

François Rousset

Montaigne
Le magistrat sans juridiction

Editions Michalon
Collection « Le bien commun »

Introduction

Il n'est plus guère besoin aujourd'hui d'insister sur l'importance et l'intérêt de l'œuvre de Montaigne, au delà du seul plaisir de lecture assez unanimement reconnu dès le XVI^{ème} siècle — fut-ce pour souligner l'attrait ambigu d'un livre dont l'auteur proclame d'entrée de jeu sa dimension d'autoportrait : « Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice ; car c'est moi que je peins. » (*Au lecteur*, p. 3)¹. Et de fait, certains lecteurs marquants des *Essais* au XVII^{ème} siècle (Guez de Balzac, Pascal, Malebranche, les « solitaires » de Port-Royal) n'ont pas manqué d'y dénoncer une coupable complaisance à soi, relancée et redoublée par ceux qui se laissent entraîner dans cette structure narcissique et qui y restent pris.

A l'inverse, ce plaisir de lecture a longtemps nourri une tradition scolaire réduisant le livre de Montaigne à une image débonnaire et inoffensive, ou pour le moins fortement neutralisée par rapport à son contenu effectif. Dans les innombrables recueils de morceaux choisis, les *Essais* ont longtemps été présentés comme un livre de sagesse renfermant un trésor de sentences morales éclairantes et utiles, une leçon de choses permettant d'accéder à une certaine tranquillité de l'âme, une voix d'apaisement et de détachement dans la période extrêmement tourmentée, déchirée et violente des guerres de religion, ces « troubles » qui résonnent par ailleurs très directement dans la vie et dans l'écriture de Montaigne. Maints développements des *Essais* sont là pour justifier cette lecture apaisante ou apaisée, dont les plus connus et les plus cités se trouvent concentrés dans les dernières pages de l'ultime chapitre, *De l'expérience* : « Pour moi donc, j'aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu nous l'octroyer (...) C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être. » (III, 13, p.1113-1115).

¹ Pour les références aux textes de Montaigne, cf. les précisions données dans la bibliographie.

Cette lecture privilégiant le thème d'une sage acceptation de l'ordre des choses, d'un acquiescement à ce qui est donné, n'est plus de mise aujourd'hui et les innombrables travaux critiques publiés ces dernières décennies ont permis de transformer profondément la compréhension des *Essais*, jusqu'à susciter de multiples analyses sur les « monstruosités » et les « replis » obscurs que cette œuvre difficile et singulière renferme expressément. On en trouve une indication précise au début du chapitre *De l'affection des pères aux enfants* : « C'est une humeur mélancolique, et une humeur par conséquent très ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années je m'étais jeté, qui m'a mis premièrement en tête cette rêverie de me mêler d'écrire. Et puis, me trouvant entièrement dépourvu et vide de toute autre matière, je me suis présenté moi-même à moi, pour argument et pour sujet. C'est le seul livre au monde de son espèce, d'un dessein farouche et extravagant » (II, 8, p. 385).

Certains lecteurs contemporains, tels Michel Butor², ont ainsi rappelé combien les *Essais* ont initialement été conçus comme un « livre-tombeau » selon le genre littéraire que ce nom désigne : le lieu d'une remémoration, l'édification d'une statue de mémoire dressée pour l'ami, Etienne de La Boétie — relation que décrivent et analysent en détail les pages célèbres du chapitre *De l'amitié* (I, 28). Ce motif inaugural de l'écriture des *Essais* se transforme insensiblement en un autre où se trame sans relâche un inlassable « déchiffrement » de soi, manière de suppléer à cette amitié disparue. L'articulation en est marquée dans un passage du chapitre *De la vanité* : « Je ne laisse rien à désirer et deviner de moi. Si on doit s'en entretenir, je veux que ce soit véritablement et justement. Je reviendrais volontiers de l'autre monde pour démentir celui qui me formerait autre que je n'étais, fût-ce pour m'honorer. Des vivants même, je sens qu'on parle toujours autrement qu'ils ne sont. Et si à toute force je n'eusse maintenu un ami que j'ai perdu, on me l'eût déchiré en mille contraires visages. » (III, 9, p. 983).

² *Essai sur les Essais* (Gallimard).

Montaigne avait ajouté une note manuscrite, finalement raturée, qui indique très précisément cette transformation de l'écriture d'une amitié perdue en celle de l'amitié que, dans un strict héritage socratique repris par les épicuriens et les stoïciens, l'on se doit à soi-même : « Je sais bien que je ne laisserai après moi aucun correspondant si affectionné bien loin et entendu en mon fait comme j'ai été au sien. Il n'y a personne à qui je vousisse [voulusse] pleinement compromettre de ma peinture : lui seul jouissait de ma vraie image, et l'emporta. C'est pourquoi je me déchiffre moi-même, si curieusement. » (III, 9, p. 983, note 4).

La singularité revendiquée des *Essais*, œuvre mobile continuellement augmentée jusqu'à la mort de Montaigne par les ajouts manuscrits en marge de son exemplaire imprimé (aujourd'hui conservé à Bordeaux), est donc aujourd'hui pleinement reconnue. Et les très nombreux travaux qui en scrutent les moindres replis découragent presque par avance une énième « glose » sur un livre qui déplore — tout en la pratiquant lui-même ironiquement — la propension à nous « entregloser » : « Il y a plus à faire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses, et plus de livres sur les livres que sur tout autre sujet. » (III, 13, p. 1069). Une telle mise en garde ne doit cependant pas dissuader d'une lecture plus attentive aux richesses et aux subtilités qui se trouvent de fait à chaque page ou presque des *Essais*.

