur pensée. La limite principale de l'interprétation d'A. Jainchill consiste, à mon avis, dans la considération des auteurs concernés sous l'angle exclusif du résultat historique qu'ils ont contribué à construire (l'autoritarisme napoléonien), au détriment de la compréhension du problème politique qu'ils cherchaient à résoudre *avant* d'entrevoir l'achèvement de la Révolution française par le coup d'État du 18 Brumaire. Bien que le concept d'autoritarisme libéral me semble adéquat pour décrire l'idéologie qui a présidé à la rédaction de la Constitution de l'an VIII, et bien qu'on puisse souligner des *potentialités* autoritaires dans les discours de Sieyès et de Roederer tout au long de la Révolution française, il faut, de mon point de vue, éviter de considérer le plein développement de ces germes autoritaires comme un déterminisme historique.

En analysant les discours de Sieyès et de Roederer avant le 18 Brumaire, je chercherai donc à faire ressortir le fait que les potentialités autoritaires mentionnées antérieurement s'articulent, à cette époque, dans un projet politique qui ne se conçoit pas comme explicitement et consciemment autoritaire. Je tâcherai de montrer que le plein développement de ces embryons autoritaires était alors dans un état d'*indétermination*, de sorte qu'il ne faut pas comprendre la dérive autoritaire post-brumairienne

11 *Ibid.*, p. 247.

comme une nécessité historique déduite de l'intervention de ces auteurs pendant la Révolution française, mais plutôt comme une exacerbation imprévue des potentialités autoritaires de leur pensée à cause des circonstances historiques. Ainsi, la pertinence d'étudier des auteurs tels que Sieyès et Roederer, en distinguant leurs phases pré-brumairienne et post-brumairienne et en cherchant à comprendre leur passage d'une phase à l'autre d'une manière non déterministe, réside dans l'effort de saisir la manière dont un projet politique qui n'est pas initialement conçu comme autoritaire peut glisser vers l'autoritarisme.

Cette perspective nous permet, comme je le soulignerai dans la Conclusion, d'envisager plus précisément le rôle de l'expérience brumairienne dans la formation du libéralisme politique français du XIX^e siècle. Bien que je sois d'accord avec A. Jainchill sur le fait que cette famille politique a son origine dans la critique de Bonaparte et de l'autoritarisme libéral dominant sous le Consulat, il faut préciser que cette critique ne porte pas sur une doctrine cohérente et disponible dès le début de la Révolution française, mais plutôt sur une dérive imprévue de certains discours influents pendant la période révolutionnaire. Le libéralisme politique français du XIX^e siècle se base donc notamment sur des leçons extraites de la dérive autoritaire imprévue de la Révolution française, en essayant de corriger certaines potentialités autoritaires de la pensée de Sieyès et de Roederer qui n'étaient pas perçues comme telles à l'époque.

Dans la Section 1, j'analyserai les potentialités autoritaires inscrites dans la pensée politique formulée par Sieyès entre 1789 et 1795. Nous verrons que la potentialité autoritaire principale réside dans la concentration des pouvoirs dans une Assemblée nationale censée incarner en elle-même l'unité de la nation, pouvant donc s'autonomiser par rapport à la pluralité des citoyens empiriques. Néanmoins, je mettrai en évidence une contradiction de la pensée de Sieyès qui tempère cette potentialité autoritaire : bien que le peuple n'existe selon lui que par ses représentants, la légitimité de l'Assemblée nationale est fondée sur l'influence exercée par le peuple extérieur à cette Assemblée par les élections.

Dans la Section 2, j'analyserai le projet politique avancé par Roederer notamment après le 9 Thermidor, en le comprenant par la catégorie d'un « libéralisme de l'ordre ». Contrairement à l'interprétation d'A. Jainchill d'un autoritarisme libéral rassemblant Sieyès et Roederer dans un

même projet cohérent, je présenterai Roederer comme un auteur dont les potentialités autoritaires se manifestent dans un pôle opposé à celui des potentialités autoritaires de Sieyès : non plus le pouvoir législatif incarnant l'unité de la nation, mais plutôt le pouvoir exécutif gardien de l'ordre. Il s'agit notamment pour Roederer d'adapter le souci de l'ordre et de la protection de l'exécutif contre un législatif omnipotent (un souci exprimé surtout par Jacques Necker dans la première étape de la Révolution française) à l'univers institutionnel républicain devenu incontournable depuis la chute de la monarchie en 1792. Malgré les potentialités autoritaires inscrites dans cette priorité accordée à l'ordre par rapport à la liberté et dans cette valorisation du pouvoir exécutif, j'argumenterai que ces éléments ne sont pas suffisants pour considérer le projet de Roederer comme autoritaire avant Brumaire – d'où la préférence pour la désignation de « libéralisme de l'ordre », au lieu d'« autoritarisme libéral ».

Dans la Section 3, j'analyserai la dérive autoritaire de Sieyès, Roederer et son entourage après le 18 Brumaire. Il s'agira de montrer que la théorie sieyèsienne de la souveraineté de la nation et les soucis du libéralisme de l'ordre sont reformulés après la fondation du régime consulaire, et qu'ils convergent pour fonder un système de pouvoir qui n'était pas initialement prévu par les auteurs concernés ; un système de pouvoir qui supprime l'élection populaire, et dans lequel une autorité centralisée munie de pouvoirs exceptionnels s'autonomise complètement par rapport au peuple.

Dans la conclusion, j'indiquerai brièvement les impacts du parcours de Sieyès et de Roederer sur le libéralisme politique français du XIX^e siècle, notamment chez Benjamin Constant. J'avancerai que Constant hérite des préoccupations de Sieyès et de Roederer, mais qu'il extrait des leçons de leur dérive autoritaire et s'attache à ne pas la répéter. Ainsi, il attribue comme Sieyès la primauté politique au pouvoir législatif, en tant que représentant du peuple souverain, mais il refuse de considérer que c'est la représentation générale qui crée la nation par son opposition aux intérêts partiels. Et il concède à Roederer qu'il faut protéger le pouvoir exécutif des invasions du législatif, mais il nie que l'exécutif soit un pouvoir inoffensif par nature et il conteste la priorité de l'ordre sur la liberté.

SIEYÈS DE 1789 JUSQU'À 1795 : LA CONTRADICTION ENTRE LA REPRÉSENTATION-INCORPORATION ET L'INFLUENCE DU PEUPLE SUR L'ASSEMBLÉE NATIONALE PAR LES ÉLECTIONS

Auteur du célèbre pamphlet *Qu'est-ce que le tiers-état ?*, qui guide les premiers pas de la Révolution française à l'été 1789, et l'un des organisateurs principaux du coup d'État du 18 Brumaire, qui revendique la conclusion de cette révolution, Sieyès est considéré à juste titre par une partie considérable de la littérature spécialisée comme « la clé de la Révolution française », pour faire référence au titre du livre de Jean-Denis Bredin¹². Comme tous les grands personnages de la Révolution française, l'abbé est une figure controversée, dont la pensée et l'action font l'objet d'interprétations très divergentes¹³. Les commentateurs divergent d'abord sur l'existence d'une doctrine cohérente soutenue par Sieyès dans toutes les étapes de la Révolution, ou sur la profondeur des revirements dans sa pensée à des moments comme le 9 Thermidor ou le 18 Brumaire. Ainsi, Pasquale Pasquino soutient, d'une part, que l'abbé a défendu des principes cohérents tout au long de la Révolution, désignant ces principes par la catégorie de « républicanisme constitutionnel » : celui-ci postulerait à la fois la légitimité politique fondée exclusivement sur l'élection et la limitation et du gouvernement et du pouvoir législatif par une Constitution, au nom de la liberté individuelle¹⁴. Selon Lucia Rubinelli, Sieyès s'est basé pendant toute la Révolution française sur une même doctrine systématique et cohérente, consistant à remplacer les théories de la souveraineté du peuple ou de la nation par une manière alternative dont envisager l'autorité du peuple : le pouvoir constituant¹⁵.

12 Jean-Denis Bredin, *Sieyès. La clé de la Révolution française*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.

13 Pour un aperçu de ces interprétations divergentes, voir : Pierre-Yves Quiviger, Vincent Denis et Jean Salem (dir.), *Figures de Sieyès*, Actes du colloque des 5 et 6 mars 2004 organisé à la Sorbonne par le Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne et l'Institut d'histoire de la Révolution française (Université Paris I), Paris, Publications de la Sorbonne, 2008.