D'autant que le modèle négatif de cette propension coupable est bien, aux yeux de Montaigne, celui de la « chicane », autrement dit la rhétorique judiciaire utilisant toutes les ressources interprétatives des recueils de lois et de leurs innombrables commentaires : « Qui ne dirait que les gloses augmentent les doutes et l'ignorance, puisqu'il ne se voit aucun livre, soit humain, soit divin, auquel le monde s'embesogne, duquel l'interprétation face tarir la difficulté ? Le centième commentaire le renvoie à son suivant, plus épineux et plus scabreux que le premier ne l'avait trouvé (...) Ceci se voit mieux en la chicane. On donne autorité de loi à infinis docteurs, infinis arrêts, et à autant d'interprétations. Trouvons nous pourtant quelque fin au besoin d'interpréter ? S'y voit-il quelque progrès

et avancement vers la tranquillité ? Nous faut-il moins d'avocats et de juges que lors que cette masse de droit était encore en sa première enfance ? Au rebours, nous obscurcissons et ensevelissons l'intelligence ; nous ne la découvrons plus qu'à la merci de tant de clôtures et barrières. Les hommes méconnaissent la maladie naturelle de leur esprit. Il ne fait que fureter et quêter, et va sans cesse tournoyant, bâtissant et s'empêtrant en sa besogne, comme nos vers de soie, et s'y étouffe. *Mus in pice*³ » (III, 13, p. 1067-1068).

Comme ce passage le montre très nettement, le vocabulaire juridique et les exemples judiciaires sont constamment mobilisés dans l'écriture de Montaigne, jusqu'à produire une image générale de l'esprit humain et de « l'humaine condition » dont chaque homme porte la « forme entière » (III, 2, p. 805). Bien qu'elle soit moins souvent sollicitée que cette célèbre formule, la caractérisation de l'homme comme ce « magistrat sans juridiction » en est un autre exemple significatif, quoique à première vue de portée purement dépréciative : « Sauf toi, ô homme, disait ce Dieu, chaque chose s'étudie la première et a, selon son besoin, des limites à ses travaux et désirs. Il n'en est une seule si vide et nécessaire que toi, qui embrasse l'univers : tu es le scrutateur sans connaissance, le magistrat sans juridiction et après tout le badin de la farce. » (III, 9, p. 1001). Cette chute apparemment sans appel conclut l'analyse de l'irréparable vacuité humaine dans le chapitre *De la vanité* ; l'homme s'y voit impitoyablement retirer toute certitude concernant la connaissance, l'orientation morale de son existence et la solidité du monde ramené à une « farce », selon cette assimilation ancienne de la vie humaine à une comédie que Montaigne reprend volontiers à son compte.

Cette dimension met sur la voie d'une lecture plus spécifique des *Essais* qui est l'objet du présent travail. On sait en général qu'ils contiennent une violente mise en accusation de la justice établie qui se concentre plus particulièrement dans les développements articulés de certains chapitres : *De la*

³ « Une souris dans de la poix » ; proverbe latin recueilli par Erasme dans ses *Adages*.

coutume et de ne changer aisément une loi reçue (I, 23), *Apologie de Raymond Sebond* (II, 12), *De l'expérience* (III, 13). L'originalité des analyses de Montaigne sur ce thème ne réside cependant pas dans la « matière » ainsi traitée, qui relève au contraire d'un lieu commun fréquemment relancé, mais bien dans la « manière » de le traiter, si l'on peut faire valoir ici une distinction revendiquée comme constitutive de la démarche et de l'écriture des *Essais* telle qu'on la trouve exposée dans un chapitre décisif à cet égard, *De l'art de conférer*: « ... car nous sommes sur la manière, non sur la matière du dire. Mon humeur est de regarder autant à la forme qu'à la substance, autant à l'avocat qu'à la cause, comme Alcibiade ordonnait qu'on fit. » (III, 8, p. 928).

On aura l'occasion de préciser combien la portée de cette distinction dépasse de loin le strict terrain judiciaire et renvoie au mouvement même de l'écriture de ce que Montaigne « s'essayer », c'est à dire mesurer et évaluer la manière et l'intensité avec laquelle on se rattache à une idée, à une croyance ou à une conviction. Mais on peut noter d'emblée que cette insistance sur la « manière » est associée à un registre juridique qui semble couler de source : quelle qu'elle soit, « l'opinion » à jauger et à juger est assimilée à une « cause » judiciaire dont le contenu est moins révélateur que la façon de la plaider.

Le chapitre *De l'art de conférer* commence d'ailleurs par un parallèle du même ordre, qui confirme la prégnance du vocabulaire juridique et de l'univers judiciaire dans l'écriture des *Essais*: « C'est un usage de notre justice, d'en condamner aucuns pour l'avertissement des autres. De les condamner parce qu'ils ont failli, ce serait bêtise, comme dit Platon. Car ce qui est fait, on ne peut le défaire ; mais c'est afin qu'ils ne fassent plus de même, ou qu'on fuie l'exemple de leur faute. On ne corrige pas celui qu'on pend, on corrige les autres par lui. Mes erreurs sont tantôt naturelles et incorrigibles ; mais ce que les honnêtes hommes profitent au public en se faisant imiter, je le profiterai à l'aventure à me faire éviter » (III, 8, p. 921).

On voit donc combien ce détournement métaphorique d'expressions judiciaires n'a rien de fortuit ni d'exceptionnel

dans l'écriture des *Essais*, même s'il est présenté ici sous un mode ironique d'auto-dépréciation dont on pourrait évidemment soupçonner la complaisance par dénégation. Il s'agit bien pour Montaigne de présenter son livre sous le même éclairage et dans la même logique dissuasive que celle des peines infligées pour l'instruction d'autrui, à ceci près qu'il se fait ici lui-même l'accusateur et l'accusé : « Publiant et accusant mes imperfections, quelqu'un apprendra de les craindre. Les parties que j'estime le plus en moi, tiennent plus d'honneur de m'accuser que de me recommander. Voilà pourquoi j'y retombe et m'y arrête plus souvent. » (III, 8, p. 922).

Comme l'explicite toute la suite de ce passage, l'écriture et la lecture des *Essais* sont ainsi présentées sur le mode négatif d'un exemple à « fuir » plutôt qu'à « suivre », et surtout comme le ressort d'un incessant « déchiffrement » de l'énigme de soi de provenance explicitement socratique. C'est là une manière d'avertissement assez fréquente sous la plume de Montaigne ; elle fait notamment écho, tout en l'infléchissant sensiblement, à l'adresse au lecteur ouvrant l'ensemble du livre pour en souligner l'équivoque singularité : « C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu nulle considération de ton service, ni de ma gloire (...) Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. Que si j'eusse été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je m'y fusse volontiers peint tout entier, et tout nu. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain » (*Au lecteur*, p. 3).

On peut évidemment lire cet avertissement avec plus de circonspection, voire de défiance, en y voyant plutôt la dénégation insistante d'un procédé rhétorique classique de captation de l'attention qui passerait ici par une dévalorisation parfaitement calculée, à l'inverse de sa proclamation expresse de ne présenter qu'une « forme naïve », c'est à dire un naturel sans apprêts, sans « artifices ». Mais il faut au moins faire droit à ce motif de l'écriture d'une vie commune, « basse et sans

lustre » (III, 2, p. 805) qui résonne encore dans les ultimes phrases des *Essais* : « Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun et humain, avec ordre mais sans miracle, sans extravagance. » (III, 13, p. 1116).

L'une des hypothèses plus spécifiques de l'étude qui suit consiste à soutenir que cette « manière », aussi retorse soit-elle, doit beaucoup à une forme de pensée qui, comme l'a déjà amplement montré un lecteur comme A. Tournon⁴, s'est délibérément et résolument construite contre le discours juridique et les pratiques judiciaires que Montaigne a eu à pratiquer de par sa charge de conseiller au Parlement, et dont il a dit à plusieurs reprises sa lassitude et même son dégoût. C'est là un terme qu'il faut prendre en un sens précis : il s'agit moins d'une réprobation morale que d'une incapacité à continuer à soutenir une parole qui lui est apparue sans la moindre teneur de vérité et à laquelle il lui fut littéralement impossible de continuer à croire.

L'écriture des *Essais* serait donc en ce sens la manière pour Montaigne de se réapproprier un langage qui semble échapper à toute parole singulière pour se réduire à des formes presque aveugles. C'est pourquoi il cherche continuellement pour s'en déprendre et à le détourner de son usage judiciaire ritualisé, en proposant un travail continu de réfraction et de déplacement ajusté à la singularité de l'exercice du jugement par quoi se définit le sens même de l'essai : « Le jugement est un outil à tous sujets, et qui se mêle partout. A cette cause, aux essais que j'en fais ici, j'y emploie toutes sortes d'occasions » (I, 50, p. 301). L'enjeu est alors de comprendre comment cet exercice du jugement se constitue comme l'envers de sa forme proprement judiciaire.

⁴ Cf. notamment *La glose et l'essai* (rééd. Champion)

I

Critique de la « raison » judiciaire

« Je n'accuse pas un magistrat qui dorme, pourvu que ceux qui sont sous sa main dorment quant et [avec] lui, les lois dormant de même. », *De ménager sa volonté*, (III, 10, p. 1021)

Les *Essais* consacrent des développements nombreux et nourris à l'analyse, parfois tragique, de ce qui sépare l'exigence « naïve » de justice et le fonctionnement ordinaire des institutions judiciaires (civiles et pénales, religieuses et politiques). Cette analyse, relancée de plusieurs points de vue, ne revient pas à mesurer et à déplorer l'écart inévitable entre l'idéal et le réel ; elle attise une véhémence critique qui ne devrait pas surprendre, dès lors qu'on se rappelle combien Montaigne est familier de ces institutions de justice qu'il a eu à connaître et à pratiquer du fait de sa charge de conseiller au Parlement, donc de « magistrat » au sens proprement juridique du terme, instruisant et tranchant les affaires relevant de sa compétence juridictionnelle (affaires civiles pour l'essentiel). La critique de la justice établie, souvent véhémement et réitérée dans les *Essais* sur des points précis, est donc nourrie par une expérience de première main qui entraîne Montaigne à établir une distinction tranchée entre le véritable nom de justice et son usurpation ou son dévoiement irrémédiable dans les institutions et pratiques judiciaires.

On en trouve plusieurs formulations convergentes dont l'une, dans le chapitre *De la ressemblance des enfants aux pères*, va jusqu'à soutenir qu'entre les deux sens du terme, il n'y aurait finalement rien d'autre qu'une pure homonymie, de la même manière que la médecine désigne une promesse qu'aucune pratique humaine ne vient véritablement honorer : « Comme nous appelons justice le pastissage [compilation] des premières lois qui nous tombent en main et leur dispensation et pratique, souvent très inepte et très inique, et comme ceux qui s'en moquent et qui l'accusent n'entendent pas pourtant injurier

cette noble vertu, ains [mais] condamner seulement l'abus et profanation de ce sacré titre ; de même, en la médecine, j'honore bien ce glorieux nom, sa proposition, sa promesse si utile au genre humain, mais ce qu'il désigne entre nous, je ne l'honore ni l'estime. » (II, 37, p. 766).