14 Pasquale Pasquino, "The constitutional republicanism of Emmanuel Sieyès", dans Biancamaria Fontana (dir.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 107-117.

15 Lucia Rubinelli, "How to think beyond sovereignty : On Sieyes and constituent power", *European Journal of Political Theory*, Vol. 18-1, 2019, p. 47-67.

Bronislaw Baczo voit, d'autre part, le 9 Thermidor comme un tournant dans la pensée de Sieyès : alors qu'il soutenait en 1789 la souveraineté illimitée de la nation sous la forme du pouvoir constituant, la réaction à l'expérience de la Terreur le pousserait à affirmer en 1795 que « les pouvoirs illimités sont un monstre en politique¹⁶ ». Les continuités et les ruptures entre la pensée de Sieyès avant et après le 18 Brumaire suscitent également des divergences. Selon Marcel Gauchet, l'ancien abbé revient, après Brumaire, à ses idées de 1789, reprenant, radicalisant et portant à ses conséquences ultimes sa notion initiale d'une représentation-incorporation¹⁷. J.D. Bredin, lui, voit dans l'acquiescement de Sieyès au despotisme de Napoléon le signe que « le prophète de la Révolution – celui que Mirabeau appelait “Mahomet” – a achevé sa tâche. Il est devenu un vieil idéologue, écrasé par l'expérience, la peur, le ressentiment, la vanité, la solitude et peut-être la folie¹⁸ ».

Dans cet article, je me propose d'examiner notamment l'interprétation d'A. Jainchill, qui caractérise Sieyès comme « the preeminent theorist of liberal authoritarianism¹⁹ ». Selon A. Jainchill, l'abbé était « an heir to the Physiocrats, who wished to expunge politics from governance, to establish an apolitical society²⁰ », fondée exclusivement sur le principe économique de la division du travail. Le cœur de sa théorie, le principe de la souveraineté de la nation, serait implicitement porteur de conséquences antidémocratiques, du fait que la nation, conçue comme une entité abstraite une et indivisible, est distinguée du peuple, composé des habitants d'un pays existant empiriquement : « Vesting sovereignty in the nation, Sieyes effectively removed it from the people²¹ ». A. Jainchill souligne le fondement hobbesien de la théorie de Sieyès, selon laquelle c'est la représentation qui crée la nation, la multitude ne s'unifiant que par son incorporation dans un corps politique unitaire. Le « système de l'unité » proposé par l'ancien abbé en 1795 serait la pierre angulaire de cet autoritarisme

16 Bronislaw Baczo, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989. Voir aussi, du même auteur : Bronislaw Baczo, "The Social Contract of the French : Sieyès and Rousseau", *The Journal of Modern History*, vol. 60, 1988, p. S98-S125.

17 Marcel Gauchet, *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation*, Paris, Gallimard, 1995, p. 215.

18 Jean-Denis Bredin, « Emmanuel Sieyès et Jacques Necker », *Annales Benjamin Constant*, n. 23-24, 2000, p. 84.

19 Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror*, op. cit., p. 212.

20 *Ibid.*, p. 213.

21 *Ibid.*, p. 215.

exprimé dans un langage libéral, puisqu'il consisterait à rejeter tout arrangement constitutionnel fondé sur l'équilibre des pouvoirs, réclamant que la meilleure garantie des libertés individuelles réside dans la constitution d'un souverain unifié, en mesure d'incarner en lui l'unité de la nation.

La théorie de la souveraineté de la nation, ainsi que les bases conceptuelles du « système de l'unité » présenté à la Convention nationale en 1795, se trouvent déjà dans le pamphlet qui rend Sieyès célèbre et influence directement les premiers événements de la Révolution française : *Qu'est-ce que le tiers-état ?*, publié en janvier 1789. En dépit des *potentialités* autoritaires qu'on peut y identifier, je voudrais soutenir qu'elles ne sont pas suffisantes pour qualifier le projet politique de Sieyès d'autoritaire déjà dès 1789, comme le fait A. Jainchill. Il s'agissait au contraire de germes autoritaires inscrits dans un projet politique qui avait pour but central de fonder l'égalité d'influence de tous les citoyens à l'intérieur de la nation, ce qui impliquait notamment le rejet du modèle britannique, à cause surtout de son caractère aristocratique.

« Qu'est-ce qu'une nation ? Un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même *législature*, etc.²² ». Dans *Qu'est-ce que le tiers-état ?*, Sieyès fait effectivement de l'unité de la représentation le facteur déterminant de la nation. Cependant, lorsqu'on restitue le problème politique envisagé par l'auteur à l'époque, la catégorie d'« autoritarisme libéral » semble déplacée. Insister sur la nécessité d'une représentation unitaire revenait, dans ce contexte-là, à refuser une représentation séparée des ordres, comme c'était le cas des États-Généraux. L'idéal d'une nation formée par une représentation unitaire était érigé dans le but de démontrer que la représentation séparée de la noblesse faisait d'elle une nation séparée, sans droits politiques dans la nation du Tiers-État. La théorie de la souveraineté de la nation proposée par Sieyès en janvier 1789 avait pour objectif principal la défense d'un ordre politique et social égalitaire, sans distinction d'ordres et sans privilèges.

Cet objectif d'un ordre politique et social égalitaire conduit Sieyès à critiquer ceux qui, sous l'inspiration de Montesquieu, désiraient réformer la monarchie française en l'approximant du modèle politique britannique. L'abbé ironise le culte de l'équilibre ou de la balance des

22 Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers-état ?*, Préface de Jean-Denis Bredin, Paris, Flammarion, 1988, p. 40.

pouvoirs selon le modèle britannique, en suggérant que cet équilibre ne sert qu'à adoucir l'oppression du peuple lorsqu'il ne s'autogouverne pas par ses représentants :

Mais si le peuple, au lieu de laisser le maniement de ses affaires servir de prix dans cette lutte de gladiateurs, voulait s'en occuper lui-même par des véritables représentants, croit-on de bonne foi que toute l'importance que l'on attache aujourd'hui à la *balance* des pouvoirs ne tomberait pas avec un ordre de choses qui seul la rend nécessaire²³ ?

Dans ce contexte, la critique du modèle politique britannique prend un sens démocratique et non pas autoritaire : la division du pouvoir législatif en un Roi, une Chambre des Lords et une Chambre des Communs est rejetée par Sieyès parce que seuls les pouvoirs élus, et donc influencés par le peuple, seraient légitimes. « Tout ce qui entre dans le corps législatif n'est compétent à voter pour les peuples, qu'autant qu'il est chargé de leur procuration. Mais où est la procuration, lorsqu'il n'y a pas élection libre et générale²⁴ ? »

Les potentialités autoritaires de la théorie sieyèsienne de la souveraineté de la nation commencent à se manifester plus clairement lors du discours de Sieyès sur la question du veto royal, à la séance du 7 septembre 1789 de l'Assemblée constituante. Dans ce contexte, l'enjeu n'est plus l'abolition des ordres et des privilèges et la constitution d'une représentation politique égalitaire : le programme de *Qu'est-ce que le tiers-état ?* avait déjà triomphé le 17 juin, quand le Tiers-État s'était constitué en Assemblée nationale constituante, et la nuit du 4 Août, avec l'abolition des privilèges. L'enjeu nouveau résidait dans la place du Roi dans l'ordre constitutionnel en construction et se traduisait dans le débat sur le droit de veto, absolu ou suspensif, de la royauté. Les potentialités autoritaires de la pensée de Sieyès ne se manifestent pas tant dans son opposition au veto royal absolu – une opposition fondée sur le raisonnement simple selon lequel chaque tête ne peut compter que pour une voix, étant absurde que la volonté du Roi puisse compter plus que les voix de toute l'Assemblée nationale – que dans son opposition au veto royal suspensif.

Selon K. Baker, le veto royal suspensif était soutenu par des rousseauistes tels que l'abbé Grégoire et Rabaut Saint-Étienne, qui cherchaient

23 *Ibid.*, p. 116, n. 1.

24 *Ibid.*, p. 115.

à résoudre le rapport problématique entre la souveraineté de la volonté générale et la représentation politique par un appel au peuple dans les cas de doute à propos de la correspondance entre la décision de l'Assemblée nationale et la volonté de la nation²⁵. Sieyès s'oppose à leur idée d'un « appel au peuple » en se basant sur une notion de représentation comme incorporation, selon laquelle il n'y a pas de peuple hors de la représentation nationale, puisque c'est la représentation qui produit la nation : « Le Peuple ou la Nation ne peut avoir qu'une voix, celle de la législature nationale. [...] L'expression d'*appel au Peuple* est donc mauvaise, autant qu'elle est impolitiquement prononcée. Le Peuple, je le répète, dans un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être) ; le Peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses Représentants²⁶ ».