Une telle critique n'a cependant rien d'original ; on pourrait même dire qu'elle a toujours accompagné la justice comme son ombre, aujourd'hui comme hier. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les rayons d'une librairie correctement achalandée : on tombera inmanquablement sur nombre d'essais empruntant ce registre accusatoire (forme éminemment mimétique d'argumentation puisqu'elle emprunte à son objet les moyens de sa critique), où l'on rencontre des réquisitoires inégaux qui ont parfois plus à voir avec les habitudes oratoires d'un palais de justice qu'avec un souci de réflexion lucide et scrupuleuse sur les méandres des institutions judiciaires.

Si l'on se contentait d'un relevé thématique qui n'est pas le plus significatif de l'écriture des *Essais*, les traits qui caractérisent cette critique de la justice instituée pourraient être condensés de la manière suivante : vénalité des offices (charges de justice) qui s'achètent et se vendent en fonction des besoins financiers du pouvoir monarchique, entraînant aux yeux de Montaigne une corruption, à tous les sens du terme, de la fonction même de magistrat ; langage délibérément abscons qui (se) joue souvent de l'ignorance et de l'incompréhension des justiciables ou « juridiciés » ; constitution d'un corps spécifique des « gens de robe » avec ses intérêts propres, qui a tendance à devenir une sorte de quatrième pouvoir ou « ordre » dans l'Etat (I, 23, p. 117-118) ; aveuglement fréquent du jugement accusatoire par présomption de culpabilité ; multiplication des lois qui croit pouvoir ainsi contrecarrer la prolifération des « gloses » juridiques, alors que celles-ci se révèlent infinies et amènent à des « arrêts » de jugement incertains de leurs fondements et de leurs attendus (III, 13, p. 1065-1069) ; violence codifiée des procédures judiciaires qui cherchent en amont à extorquer l'aveu par la torture (« question » ou « géhenne ») (II, 5) et qui exécutent en aval les châtiments les plus impitoyables, « supplices » divers

parfois longuement décrits par Montaigne au titre d'une cruauté d'institution qui, à ses yeux, n'a rien à envier en barbarie à des peuples pourtant relégués dans la sauvagerie la plus extrême (II, 11).

Ces traits sont assez bien connus et ils tracent de la justice un tableau effrayant qui doit autant à l'expérience judiciaire directe ou indirecte de Montaigne qu'à une tradition littéraire de description du monde et des « gens de justice » telle qu'on la rencontre aussi chez d'autres auteurs, notamment Rabelais. On retrouve d'ailleurs un tableau du même ordre dans nombre d'écrits du XVIII^{ème} siècle qui préconisent une réforme fondamentale de la justice et des procédures judiciaires, notamment dans le domaine de la justice criminelle — Michel Foucault y avait naguère consacré une analyse attentive dans les premiers chapitres de *Surveiller et punir*. Ce tableau négatif très accusé, qui regroupe thématiquement des analyses disséminées dans l'ensemble des *Essais*, pourrait cependant tomber sous le coup de la judicieuse mise en garde d'un commentateur avisé, Hugo Friedrich : « Que n'a dit Montaigne en effet ! Le point capital n'est pas cependant ce qu'il a dit telle ou telle fois, mais à quel moment, combien de fois et dans quel contexte il l'a dit. »⁵.

De fait, il importe de restituer à chaque fois le mouvement singulier de l'argumentation de Montaigne sur tel ou tel point, du moins si l'on veut saisir précisément sa pensée *in statu nascendi*, comme l'indique très précisément ce passage qui décrit le mouvement même de l'écriture des *Essais* : « Ce fagotage de tant de diverses pièces se fait en cette condition, que je n'y mets la main que lors qu'une trop lâche oisiveté me presse, et non ailleurs que chez moi. Ainsi il s'est bâti à diverses poses et intervalles, comme les occasions me détiennent ailleurs par fois plusieurs mois. Au demeurant, je ne corrige point mes premières imaginations par les secondes ; oui à l'aventure quelque mot, mais pour diversifier, non pour

⁵ H. Friedrich, *Montaigne* (Gallimard).

ôter. Je veux représenter le progrès de mes humeurs, et qu'on voie chaque pièce en sa naissance. » (II, 37, p. 758)⁶.

Le terme de « progrès » ne doit pas ici tromper : il ne s'agit pas pour Montaigne de décrire la trajectoire d'une amélioration progressive de sa pensée et de sa conduite telle que l'écriture viendrait l'enregistrer et même, en un sens, la rendre effective ; il s'agit bien de décrire, comme il le dit juste après dans le même passage, « le train de mes mutations », autrement dit des mouvements de pensée qui portent sur tel ou tel sujet, sans ordre prémédité ni progression déterminée en vue d'une fin préalable.

Cette dimension constitutive de l'écriture des *Essais* étant rappelée, on ne peut cependant s'empêcher de relever, sur la question de la justice, une continuité thématique et une insistance critique qui permettent de cerner plus précisément cette apparente étrangeté d'un livre saturé de vocabulaire juridique et de références judiciaires, mais quasi muet sur l'activité antérieure de son auteur dans sa fonction de magistrat. Quoique cette expérience soit omniprésente dans le ressort de l'écriture de Montaigne (du moins selon l'hypothèse défendue ici à la suite des analyses d'A. Tournon⁷), celle-ci est à peine évoquée dans les *Essais*.