Dans un gouvernement représentatif (considéré par Sieyès comme un régime différent voire opposé à la démocratie), les représentants ont un monopole de l'expression de la volonté nationale, du fait que la nation n'existe pas en dehors de l'Assemblée nationale. En dehors de l'Assemblée nationale, il n'y aurait qu'une multitude de municipalités et de provinces qui ne devraient pas avoir une existence autonome, ni même être considérées par les députés, car ces municipalités et ces provinces n'auraient que des intérêts partiels, alors que les députés devraient formuler la volonté générale de la nation, étant ses interprètes exclusifs. C'est là que réside l'une des potentialités autoritaires de la pensée de Sieyès : dans sa théorie politique, l'Assemblée nationale devient une autorité dont les décisions ne peuvent être contestées par les citoyens qui lui sont soumis. En réalité, cette potentialité autoritaire se manifeste chez lui d'une façon contradictoire en 1789. La contradiction réside dans la coexistence de cette représentation-incorporation de la nation dans l'Assemblée nationale avec la primauté du principe électif que nous avons mentionnée antérieurement. Pour Sieyès, nous l'avons vu, seuls les pouvoirs élus, et donc influencés par le peuple, sont légitimes. Cela revient à dire qu'il y a un peuple extérieur à l'Assemblée nationale qui est la source de la légitimité de ses députés. Cette élection n'est pas une simple formalité, mais un mécanisme par lequel ce peuple extérieur à

25 Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 287-295.

26 *Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal, à la séance du 7 Septembre 1789*, Paris, Chez Baudouin, Imprimeur de l'Assemblée nationale, p. 18-19.

l'Assemblée exerce une *influence* sur ses représentants : contrairement au pouvoir exécutif monarchique, « le Corps législatif est choisi, il est nombreux, il a intérêt au bien, il est sous l'influence du Peuple²⁷ ». Cette idée d'un peuple extérieur à l'Assemblée qui exerce une influence sur ses députés par le mécanisme des élections est contradictoire avec l'idée selon laquelle la nation n'existe que dans l'Assemblée et le Peuple n'existe que par ses représentants. Néanmoins, cette contradiction adoucit la potentialité autoritaire de la pensée de Sieyès, qui atteindra son apogée en dénouant justement cette contradiction.

À ce moment, l'objectif de l'abbé est de concentrer tous les pouvoirs dans l'organe qui, parce qu'il est élu, est sous l'influence du peuple et peut donc réclamer l'incarnation de la nation souveraine, tout en tempérant la possibilité de décisions précipitées et impétueuses de l'Assemblée nationale par sa division en différentes sections de discussion. Si, même avec cette division du pouvoir législatif en plusieurs sections de discussion, l'Assemblée nationale abuse de son pouvoir et dépasse ses prérogatives constitutionnelles, Sieyès ne conçoit d'autre remède que de « réclamer la délégation extraordinaire du Pouvoir Constituant²⁸ », une procédure par laquelle le peuple élit une assemblée extraordinaire non limitée par la Constitution, dont la mission serait de juger les plaintes portées par les différentes parties de l'édifice constitutionnel.

En 1795, lorsque Sieyès revient au centre du débat politique et présente une esquisse de Constitution à la Convention nationale comme alternative au projet constitutionnel de la Commission des Onze, son projet politique n'a pas encore subi de changements majeurs. Le système de « l'unité organisée²⁹ » qu'il présente à ce moment ne fait que reprendre le souci de maintenir le pouvoir législatif unitaire, bien que divisé en sections fonctionnelles – un souci qui ne diffère pas beaucoup de celui des rédacteurs de la Constitution de l'an III³⁰. Son

27 *Ibid.*, p. 25.

28 *Ibid.*, p. 23.

29 « Opinion de Sieyès, sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de Constitution, prononcée à la Convention le 2 thermidor de l'an Troisième de la République; imprimée par ordre de la Convention nationale », dans Emmanuel-Joseph Sieyès, *Essai sur les privilèges et autres textes*, Introduction et édition critique de Pierre-Yves Quiviger, Paris, Dalloz, 2007, p. 112.

30 Marcel Morabito, « Les nouveautés constitutionnelles de l'an III », dans Roger Dupuy & Marcel Morabito (dir.), 1795. *Pour une République sans Révolution*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996, p. 169-173.

innovation principale, en 1795, consiste à charger un organe spécifique, le jury constitutionnaire, de juger les accusations de violation de la Constitution par les pouvoirs législatif ou exécutif, en renonçant à la délégation extraordinaire du pouvoir constituant pour régler ce genre de controverse. Cette nouveauté dans la pensée de Sieyès peut être comprise à la lumière du climat politique régnant après la chute de Robespierre, ce qui amène l'ancien abbé à abandonner le vocabulaire de la souveraineté et de la volonté³¹. Toutefois, Sieyès insiste sur la distinction entre le pouvoir constituant et les pouvoirs constitués comme le fondement de sa proposition³², en indiquant que le changement dans son discours est seulement d'accent, non pas de fondement théorique. Et la primauté du principe électif comme fondement de la légitimité politique n'a pas changée non plus : le jury constitutionnaire est lui-même considéré comme un « corps de représentants³³ » avec un mandat fixe, dont les membres entrants devraient être choisis par le jury constitutionnaire lui-même parmi les membres sortants des Conseils législatifs (ayant donc été élus par le peuple).

Ainsi, dans les premières années de la Révolution française, la principale potentialité autoritaire de la pensée de Sieyès réside dans sa conception d'une représentation-incorporation, selon laquelle la nation n'existe que par l'Assemblée nationale, de sorte que les citoyens se trouvent sans légitimité pour protester contre les décisions de cette Assemblée. Cependant, cette potentialité autoritaire coexiste, de manière contradictoire, avec d'autres principes politiques, notamment celui qui fonde la légitimité de l'Assemblée nationale sur l'élection par un peuple extérieur à l'Assemblée et qui doit exercer une influence sur elle. L'autorité de l'Assemblée nationale devrait en outre être limitée par l'appel direct au pouvoir constituant en 1789, puis par le contrôle du jury constitutionnaire en 1795. La dérive autoritaire de Sieyès se développera, comme nous le verrons, lorsque, radicalisant sa conception d'une représentation-incorporation, il rejettera le principe de l'élection populaire et l'idée qu'un peuple extérieur à l'organe qui incarne symboliquement la nation puisse exercer une influence ou un contrôle direct sur lui.

31 Lucien Jaume, « Sieyès et le sens du jury constitutionnaire : une réinterprétation », *Historia Constitucional (revista electrónica)*, n° 3, 2002.

32 « Opinion de Sieyès », art. cité, p. 117.

33 *Ibid.*

LE LIBÉRALISME DE L'ORDRE DE PIERRE-LOUIS ROEDERER ET D'ADRIEN DE LEZAY-MARNÉSIA

Le second grand théoricien de l'autoritarisme libéral pendant la Révolution française est, dans l'analyse d'A. Jainchill, Pierre-Louis Roederer. Il s'agit d'un personnage très influent du début de la Révolution jusqu'à la Monarchie de Juillet, bien que peu connu aujourd'hui. Député à la Constituante et procureur général syndic de la Seine à l'époque de la Révolution du 10 août 1792, il devient une figure majeure du débat politique après le 9 Thermidor, notamment par son activité journalistique et par sa position de membre de l'Institut national de France depuis décembre 1795. L'un des organisateurs, avec Sieyès et Talleyrand, du coup d'État du 18 Brumaire, il sert le régime napoléonien au Conseil d'État puis au Sénat, devenant Comte de l'Empire.

La pensée de Roederer fait l'objet, comme celle de Sieyès, d'interprétations divergentes. Ingrid Rademacher le considère comme l'un des pionniers de la notion de science sociale pendant la Révolution française, à côté de Sieyès et de Condorcet, et elle met l'accent sur l'influence de Rousseau sur sa pensée, qu'elle caractérise comme une « science sociale républicaine³⁴ ». Ruth Scurr interprète la pensée de Roederer à la lumière du problème de la fondation d'un pouvoir exécutif simultanément fort, efficace et responsable à l'intérieur d'une République³⁵. Jean-Luc Chappey explore l'importance que le personnage attribue au rôle de journaliste, en se souciant de la constitution d'une opinion publique éclairée par le journal, le vecteur d'une homogénéisation de l'élite sociale autour de principes comme celui de l'ordre³⁶. Dans cet article, je me propose de discuter notamment l'interprétation d'A. Jainchill, selon laquelle Roederer est l'un des promoteurs d'un autoritarisme libéral qui reprend le projet physiocratique d'un despotisme

34 Ingrid Rademacher, « La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 13, 2001.

35 Ruth Scurr, « Pierre-Louis Roederer and the Debate on Forms of Government in Revolutionary France », *Political Studies*, vol. 52, n° 2, 2004.

36 Jean-Luc Chappey, « Pierre-Louis Roederer et la presse sous le Directoire et le Consulat : L'opinion publique et les enjeux d'une politique éditoriale », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 334, n° 4, 2003.

légal, réclamant l'élévation d'un gouvernement fort et centralisé en mesure d'imposer l'ordre public, de dépolitiser la société, d'étouffer les vertus civiques et de pousser les individus vers le commerce et la quête exclusive de leur intérêt personnel³⁷.

Dans l'interprétation que je propose, les interventions politiques de Roederer et de son collaborateur principal, Adrien de Lezay-Marnésia, particulièrement sous le Directoire, doivent être comprises comme une réactualisation d'un courant de pensée qui prend corps avec la critique de Jacques Necker à la Constitution de 1791, notamment dans *Le pouvoir exécutif dans les grands états*, de 1792. Dans ce livre, l'ancien ministre de Louis XVI explore une question qui avait déjà été traitée par les monarchiens pendant la Constituante : l'oubli, par les constituants, du pouvoir exécutif, soucieux qu'ils étaient de concentrer tous les pouvoirs dans l'Assemblée nationale. Tandis que les monarchiens s'étaient distingués en critiquant l'omnipotence du pouvoir législatif au nom de l'équilibre des pouvoirs, Necker insiste sur d'autres aspects. La particularité de son propos consiste à ériger l'ordre social en valeur politique centrale et à considérer le pouvoir exécutif comme gardien de cet ordre : « Tout nous invite donc à penser, que l'ordre public, cette idée tutélaire, cette idée conservatrice du monde moral, est la condition première de toutes les institutions sociales³⁸ ». L'ordre étant envisagé comme la condition même de la société, « le sacrifice absolu de l'ordre à la liberté, devrait être considéré comme un dérangement dans la série naturelle des idées sociales³⁹ ».

Necker ne soutient pas un ordre imposé par des moyens despotiques. La tâche de la science politique consiste, pour lui, à établir l'ordre et la subordination générale sans despotisme et sans tyrannie : « C'est dans la formation de l'obéissance, c'est dans la combinaison des moyens nécessaires pour assurer la subordination générale, sans despotisme et sans tyrannie, que reposent toute la science politique et toute la difficulté de l'ordonnance sociale⁴⁰ ». D'où l'inadéquation du concept d'« autoritarisme libéral » pour caractériser une pensée comme celle de Necker. Il me semble plus approprié de parler à ce propos d'un « libéralisme de

37 Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror*, op. cit., p. 204-211.

38 Jacques Necker, *Du pouvoir exécutif dans les grands États*, 1792, p. 318.

39 *Ibid.*, p. 317.

40 *Ibid.*, p. 303.

l'ordre », c'est-à-dire d'un courant particulier de la pensée politique de la Révolution française qui, tout en valorisant la liberté individuelle et en rejetant l'Ancien Régime et les pouvoirs arbitraires, met au premier plan la valeur de l'ordre, en le considérant comme la condition même de la société.

Pour Necker, l'ordre ne pouvait être garanti qu'en s'éloignant de la culture politique qui avait prédominé à la Constituante, une culture politique qui attribuait la souveraineté au pouvoir législatif et lui subordonnait complètement l'exécutif, en le dépouillant de toute volonté propre. Selon l'ancien ministre, le Roi devrait jouir, en tant que dépositaire du pouvoir exécutif, d'un large éventail de prérogatives discrétionnaires, dont le droit d'abrégier la durée du Parlement et de convoquer de nouvelles élections, le droit de veto absolu sur les lois, la désignation des juges, le droit de grâce, etc. Critiquant comme Sieyès (bien que d'une manière différente) le système de l'équilibre ou de la balance entre les pouvoirs, Necker prône un système de l'*harmonie* entre les pouvoirs, dans lequel les prérogatives royales ne dégénèrent pas en tyrannie grâce à la satisfaction du Roi pour son pouvoir et sa position. « Car, lorsqu'on l'a rendu content de sa destinée Royale, il peut être déterminé, dans toutes ses actions, par la seule vue du bien public ; mais dans une autre situation, c'est à l'accroissement de sa puissance que tous ses moyens sont destinés⁴¹ ». Autrement dit, le pouvoir exécutif ne serait pas dangereux lorsqu'il est doué de prérogatives importantes, mais plutôt quand il est dépouillé de ces prérogatives et doit chercher des ressources inconstitutionnelles pour se protéger des usurpations d'un législatif omnipotent.

Après le 9 Thermidor, Roederer et Lezay-Marnésia adaptent le libéralisme de l'ordre de Necker dans un cadre explicitement républicain et partisan de l'œuvre de la Révolution française, ce qui rend possible une influence plus forte de ce courant de pensée en tant qu'alternative de construction institutionnelle républicaine. Comme Necker, Roederer considère l'ordre comme la valeur centrale à garantir, écrivant dans l'introduction au premier volume de son *Journal d'économie publique, de morale et de politique* : « L'ordre, l'ordre ; voilà l'objet de toute constitution, la tâche de tout gouvernement, le principe de toute prospérité publique⁴² ».

41 *Ibid.*, p. 239.

42 Pierre-Louis Roederer, *Journal d'économie publique, de morale et de politique*, vol. I, Paris, 1796, p. 3.

Comme chez Necker, il y a chez Roederer et Lezay-Marnésia une association directe entre l'ordre et la force du pouvoir exécutif. Ces derniers transposent la réflexion de Necker sur le pouvoir exécutif, formulée dans le contexte de la critique de la Constitution de 1791, à une critique de la Constitution de l'an III. Ils deviennent ainsi, à côté de Sieyès, les critiques les plus notoires de cette Constitution depuis le début du régime directorial, en 1795. Ayant collaboré avec Sieyès au renversement de ce régime en 1799, il n'est pas étonnant qu'A. Jainchill les considère comme faisant partie d'un même courant de pensée, l'autoritarisme libéral⁴³. Il faut pourtant souligner que Sieyès soutient en 1789 la concentration des pouvoirs dans le pouvoir législatif, tandis que Roederer et Lezay-Marnésia défendent le renforcement du pouvoir exécutif pour le défendre des envahissements du législatif, en s'appuyant sur Necker, un adversaire de Sieyès en 1789. Le point commun entre tous ces auteurs est la critique du système de l'équilibre ou de la balance des pouvoirs, au nom du système de l'unité (Sieyès) ou de l'harmonie (Necker, Roederer et Lezay-Marnésia) entre les pouvoirs.

Lezay-Marnésia critique violemment la Constitution de l'an III dans le pamphlet *Qu'est-ce que la Constitution de 95 ?* Ses rédacteurs y sont accusés d'immobiliser le pouvoir exécutif avec des chaînes de méfiance, à l'opposé du système de l'harmonie prôné par Necker : « à la manière dont la Commission l'a doté, c'est plutôt comme un ennemi que l'on charge de chaînes, que comme un Protecteur qui couvre tout de sa puissante main, et représente en sa personne la *majesté nationale*⁴⁴ ». À la place de cet exécutif faible de la Constitution de 1795, Lezay-Marnésia propose un pouvoir exécutif unifié (non pas collégial, comme le Directoire), investi d'un mandat long (cinq ans), armé d'un droit de veto, porteur d'un prestige particulier et en mesure de distribuer de larges récompenses. En suivant le raisonnement de Necker, l'auteur suggère qu'un gouvernement ainsi constitué serait moins dangereux que celui proposé

43 Roederer considère Sieyès comme l'autorité philosophique la plus importante de son temps. Il publie même en 1797 un dialogue fictif entre Hobbes, Locke, Bayle, Voltaire, Helvétius, Montesquieu, Rousseau et Sieyès, dans lequel les grands philosophes politiques du XVII^e et du XVIII^e siècle n'arrivent pas à s'entendre sur la supériorité de la monarchie ou de la république, la concorde ne s'établissant que par l'intervention finale de Sieyès, qui pose la question autrement. Voir : Pierre-Louis Roederer, « Entretien de plusieurs philosophes célèbres sur les gouvernements républicain et monarchique », dans *Œuvres du Comte P.L. Roederer*, vol. VII, Paris, Firmin-Didot frères, 1853-1859, p. 392-395, p. 61-71.