On en trouve cependant une trace indirecte dans le chapitre *De la cruauté* où Montaigne évoque, dans une comparaison sur laquelle on reviendra plus loin, sa répulsion presque instinctive devant la pratique judiciaire des supplices qu'il met en regard des pratiques cannibales : « Les sauvages ne m'offensent pas tant de rôtir et manger le corps des trépassés que ceux qui les tourmentent et persécutent vivants. Les exécutions même de justice, pour raisonnables qu'elles soient, je ne les puis voir d'une vue ferme » (II, XI, p. 430). Dans le même sens, une allusion plus directe se fait entendre au détour d'une confidence sur son peu de propension à ressentir l'injure et le désir de vengeance, jusqu'à se dérober aux spectacles des châtiments : « Et lors que l'occasion m'a

⁶ Pour une analyse attentive à cette saisie de ce qui surgit dans l'écriture des *Essais*, cf. le livre de J.-Y. Pouilloux, *L'éveil de la pensée* (Champion).

⁷ Cf. *La glose et l'essai* (rééd. Champion, 2000).

convié aux condamnations criminelles, j'ai plutôt manqué à la justice » (III, 12, p. 1063). Mais rien ou presque de cette carrière de magistrat n'est directement évoqué et encore moins analysé en tant que tel dans les *Essais*. Cette discrétion ou cette mémoire refoulée invite donc à quelques rappels et éclaircissements.

1) Le retrait d'un siège magistral

Pour peu que l'on ait quelques souvenirs scolaires appuyés sur de vénérables manuels présentant des morceaux choisis des *Essais*, on connaît le motif allégué de ce que Montaigne nomme lui-même sa « retraite » : sa volonté de se débarrasser d'une charge parlementaire du fait d'une lassitude, voire d'un dégoût plusieurs fois exprimé à l'endroit des contraintes et des servitudes inhérentes aux « offices » publics, notamment les procédures et pratiques judiciaires. L'indication la plus explicite en est donnée par l'inscription latine que Montaigne fit peindre dans sa « librairie », c'est à dire dans la bibliothèque installée dans la tour de son château (seul vestige qui subsiste encore aujourd'hui, avec les sentences gravées sur les poutres de cette librairie) : « L'an du Christ 1571, âgé de trente huit ans, la veille des calendes de Mars, Michel de Montaigne, las depuis longtemps déjà de sa servitude du Parlement et des charges publiques, en pleines forces encore, se retira dans le sein des doctes vierges, où, en repos et en sécurité, il passera les jours qui lui restent à vivre. Puisse le destin lui permettre de parfaire cette habitation des douces retraites qu'il a consacrées à sa liberté, à sa tranquillité et à ses loisirs » (*Oeuvres complètes*, « Pléiade », p. XVI).

Cette raison alléguée peut s'entendre de manière plus discrète dans tel ou tel développement des *Essais* : certains chapitres comme *De la solitude* (I, 39), *De l'utile et de l'honnête* (III, 1) ou *De ménager sa volonté* (III, 10) thématisent expressément, quoique dans un discours de portée plus générale, le choix d'une vie retirée qui recoupe en partie l'opposition ancienne entre « vie contemplative » (vie consacrée au loisir de l'étude) et « vie active » (vie consacrée à l'activité politique selon une certaine idée du bien commun).

Montaigne reste cependant laconique sur ce point et plus encore sur l'ensemble de sa carrière de conseiller au Parlement. Certains esprits comme Guez de Balzac, ou encore Arnaud et Nicole dans des passages de la *Logique de Port-Royal* très violents à l'encontre des *Essais*, n'ont d'ailleurs pas manqué de lui en faire grief en interprétant ce silence ou cette discrétion extrême comme une forme de honte rétrospective à l'égard d'une carrière parlementaire peu valorisante, du moins en termes d'exigence et de valeur nobiliaires plus volontiers ordonnées à un modèle de vaillance guerrière qui est aussi celui de Montaigne.

Dans une étude déjà ancienne qui condense une image longtemps dominante à cet égard, Gustave Lanson résumait les choses de la manière suivante : « Des années qui suivirent sa sortie du collège, de ses études de droit, à Toulouse ou ailleurs, de ses honorables charges de conseiller à la Cour des aides de Périgueux, puis au Parlement de Bordeaux, l'auteur des *Essais* ne nous entretient guère. On a remarqué que s'il est fait mention de lui dans les registres de la compagnie, c'est surtout pour noter qu'il est absent, ou qu'il s'en va. Dans quelques endroits du livre où il parle du droit, de la justice et des juges, il paraît n'avoir pas beaucoup d'illusions sur le métier qu'il fait, ni de la joie ou de l'orgueil à le faire (...) C'est sans doute dans l'exercice de sa profession qu'il prit en horreur l'atrocité de la justice de son temps (...) Il eût voulu que la justice s'abstint de tous moyens non conformes à la conscience. Mais le pis qu'il y vit, et qui fut un scandale de tous les jours pour son esprit clair et exigeant sur la preuve, fut la confusion, l'incohérence et l'incertitude de toute cette législation, procédures et arrêts qui semblent ne toucher le vrai que par accident (...) Ce sont certainement les conclusions de son expérience de magistrat qu'il a consignées au dernier chapitre de son livre, lorsqu'il se plaint de la multitude des lois, des interprétations, des gloses et des commentaires, qui laissent encore place à la dispute des avocats et aux contradictions des tribunaux (...) Il n'y a pas

d'exagération à supposer que c'est dans sa fonction de juge que Montaigne prit les premiers germes de son scepticisme. »⁸.