44 Adrien Lezay, *Qu'est-ce que la Constitution de 95 ?*, Paris, 1795, p. 42.

par la Commission des Onze, car il n'aurait pas besoin de reprendre la force indispensable à sa mission par des moyens extralégaux.

Roederer intervient dans le même débat par une série d'articles au *Journal de Paris*, qu'il condense dans la brochure *Du gouvernement*, de juillet 1795. Comme Lezay-Marnésia, l'auteur critique la faiblesse du pouvoir exécutif projeté par la Constitution de 1795, un pouvoir exécutif considéré comme démuni de garanties politiques et judiciaires contre les invasions du législatif. En réalité, Roederer se montre plus timide que son collaborateur, car il ne va pas jusqu'à soutenir explicitement un pouvoir exécutif unifié dans un seul individu et armé d'un droit de veto. Ce type de proposition était encore très suspect trois ans seulement après le renversement de la monarchie. Après l'examen de plusieurs propositions pratiques de conciliation dans le gouvernement de l'activité, de la force et de la rectitude, l'auteur se limite à soutenir celle qui oblige les cinq directeurs exécutifs à être choisis dans le Conseil des Anciens et à y rester après le choix. Le présupposé est que, en demeurant membres du corps législatif, les directeurs exécutifs auront les moyens de l'influencer afin de ne pas attaquer le pouvoir exécutif et ne pas faire des lois contraires à sa conservation – un présupposé d'ailleurs fortement inspiré de Necker, qui avait fait l'éloge du modèle anglais, dans lequel les ministres sont souvent des membres du Parlement qui l'instruisent des nécessités du pouvoir exécutif⁴⁵. Cette proposition était partagée par Madame de Staël, la fille de Necker qui avait suggéré à Roederer, dans une lettre du 9 juin 1795, que la meilleure façon pour faire participer le pouvoir exécutif à l'élaboration des lois, dans l'impossibilité du veto caractéristique de la monarchie, était de « choisir les ministres parmi les représentants de la chambre du Sénat⁴⁶ ».

La réalité est que le pouvoir exécutif proposé par Lezay-Marnesia, et plus encore par Roederer, est beaucoup plus faible que celui des démocraties contemporaines formées au ^{xx}e siècle, marquées par un processus de « présidentialisation des démocraties⁴⁷ ». L'analyse des propositions pratiques avancées par ces auteurs pour garantir l'exécutif contre les envahissements du législatif n'autorise donc pas la postulation d'un « autoritarisme libéral ». S'il y a des *potentialités* autoritaires

⁴⁵ Jacques Necker, *Du Pouvoir Exécutif dans les Grands États*, 1792, Chap. 11.

⁴⁶ *Œuvres du Comte P.L. Roederer*, vol. VIII, Paris, Firmin-Didot frères, 1853-1859, p. 646.

⁴⁷ Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 111-183.

dans les écrits de Roederer et de Lezay-Marnésia après le 9 Thermidor, elles ne se trouvent pas dans leurs propositions effectives (timides si comparées au pouvoir exécutif des démocraties contemporaines), mais plutôt dans le raisonnement, inspiré de Necker, selon lequel le pouvoir exécutif ne menace pas la liberté lorsqu'il est content de sa position. Fait intéressant, Roederer fonde ce raisonnement sur une compréhension du pouvoir exécutif empruntée à Rousseau, qu'il cite à de multiples reprises dans son texte *Du gouvernement*⁴⁸. Roederer mobilise Rousseau pour insister sur le fait que le pouvoir législatif est le seul organe de la volonté nationale, et que l'exécutif ne fait qu'exécuter cette volonté. C'est précisément ce caractère limité et subordonné de l'exécutif qui en ferait un pouvoir inoffensif, alors même qu'il est investi de prérogatives visant à le préserver. La seule usurpation à craindre serait celle qui résulterait des excès du législatif :

[...] malgré cette investiture, le corps législatif est pleinement en sûreté à côté du pouvoir exécutif. La garantie de celui qui exécute contre celui qui commande, ne peut être que dans la faculté de s'opposer à l'ordre qui lui commanderait de périr ; et dans la certitude que celui qui a prononcé un tel ordre n'a pas dans sa main le moyen de l'exécuter lui-même. Mais la garantie de celui qui commande contre celui qui est borné à exécuter, réside dans l'impuissance de ce dernier pour rien exécuter que ce qui lui est commandé⁴⁹.

Ainsi, les propositions avancées par Roederer et Lezay-Marnésia après le 9 Thermidor sont en deçà de l'autoritarisme libéral identifié par A. Jainchill. Elles présentent néanmoins deux *potentialités* autoritaires : d'une part, la priorité de l'ordre sur la liberté permet le sacrifice de cette dernière lorsque le premier semble menacé ; d'autre part, ce courant de pensée écarte explicitement la quête de garanties du pouvoir législatif contre l'exécutif, postulant que la seule garantie contre les abus du gouvernement consiste à le rendre sûr et satisfait de sa position :

Au fond, quelle garantie peut valoir pour le corps législatif, l'inexistence, l'impossibilité de tout intérêt dans le gouvernement pour attenter sur ses droits ? Proposer une forte garantie du pouvoir exécutif, n'est-ce donc pas évidemment travailler pour le pouvoir législatif⁵⁰ ?

48 Le « rousseauisme » de Roederer est souligné par Ingrid Rademacher, « La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer », *op. cit.*

49 Pierre-Louis Roederer, *Du gouvernement*, Paris, 1795, p. 29.

50 *Id.*, *Journal d'économie publique, de morale et de politique*, vol. V, Paris, 1797, p. 260.

LA DÉRIVE AUTORITAIRE DE SIEYÈS ET DE ROEDERER APRÈS LE 18 BRUMAIRE

Le discours de Sieyès pendant la Révolution française présentait donc la potentialité autoritaire d'une Assemblée nationale incarnant la souveraineté de la nation et rejetant la légitimité politique du peuple extérieur à l'Assemblée. Roederer, lui, devient après le 9 Thermidor le champion d'un renforcement du pouvoir exécutif au nom de l'ordre. Pendant le Directoire, ils sont les critiques les plus notoires de la Constitution de l'an III et le symbole d'un ordre constitutionnel alternatif. Cet ordre constitutionnel alternatif n'apparaît cependant pas comme autoritaire avant le 18 Brumaire, car les potentialités autoritaires ne sont que des embryons qui coexistent avec des principes politiques souvent contradictoires : chez Sieyès, par exemple, il n'y a pas de peuple hors de la représentation nationale, mais la légitimité de celle-ci réside dans le fait qu'elle est sous l'influence du peuple. La transformation de ces embryons autoritaires en un projet politique effectivement autoritaire ne doit pas être considérée comme une fatalité, mais plutôt comme la conséquence de certaines circonstances historiques qui conduisent Sieyès et Roederer à exacerber les éléments potentiellement autoritaires de leur pensée dans une direction initialement imprévue.

Ces circonstances historiques concernent l'échec du régime directorial à s'institutionnaliser en tant que régime basé sur la liberté de la compétition électorale. Patrice Gueniffey attribue cet échec au refus des élites politiques thermidoriennes à accepter le jeu de la libre compétition électorale, en n'acceptant pas les résultats des élections qui ont apporté des défaites au centre républicain et en leur répondant par des coups d'état comme celui du 18 fructidor an V, contre les royalistes, et celui du 22 floréal an VI, contre les néojacobins⁵¹. Les expériences successives de résultats électoraux perçus comme des menaces pour la République, suivis de coups d'état destinés à annuler le résultat des élections, mettent en échec le principe de l'élection, incitant les théoriciens à repenser le

51 Patrice Gueniffey, *Le Dix-huit Brumaire. L'épilogue de la Révolution française (9-10 novembre 1799)*, Paris, Gallimard, 2008, p. 43-75.

lien entre élection et gouvernement représentatif⁵². Quand le coup d'État du 18 Brumaire renverse le Directoire, des auteurs tels que Sieyès et Roederer sont confrontés à une question qui ne découlait pas des principes qu'ils avaient défendus tout au long de la Révolution, mais plutôt des circonstances imprévues vécues ces dernières années : est-il possible de fonder un gouvernement représentatif sans élection populaire ?

En 1789, nous l'avons vu, le principe électif était fondamental pour l'argument de Sieyès contre le veto royal. L'Assemblée nationale était considérée comme un pouvoir plus légitime et moins dangereux que la royauté parce qu'elle était « sous l'influence du Peuple ». Toutefois, nous l'avons également vu, cette idée d'une influence du peuple sur l'Assemblée nationale était contradictoire avec sa conception d'une représentation-incorporation, selon laquelle le peuple ou la nation n'existent que dans ou par l'Assemblée, d'où l'impossibilité d'un appel au peuple contre les décisions de cette Assemblée. Or, les circonstances qui ont conduit au 18 Brumaire poussent Sieyès à résoudre cette contradiction en radicalisant l'idée de la représentation-incorporation et en supprimant le principe de l'élection populaire. Comme le peuple n'existe pas avant sa représentation, la légitimité du pouvoir législatif ne peut plus être fondée sur l'influence du peuple, mais plutôt sur son autorisation par un organe non élu de nature aristocratique supposé incarner symboliquement l'unité de la nation.

Sieyès développe ces nouvelles idées dans le projet constitutionnel qu'il élabore à la suite du 18 Brumaire. Le fondement de ce projet réside dans l'exacerbation autoritaire du principe de la représentation-incorporation avancé par l'abbé en septembre 1789. C'est pourquoi il suggère à son confident Boulay de la Meurthe la nécessité de « revenir aux idées de 1789⁵³ ». Il ne s'agit pourtant pas d'un simple retour, mais d'une version de l'idée de la représentation-incorporation qui, si elle est plus cohérente et plus consciente de « ses dernières conséquences⁵⁴ », elle repose plutôt sur une sorte de magie symbolique analogue à l'ancienne incorporation du peuple dans le corps du roi. Le projet constitutionnel de 1799 est plus cohérent en ceci que, s'il n'y a pas de peuple hors de la représentation nationale, il n'y a pas de peuple qui doit exercer une

52 Marcel Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, op. cit., p. 214.

53 *Ibid.*, p. 215.

54 *Ibid.*

influence sur l'Assemblée nationale par l'élection. L'élection devient un obstacle à la représentation véritable : « dans un gouvernement représentatif, nul fonctionnaire ne doit être nommé par ceux sur qui doit peser son autorité⁵⁵ ».

Sieyès contourne l'élection par son système compliqué de « listes de confiance et de notabilité », par lequel les citoyens forment des listes de notables aptes à exercer des fonctions publiques, appartenant à une autorité supérieure incarnant l'unité de la nation d'élire certaines de ces notabilités aux magistratures publiques. « La nomination des agents publics se fera donc par les supérieurs sur les tableaux présentés par les gouvernés : dans ce système le pouvoir qui commande l'obéissance et la discipline [...] vient d'en haut, c'est un pouvoir vraiment national⁵⁶ ».

Ce « pouvoir vraiment national » est le « Collège des conservateurs », une version nouvelle du jury constitutionnaire proposé en 1795. Toutefois, malgré les interprétations qui soulignent la cohérence et la continuité de la pensée de Sieyès tout au long de sa vie, il faut reconnaître que l'esprit du Collège des conservateurs a complètement changé par rapport au jury constitutionnaire. Celui-ci s'inscrivait, nous l'avons vu, dans une problématique de la limitation des pouvoirs constitués, fondée sur la distinction entre ces derniers et le pouvoir constituant. Le Collège des conservateurs, lui, n'est pas seulement présenté comme un gardien de la Constitution, mais bien plutôt comme « la première magistrature dans la constitution⁵⁷ », incarnant la souveraineté de la nation elle-même. Il n'est pas un corps de représentants élus comme l'était le jury constitutionnaire, mais plutôt un corps de membres à vie qui recrute ses propres membres. L'objectif de Sieyès est d'unir dans un même corps politique, situé au sommet de l'édifice constitutionnel, la figuration symbolique de la souveraineté nationale et l'incorporation, au profit de la République, d'un équivalent de l'ancienne majesté royale et de l'ancienne influence aristocratique, afin de permettre à ce corps de guider les idées et les mœurs du peuple, comme une « puissance morale⁵⁸ », vers l'enracinement de la République. Il s'agirait du « seul moyen d'anéantir

55 Emmanuel-Joseph Sieyès, *Des manuscrits de Sieyès 1773-1799*, Sous la direction de Christine Fauré ; avec la collaboration de Jacques Guilhaumou et Jacques Valier, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 520.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, p. 521.

58 *Ibid.*, p. 524.

l'ancienne influence aristocratique et de la faire passer toute entière du côté de la république⁵⁹ ».

Cette réabsorption, au profit de la République, d'un imaginaire monarchique et aristocratique permet à Sieyès de penser autrement la souveraineté de la nation, en écartant la contradiction entre la représentation-incorporation et la primauté de l'élection populaire en tant que source de la légitimité. Le Collège des conservateurs incarne la souveraineté de la nation par une sorte de magie symbolique empruntée à l'ancienne monarchie, et cette incarnation l'autorise à nommer les représentants sur la base des listes de notabilité élaborées par les gouvernés. Ce n'est plus un pouvoir législatif sous l'influence électorale du peuple qui exerce le pouvoir dérivé de la souveraineté nationale. Celle-ci est incarnée dans un corps politique non élu situé au-dessus du pouvoir législatif, chargé d'élire et de contrôler à la fois ce pouvoir. Cette concentration des pouvoirs dans une autorité qui échappe à toute influence populaire définit à mes yeux le tournant autoritaire de Sieyès après le 18 Brumaire.

Le projet constitutionnel de Sieyès, on le sait, n'a pas entièrement contenté l'autre protagoniste du 18 Brumaire, Napoléon Bonaparte, qui « transforma la constitution sénatoriale de Sieyès en une sorte de régime semi-présidentiel dans lequel le Premier Consul était investi de son autorité – immense – par le suffrage universel⁶⁰ ». L'autorité prépondérante du Collège des conservateurs – rebaptisé, dans la Constitution de l'an VIII, de Sénat conservateur – est déplacée vers la figure du Premier Consul, c'est-à-dire vers l'autorité charismatique de Napoléon lui-même. Comme le note A. Jainchill, « The decision to establish an overarching power in the First Consul represented an important departure from the classical-republican tradition, with its profound distrust of executive power and attendant emphasis on constitutional balance⁶¹ ». Nous pouvons ajouter que la rupture était également profonde avec la pensée de Sieyès en 1789, très méfiante à l'égard du pouvoir exécutif. La Constitution de l'an VIII ratifie une conception du pouvoir exécutif que presque personne n'avait osé professer explicitement pendant la Révolution française, et à laquelle fait écho une lettre secrète

59 *Ibid.*

60 Patrice Gueniffey, *Histoires de la Révolution et de l'Empire*, Paris, Perrin, 2013, p. 467.

61 Andrew Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror*, *op. cit.*, p. 241.

de Napoléon à Talleyrand datée du 21 septembre 1797 : « Le pouvoir du gouvernement, dans toute la latitude que je lui donne, devrait être considéré comme le vrai représentant de la nation⁶² ».

Même les publicistes qui, au début du Consulat, louent la Constitution de l'an VIII ne professent pas explicitement une conception du pouvoir exécutif analogue à celle que Bonaparte avait présentée à Talleyrand, selon laquelle le gouvernement est le centre du pouvoir et le véritable représentant de la nation. Cependant, on peut remarquer, après le 18 Brumaire, un tournant autoritaire dans le discours que j'ai caractérisé, dans la Section 2, comme un libéralisme de l'ordre. Alors que, jusqu'au 18 Brumaire, le libéralisme de l'ordre avait adopté une posture plutôt défensive, prônant des garanties pour le pouvoir exécutif contre les invasions du législatif, après le 18 Brumaire, un auteur tel que Pierre-Jean-Georges Cabanis, du cercle de Roederer et des idéologues, réclame un « Pouvoir exécutif plein de vie⁶³ », ce qui serait nécessaire pour rétablir l'ordre dans une France bouleversée par dix années de Révolution. Cabanis suggère même la nécessité exceptionnelle de permettre au gouvernement d'employer l'armée à l'intérieur du pays – une permission qui ne correspondrait pas « à l'observation stricte des principes⁶⁴ », mais qui serait nécessaire pour rétablir l'ordre dans cette conjoncture particulière.