Cette dernière hypothèse suggère un lien assez judicieux — et à tout le moins plausible — entre les leçons très négatives de l'activité de Montaigne comme magistrat et l'orientation philosophique sceptique ou « pyrrhonienne » qu'il n'a cessé de faire valoir dans les *Essais*, notamment dans le plus développé d'entre eux, l'*Apologie de Raimond Sebond*. Dans son livre sur *La glose et l'essai* déjà cité, André Tournon a proposé une analyse attentive et convaincante à cet égard. Mais il faut s'attarder quelques instants sur la carrière juridique et politique ainsi retracée. Le résumé de G. Lanson est éclairant à plusieurs égards, y compris dans ce que les études contemporaines ont amené à rectifier ou à contredire : l'activité de Montaigne comme conseiller au Parlement est aujourd'hui beaucoup mieux connue et, contrairement à ce que suggèrent les termes de « désintérêt » ou du « désengagement », son travail à la chambre des enquêtes de Bordeaux est attesté⁹. Mais si cette expérience de magistrat a marqué Montaigne bien davantage qu'il n'y fait expressément référence dans les *Essais*, il reste vrai qu'il n'y trouva nul accomplissement de soi, ni même un marchepied utile en vue de jouer un rôle politique plus valorisant et plus éminent, auquel il ne renonça jamais totalement et pour lequel il fut plusieurs fois sollicité, jusqu'à sa mort.

C'est bien ce que suggèrent certaines remarques de l'essai *De l'expérience* où Montaigne évoque de manière rétrospective son hypothétique capacité à être un conseiller loyal et sans complaisance, fonction à ses yeux nécessaire, même s'il la sait improbable : « Quelque fois on me demandait à quoi j'eusse pensé être bon, qui se fut avisé de se servir de moi pendant que j'en avais l'âge (...) A rien, fis-je ! Et m'excuse volontiers de ne savoir faire chose qui m'esclave à autrui. Mais j'eusse dit ses vérités à mon maître, et eusse contrerôlé [mis en ordre] ses mœurs, s'il eût voulu. Non en gros, par leçons

⁸ G. Lanson, *Les Essais de Montaigne*, p. 25-28 (éd. Mellottée).

⁹ Cf. notamment l'article de Katherine Almquist, « Quatre arrêts du Parlement de Bordeaux, autographes inédits de la main de Montaigne », B.S.A.M., janvier-juin 1998 (l'abréviation B.S.A.M. renvoie aux numéros du *Bulletin de la société des amis de Montaigne*).

scholastiques, que je ne sais point (et n'en vois naître aucune vraie reformation en ceux qui les savent), mais les observant pas à pas, à toute opportunité, et en jugeant à l'oeil pièce à pièce, simplement et naturellement, lui faisant voir quel il est en l'opinion commune, m'opposant à ses flatteurs. Il n'y a nul de nous qui ne valut moins que les Rois, s'il était ainsi continuellement corrompu, comme ils sont de cette canaille de gens (...) J'eusse eu assez de fidélité, de jugement et de liberté pour cela. Ce serait un office sans nom ; autrement il perdrait son effet et sa grâce. (III, 13, p. 1077-1078).

Cet « office sans nom » est bien la manière dont Montaigne désigne une hypothétique fonction à laquelle il se sentait prêt, y compris dans le contexte politique très violent de ce qu'il est convenu d'appeler les « guerres de religion », guerres civiles dont les *Essais* sont un constant et puissant réfracteur¹⁰. A cet égard, les regrets adressés par Montaigne à l'ancien chancelier Michel de l'Hospital, à propos des éminentes qualités de La Boétie laissées en jachère de son vivant, pourraient aussi être lus en partie comme les siens : « A la vérité, ses forces furent mal ménagées, et trop épargnées. De façon que, au delà de sa charge, il lui restait beaucoup de grandes parties oisives et non employées ; desquelles la chose publique eût pu tirer du service, et lui de la gloire. » (lettre à Monseigneur Monsieur de l'Hospital, *Oeuvres complètes*, « Pléiade », p. 1362).

Une ambition politique de cet ordre a accompagné Montaigne tout au long de sa vie, ce dont témoignent les charges, missions et « offices » divers qu'il fût amené à assumer après le geste de sa « retraite » parlementaire : élu maire de Bordeaux à deux reprises entre 1582 et 1585 (même s'il n'assuma d'abord cette charge qu'avec réticence et sur injonction royale expresse d'Henri III), choisi comme ambassadeur et négociateur entre factions catholiques et protestantes qui s'affrontaient dans les incessantes relances de la guerre pour la conquête ou la conservation du pouvoir royal.

¹⁰ Cf. sur ce point les travaux de Géralde Nakam, notamment *Montaigne et son temps* (Gallimard), et Jean Lacouture, *Montaigne à cheval* (Seuil).

La vision traditionnelle des charges et fonctions politiques de Montaigne doit donc être sensiblement amendée car, en prenant trop vite au pied de la lettre l'inscription solennelle de la « librairie », elle entérine faussement l'idée reçue d'une stricte coupure chronologique entre vie publique et solitude d'une « retraite » studieuse, loin du tumulte et de la violence du monde, dans la « librairie » de cette tour plusieurs fois décrite dans les *Essais* : « Chez moi, je me détourne un peu plus souvent à ma librairie, d'où tout d'une main je commande à mon ménage (...) Là, je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pièces décousues; tantôt je rêve, tantôt j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voici. Elle est au troisième étage d'une tour. Le premier, c'est ma chapelle, le second une chambre et sa suite, où je me couche souvent, pour être seul. Au dessus, elle a une grande garde-robe. C'était au temps passé le lieu plus inutile de ma maison. Je passe là et la plus part des jours de ma vie, et la plus part des heures du jour (...) La figure en est ronde et n'a de plat que ce qu'il faut à ma table et à mon siège, et vient m'offrant en se courbant, d'une vue, tous mes livres, rangés à cinq degrés tout à l'environ (...) C'est là mon siège. J'essaie à m'en rendre la domination pure, et à soustraire ce seul coin à la communauté et conjugale, et filiale, et civile. Par tout ailleurs je n'ay qu'une autorité verbale : en essence, confuse. Misérable à mon gré, qui n'a chez soi où être à soi, où se faire particulièrement la cour, où se cacher ! L'ambition paye bien ses gens de les tenir toujours en montre, comme la statue d'un marché (...) Ils n'ont pas seulement leur retrait pour retraite. » (III, 3, p. 828-829).