Quant à Roederer, dans plusieurs textes publiés au début du Consulat, il loue non seulement le pouvoir exécutif prévu par la Constitution de l'an VIII, mais aussi l'autorité du Sénat conservateur et la suppression de l'élection populaire des représentants. Ce n'est qu'avec l'élection des représentants par le Sénat conservateur, avance-t-il, qu'il y aurait eu un début de gouvernement représentatif en France, car les représentants représenteraient désormais l'ensemble de la nation et non plus seulement leurs départements⁶⁵. De plus, des auteurs comme Cabanis et Roederer voient dans la suppression de l'élection populaire une garantie de l'ordre lui-même, puisque l'élection par le peuple commence à être perçue

62 Napoléon Bonaparte, *Correspondance générale*, Tome I : Les apprentissages, 1784-1797, Volume placé sous la direction de Thierry Lentz, assisté d'Émile Barthet et de François Houdecek, Paris, Fayard, 2004, p. 1197.

63 Pierre-Jean-Georges Cabanis, « Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution », *Corps Législatif : Commission du Conseil des Cinq-Cents*, Paris, De l'Imprimerie Nationale, An VIII, p. 44.

64 *Ibid.*, p. 36.

65 Pierre-Louis Roederer, *Œuvres du Comte P.-L. Roederer*, vol. VI, Paris, Firmin-Didot frères, 1853-1859, p. 392-395.

comme une source de troubles et de mauvais choix⁶⁶. En somme, ce n'est qu'après le 18 Brumaire que la nécessité de renforcer un exécutif gardien de l'ordre pour le protéger des attaques du législatif, un objectif de Roederer et Lezay-Marnésia dans le contexte thermidorien, commence à se présenter comme un projet véritablement autoritaire, dans lequel les citoyens n'élisent plus leurs représentants et sont gouvernés par un pouvoir exécutif investi de prérogatives exceptionnelles.

CONCLUSION

La dérive autoritaire de Sieyès et de Roederer a exercé une influence décisive sur la formation du libéralisme politique français, notamment si on considère Benjamin Constant comme l'un des auteurs les plus représentatifs de la genèse de cette famille politique. A. Jainchill souligne à juste titre son opposition à l'autoritarisme de Bonaparte, mais il me semble qu'il n'y a pas chez lui la critique d'un « autoritarisme libéral » qui se serait présenté tout au long de la Révolution française comme une doctrine cohérente et bien définie. Au contraire, Constant peut être lu comme un auteur qui s'identifie à certains aspects du projet de Sieyès et de Roederer pendant la Révolution, mais qui extrait des leçons de leur dérive autoritaire et cherche à ne pas la répéter. En conclusion, je vais indiquer brièvement des passages de ses *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, son premier traité constitutionnel écrit dans sa plus grande partie sous le Consulat, qui démontrent à la fois sa filiation à Sieyès et à Roederer et sa critique de leur dérive autoritaire.

À ce moment, Constant est un héritier de Sieyès, avec qui il a eu une forte liaison personnelle, en ceci qu'il élabore un projet de constitution républicaine, comprenant par cela une organisation politique sans aucune forme de privilège ou de fonction héréditaire, et où donc toute autorité dérive de l'élection populaire⁶⁷. Dans la lignée du Sieyès de 1789, et

66 *Ibid.*, p. 394 ; Pierre-Jean-Georges Cabanis, « Quelques considérations sur l'organisation sociale... », *op. cit.*, p. 25-26.

67 "The idea that election for a period of time should be the only mechanism of authorization of supreme power – the legislative – qualifies the position of the abbé in 1791 as perfectly

contrairement au régime consulaire alors établi, Constant considère le pouvoir législatif comme « le premier de tous en rang et en dignité⁶⁸ », du fait qu'il est chargé d'exprimer la volonté nationale. Néanmoins, Constant abandonne l'idée sieyèsienne selon laquelle la nation n'existe que dans un corps unifié en mesure de transcender la division empirique du peuple en départements et intérêts partiels. Il considère la Constitution de l'an VIII comme le produit d'une « idée très exagérée de l'intérêt général, du but général, de la législation générale, de toutes les choses auxquelles cette épithète s'applique⁶⁹ », et il demande : « Qu'est-ce que l'intérêt général, sinon la transaction qui s'opère entre les intérêts particuliers ? Qu'est-ce que la représentation générale, sinon la représentation de tous les intérêts partiels qui doivent transiger sur les objets qui leur sont communs⁷⁰ ? » Autrement dit, Constant rejette, à la lumière de la dérive autoritaire de Sieyès, la conception de la représentation comme une incarnation de la généralité qui pourrait écarter l'expression des intérêts partiels par l'élection.

Malgré cette attribution d'une primauté politique au pouvoir législatif, Constant avance « qu'il faut investir le pouvoir exécutif de diverses prérogatives et même à beaucoup d'égards d'une certaine indépendance⁷¹ », dans le but d'établir « un moyen constitutionnel d'arrêter les écarts des assemblées⁷² ». Sur ce point, il est d'accord avec Roederer, dont il a fréquenté le cercle par l'intermédiaire notamment de Madame de Staël. Cependant, Constant ne peut plus accepter, à la lumière du pouvoir exécutif érigé après le 18 Brumaire, que ce pouvoir soit inoffensif par nature et que la seule garantie nécessaire contre ses usurpations consiste à le rendre satisfait de sa position. « Il faut donc préparer des moyens de répression contre le pouvoir exécutif, comme nous en avons préparé contre le pouvoir législatif⁷³ », conclut-il.

republican" (Pasquale Pasquino, "The constitutional republicanism of Emmanuel Sieyès", *op. cit.*, p. 116).

68 Benjamin Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, Édition établie par Henri Grange, Paris, Aubier, 1991, p. 151.

69 *Ibid.*, p. 309.

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*, p. 152.

72 *Ibid.*, p. 279.

73 *Ibid.*, p. 324.

Plus profondément, même si Constant est d'accord avec Roederer et d'autres auteurs de son entourage sur la nécessité d'un gouvernement fort en mesure d'assurer l'ordre comme une manière de terminer la Révolution française, il conteste, à la lumière de l'État de sécurité autoritaire érigé sous le Consulat, la priorité accordée à l'ordre par rapport à la liberté. « Pour que le sentiment de la liberté pénètre jusque dans l'âme du peuple, il faut peut-être que la liberté revête quelquefois des formes à sa portée, des formes populaires, orageuses et bruyantes⁷⁴ », écrit-il, insistant sur le fait que les désordres momentanés provoqués par ces expressions orageuses de la manifestation populaire sont moins dangereux que le despotisme érigé pour les contenir.

En somme, le libéralisme politique français du XIX^e siècle qui commence à prendre forme avec Constant doit beaucoup à la critique de l'autoritarisme du régime consulaire et de ses fondements idéologiques, comme l'a souligné A. Jainchill. Toutefois, il ne s'agit pas de la critique d'une doctrine autoritaire présente dès le début de la Révolution française. Il s'agit plutôt d'une réflexion critique à propos de la dérive autoritaire de la Révolution elle-même, une dérive autoritaire observable dans le parcours de Sieyès et de Roederer. Cette lignée du libéralisme politique n'est pas seulement un ensemble de principes, mais surtout une réflexion sur les déceptions de l'histoire.

Felipe FELLER
Université fédérale de São Carlos
(UFSCar) / FAPESP

⁷⁴ *Ibid.*, p. 319.

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Alberto BARROS et Thierry GONTIER, « Introduction. Émergence du libéralisme, transformations du républicanisme (XV^e-XVI^e siècles) »

Les généalogies de la pensée politique moderne font souvent commencer la pensée libérale aux révolutions anglaises du XVII^e siècle. Il s'agit ici de faire un pas en arrière pour examiner la contribution du XV^e siècle italien, marqué par les expériences républicaines florentines, et du XVI^e siècle français, marqué par les guerres de Religion. Ainsi réévaluée, la pensée libérale s'enracine moins dans un contexte économique-social que dans un contexte anthropologique, moral et politique.

Mots-clés : guerres de Religion, humanisme civique, Renaissance, Première modernité, philosophie politique, néo-républicanisme.