Malgré la précision topographique de cette description souvent citée, il ne faut pas s'y tromper : la « retraite », décrite comme un lieu de retranchement où l'on peut tenter de se déchiffrer soi-même, loin de toute extériorité civile, sociale et même familiale, ne correspond en rien à une stricte séparation chronologique entre vie « active » et vie « oisive ». Les activités politiques multiples et entremêlées de Montaigne ont continué, avec des fortunes diverses, bien après la vente de son office parlementaire : en témoigne encore le fait que l'abandon de ce

« siège magistral », au propre et au figuré, est suivi de sa nomination au conseil privé du roi, comme il sera nommé plus tard au conseil d'Henri de Navarre, futur roi de France sous le nom d'Henri IV. En revanche, la cession de sa charge marque bien une rupture avec les institutions judiciaires dont Montaigne s'est définitivement écarté jusqu'à en produire une critique réitérée sur des points précis tout au long des *Essais*.

2) Une « vertu royale » dévoyée

Certains passages condensent de manière plus intensive et plus articulée les motifs de cette mise en accusation, notamment dans les chapitres *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* (I, 23), *l'Apologie de Raymond Sebond* (II, 12), *De l'expérience* (III, 13). Loin de constituer cette « vertu royale » évoquée allusivement dans le chapitre *Des coches* (III, 6, p. 903), la justice n'apparaît que dans l'errance de ses règles et pratiques effectives. L'une des critiques les plus frontales se trouve exposée dans un long développement de l'ultime chapitre du livre III qui clôt factuellement l'ensemble des *Essais* sous leur forme achevée. Ce passage condense très précisément les accusations récurrentes formulées à l'encontre du fonctionnement ordinaire de la justice et de sa « forme » même, c'est à dire de sa réalité institutionnelle : « Considérez la forme de cette justice qui nous régit : c'est un vrai témoignage de l'humaine imbécillité, tant il y a de contradiction et d'erreur. Ce que nous trouvons faveur et rigueur en la justice, et y en trouvons tant que je ne sais si l'entredeux s'y trouve si souvent, ce sont parties malades et membres injustes du corps même et essence de la justice. Des paysans viennent de m'avertir en hâte qu'ils ont laissé présentement en une forêt qui est à moi un homme meurtri de cent coups, qui respire encore, et qui leur a demandé de l'eau par pitié et du secours pour le soulever. Disent qu'ils n'ont osé l'approcher et s'en sont fuis, de peur que les gens de la justice ne les y attrapassent, et, comme il se fait de ceux qu'on rencontre près d'un homme tué, ils n'eussent à rendre compte de cet accident à leur totale ruine, n'ayant ni suffisance, ni argent, pour défendre leur innocence. Que leur

eussé-je dit ? Il est certain que cet office d'humanité les eût mis en peine ». (III, 13, p. 1070).

Cette critique de la « forme » générale de la justice est adossée à un exemple tiré de l'expérience la plus concrète qui vient manifester l'écart structurel séparant la raison d'une loi et son application effective, jusqu'à produire le résultat inverse de celui qui est recherché ou proclamé. L'amplitude du constat est donc appuyée sur la particularité apparemment secondaire d'une situation triviale qui met en évidence la difficulté de la question sous-jacente : comment faire coïncider la règle générale et le cas singulier sans produire une situation absurde où la recherche de la justice se voit immédiatement dévoyée — et sans même qu'il y ait là quelque intention stupide ou malveillante ? Ce que Montaigne met en évidence à partir de l'exemple très simple de ces paysans désemparés, c'est le désaccord structurel entre une certaine idée de la justice et son institutionnalisation en règles et procédures qui se retournent contre cette façon qu'on peut dire naturelle ou « naïve », au sens étymologique, de ressentir et de faire ce qui semble juste en la circonstance : secourir autrui.

Si les règles de justice instituées pour les nécessités de la vie en commun sont ici présentées comme un « vrai témoignage de l'humaine imbécillité », ce que Montaigne entend par là désigne donc quelque chose de précis et de structurel : non pas la marque d'une stupidité ou d'un aveuglement congénital des législateurs (même s'il en parle par ailleurs), mais l'incapacité de faire surgir de ces règles une pratique fiable et intelligente susceptible d'échapper à son formalisme juridique et à ses implications judiciaires les plus rigoristes. C'est bien cette incapacité structurelle que Montaigne nomme « imbécillité », selon l'étymologie même du mot qui renvoie moins un manque d'intelligence mais à une faiblesse de constitution, une « maladie » irrémédiable — ce qui explique par ailleurs les nombreuses comparaisons de la justice et de la médecine, aussi incapables l'une que l'autre de trouver de véritables remèdes aux maux dont souffrent les hommes et augmentant parfois ces maux par leur action même.