Alberto BARROS and Thierry GONTIER, “*Introduction. Transformations of republicanism, emergence of liberalism (15th-16th centuries)*”

The genealogies of modern political thought often trace liberal thought to the English revolutions of the seventeenth century. This volume proposes a step back to examine the contribution of the Italian fifteenth century, marked by the Florentine republican experiences, and the French sixteenth century, marked by the Wars of Religion. Thus reassessed, liberal thought is rooted less in a context that is less economic-social context than anthropological, moral and political.

Keywords: Wars of Religions, civic humanism, Renaissance, Early-Modern philosophy, political philosophy, neorepublicanism.

Laurent BAGGIONI, « Théorie et histoire de la liberté chez Leonardo Bruni »

Il ressort d'un examen des œuvres historiques et théoriques de Leonardo Bruni (1370-1444) que sa conception de la liberté comme configuration de la communauté politique modifie profondément la tradition municipale florentine. Si à notre époque, le chancelier de Florence a pu être considéré comme un témoin majeur de la tradition « républicaine », son œuvre s'inscrit

également dans une histoire plus ample des catégorisations sociales et de leurs interactions dynamiques au sein du corps politique.

Mots-clés : Florence (histoire de), républicanisme, humanisme civique, politique, Italie.

Laurent BAGGIONI, “*Theory and history of freedom in Leonardo Bruni*”

It emerges from an examination of the historical and theoretical works of Leonardo Bruni (1370-1444) that his conception of freedom as a configuration of the political community profoundly modifies the Florentine municipal tradition. If in our time, the Chancellor of Florence has be considered as a major witness of the “republican” tradition, his work is also part of a broader history of social categorizations and their dynamic interactions within the body politic.

Keywords: Florence (history of), Republicanism, Civic humanism, politics, Italy.

Sérgio CARDOSO, « Leonardo Bruni et la naissance du républicanisme moderne »

Les commentaires de l’œuvre de Leonardo Bruni soulignent son écart vis-à-vis de la vérité historique ou sa subordination aux intérêts de l’oligarchie florentine. Il faut aussi considérer sa fonction politico-idéologique en regard du public de sa cité. Au-delà de son enracinement dans la tradition républicaine antique, cette œuvre marque la naissance du républicanisme moderne, intéressée avant tout aux formes institutionnelles, participatives et égalitaires, des sociétés démocratiques.

Mots-clés : humanisme civique, vertu civique, tradition républicaine, citoyen, pays.

Sérgio CARDOSO, “*Leonardo Bruni and the birth of modern republicanism*”

Commentaries on the work of Leonardo Bruni underline its departure from historical truth or its subordination to the interests of the Florentine oligarchy. It is also necessary to consider its politico-ideological function with regard to the public of its city. Beyond its roots in the ancient republican tradition, this work marks the birth of modern republicanism, interested above all in the institutional, participatory and egalitarian forms of democratic societies.

Keywords: civic humanism, civic virtue, republican tradition, citizen, country.

Pierre-Jean SOURIAC, « “Capituler” avec son roi pour défendre sa “seureté”. Les protestants français et leur souverain à l’épreuve des guerres civiles (années 1560-1570) »

Un débat est né des guerres civiles entre catholiques et protestants en France sur la légitimité de la décision politique. Côté protestant, la peur du massacre, l’affirmation publique de sa foi et l’ambition de convaincre le prince ont entraîné des négociations dans un rapport politique proche du contrat, d’une « capitulation » avec le souverain. Ce processus est associé à la littérature monarchomaque, mais il reflète plus encore une réflexion sur les équilibres politique de la monarchie.

Mots-clés : Monarchomaques, négociation, capitulation, tyrannie, protestantisme, coexistence des religions, contrat social.

Pierre-Jean SOURIAC, “‘Capituler’ with your king to defend his ‘seureté’. French Protestants and their sovereign to the test of civil wars (1560s-1570s)”

The civil wars between Catholics and Protestants in France gave rise to a debate on the legitimacy of political decision-making. On the Protestant side, the fear of massacre, the public affirmation of their faith and the ambition to convince the prince led to negotiations in a political relationship close to a contract, a “capitulation” with the sovereign. This process is associated with monarchomach literature, but it reflects even more a reflection on the political balance of the monarchy.

Keywords: Monarchomachs, negociation, capitulation, tyranny, protestantism, coexistence of religions, social contract.

Thierry GONTIER, « La servitude volontaire, de La Boétie à Montaigne »

C’est la lecture du *Discours de la servitude volontaire* qui a initié l’amitié de Montaigne pour La Boétie. Il est probable que Montaigne partageait alors les conviction républicanistes du *Discours*. Son attitude a cependant changé dans les *Essais*. Il renonce à publier le *Discours*, mais il pose la même question, celle de la servitude volontaire. Il en modifie cependant la signification et la réponse : le républicanisme fait chez lui place à un éthos que l’on peut qualifier de proto-libéral.

Mots-clés : *Discours de la servitude volontaire*, tyrannicide, privé et public, républicanisme, éthique libérale.

Thierry GONTIER, “Voluntary servitude, from *La Boétie* to Montaigne”

It was the reading of the Discourse on Voluntary Servitude that initiated Montaigne's friendship for La Boétie. It is likely that Montaigne then shared the republicanist convictions of the Discourse. However, his attitude changed in the Essais. He gave up publishing the Discourse, but he asked the same question, that of voluntary servitude. However, he modifies its meaning and response: republicanism gives way to an ethos that can be described as proto-liberal.

Keywords: Discourse on Voluntary Servitude, tyrannicide, private and public, republicanism, liberal ethics.

Plínio Junqueira SMITH, « Expérience, pratique et vie dans le chapitre “De l'expérience” (III, 13) des *Essais* de Montaigne »

Qu'est-ce que Montaigne entend par « expérience » ? Comment fonde-t-il sa science de soi-même sur l'expérience ? Il y a plusieurs types d'expériences, qui permettent d'édifier la science de soi sur différentes bases. On apprend ainsi de l'expérience collective de la pratique juridique par contre-exemple, et de l'expérience interne de l'âme par l'exemple pris à contre-poil. Pour les règles pour la santé corporelle, on apprend par l'exemple tiré de l'expérience pure.

Mots-clés : pratique juridique, science de soi-même, règles, exemple, contre-exemple, politique.

Plínio Junqueira SMITH, “Experience, practice and life in the chapter “On experience” (III, 13) of Montaigne's *Essays*”

What does Montaigne mean by “experience”? How does he builds his knowledge of himself on experience? There are several kinds of experiences, and one must understand how this science is built on each of them. One thus learns from the collective experience of legal practice by counter-example, and from the internal experience of the soul by the example taken in reverse. For the rules for bodily health, one learns by example drawn from pure experience.

Keywords: legal practice, science of oneself, rules, example, counterexample, politics.

Felipe FRELLER, « Sieyès et Roederer, des autoritaires libéraux ? »

Andrew Jainchill propose la catégorie d'« autoritarisme libéral » pour interpréter l'idéologie propagée par Sieyès et Roederer tout au long de la Révolution française, une idéologie qui aurait présidé à l'instauration du Consulat. Cet

article explore les potentialités autoritaires des discours de Sieyès et Roederer pendant la Révolution française, mais il soutient que le plein développement de ces embryons autoritaires après Brumaire a été le résultat de circonstances historiques imprévues.

Mots-clés : autoritarisme, libéralisme, Révolution française, Consulat, politique.

Felipe FRELLER, “*Sieyès and Roederer, liberal authoritarians?*”

A. Jainchill proposes the concept of “liberal authoritarianism” to interpret the ideology diffused by Sieyès and Roederer throughout the French Revolution – an ideology that guided, according to the historian, the establishment of the Consulate. This paper explores the authoritarian potentials of Sieyès and Roederer’s speeches during the French Revolution, but it argues that the full development of those authoritarian germs after Brumaire was the result of unforeseen historical circumstances.

Keywords: authoritarianism, liberalism, French Revolution, Consulate, politics.

« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des variétés et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL
18, rue Chevreul
69007 Lyon

ou par mail à romain.carnevali@univ-lyon3.fr

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.



CLASSIQUES
GARNIER

Bulletin d'abonnement revue 2023

Éthique, politique, religions

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Pays :

Téléphone :

Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1^{er} janvier 2023 au 31 décembre 2023.

Les numéros parus avant le 1^{er} janvier 2023 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : www.classiques-garnier.com
- Par virement bancaire sur le compte :
Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP
IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870
RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier

6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France

Fax : + 33 1 43 54 00 44

Courriel : revues@classiques-garnier.com

mis à jour le 01/09/2022

Abonnez-vous sur notre site web :
www.classiques-garnier.com