La suite de l'analyse de ce passage accentue la critique de la justice en évoquant la question de l'erreur judiciaire et surtout la difficulté d'y remédier, ou même simplement d'y faire droit dans une procédure capable de se corriger elle-même : « Combien avons nous découvert d'innocents avoir été punis — je dis sans la culpabilité des juges — et combien en y a-t-il eu que nous n'avons pas découvert ? Ceci est advenu de mon temps : certains sont condamnés à la mort pour un homicide, l'arrêt, sinon prononcé, au moins conclu et arrêté. Sur ce point, les juges sont avertis par les officiers d'une cour subalterne voisine : qu'ils tiennent quelques prisonniers, lesquels avouent disertement cet homicide, et apportent à tout ce fait une lumière indubitable. On délibère si pourtant on doit interrompre et différer l'exécution de l'arrêt donné contre les premiers. On considère la nouveauté de l'exemple, et sa conséquence, pour accrocher les jugements : que la condamnation est juridiquement passée, les juges privés de repentance. Somme, ces pauvres diables sont consacrés aux formules de la justice. » (III, 13, p. 1070).

Cette dernière formule a quelque chose de saisissant, notamment le verbe choisi par Montaigne. Si des hommes se voient « consacrés » aux formules de la justice, ce n'est évidemment pas au sens d'un dévouement mais bien au sens d'un rituel sacrificiel dont ils seraient les victimes ou les « boucs-émissaires », dans le sens commun que cette expression a pris aujourd'hui : des innocents voués à l'expiation d'une faute qu'une communauté ne peut accepter de laisser impunie. La justice apparaît alors comme une sorte de dieu jaloux et exigeant qui réclame des « sacrifices » humains à la mesure de sa toute-puissance et de son infaillibilité supposée. Cette « consécration » impitoyable de la justice qui préfère condamner des innocents plutôt que de reconnaître son échec ou ses erreurs, n'est pourtant pas totalement irrémédiable. Montaigne évoque un exemple de compromis acceptable, quoique nécessairement boiteux : « Philippus, ou quelque autre, pourvut à un pareil inconvénient en cette manière : il avait condamné en grosses amendes un homme envers un

autre, par un jugement résolu. La vérité se découvrant quelque temps après, il se trouva qu'il avait iniquement jugé. D'un côté était la raison de la cause, de l'autre côté la raison des formes judiciaires. Il satisfait aucunement [quelque peu] à toutes les deux, laissant en son état la sentence, et récompensant de sa bourse l'intérêt du condamné. Mais il avait affaire à un accident réparable ; les miens furent pendus irréparablement. Combien ai-je vu de condamnations, plus crimineuses que le crime. » (III, 13, p. 1070-1071)

L'exemple rappelé inviterait donc à remédier ponctuellement à cette intangibilité quasi sacrée du jugement rendu, dès lors qu'il est contredit par une preuve factuelle qui ne devrait pas manquer de produire un effet rétroactif. Mais la conclusion de Montaigne, qui prend ici la forme d'une sentence générale, insiste sur les crimes ordinaires de la justice, plus « injurieux » — c'est à dire injustes et injuriant le nom même de justice — que le crime lui-même. Toute la manière de Montaigne est condensée dans ce passage dont la dernière phrase, ajoutée en marge après coup, vient renforcer la condamnation apparemment sans appel de cette présomption induite de la justice instituée.

3) La main gauche de la justice

C'est à partir de ce constat que Montaigne élargit son propos dans la suite du même chapitre en énumérant, à la manière platonicienne des premiers livres de *La République*, diverses conceptions de la justice : « Tout ceci me fait souvenir de ces anciennes opinions : qu'il est forcé de faire tort en détail qui veut faire droit en gros, et injustice en petites choses qui veut venir à chef de faire justice és grandes ; que l'humaine justice est formée au modèle de la médecine, selon laquelle tout ce qui est utile est aussi juste et honnête ; et de ce que tiennent les Stoïciens, que nature même procède contre justice, en la plus part de ses ouvrages ; et de ce que tiennent les Cyrénaïques, qu'il n'y a rien juste de soi, que les coutumes et lois forment la justice ; et des Théodoriciens, qui trouvent juste au sage le larcin, le sacrilège, toute sorte de paillardise, s'il connaît qu'elle lui soit profitable. Il n'y a remède. J'en suis là, comme

Alcibiade, que je ne me représenterai jamais, que je puisse, à homme qui décide de ma tête, où mon honneur et ma vie dépende de l'industrie et soin de mon procureur plus que de mon innocence. Je me hasarderais à une telle justice qui me reconnut du bien fait comme du malfait, où j'eusse autant à espérer qu'à craindre. L'indemnité n'est pas monnaie suffisante à un homme qui fait mieux que de ne faillir point. Notre justice ne nous présente que l'une de ses mains, et encore la gauche. Quiconque il soit, il en sort avec perte. » (III, 13, p. 1071).

Ce long passage condense plusieurs motifs sur lesquels il faut s'arrêter plus attentivement. Il ne s'agit pas simplement de constater l'extrême diversité des lois et des coutumes, autrement dit l'impossible détermination de critères universels de justice, ce qui incline à un relativisme juridique et moral sans appel. Ce motif bien connu se trouve exposé à de nombreuses reprises dans les *Essais* et il alimente une part essentielle du scepticisme ou du « pyrrhonisme » de Montaigne, nourri par sa lecture des textes traduits en latin de Sextus Empiricus, notamment les *Esquisses pyrrhoniennes* ; on y reviendra plus précisément dans la seconde partie. De même, la diversité des opinions des philosophes sur « l'essence » de la justice vient confirmer une discordance irrémédiable qu'aucune raison « magistrale » déterminante ne peut venir résoudre et encore moins trancher. Mais ce que Montaigne veut surtout souligner ici, c'est la présomption ordinaire de l'institution judiciaire qui instruit presque toujours, comme on dit aujourd'hui, « à charge » et non pas « à décharge », puisqu'elle ne cherche pas à dégager les mérites, mais exclusivement les fautes.

En toute équité, comme il le suggère ironiquement, la justice devrait se présenter avec ses deux mains ; mais de fait elle n'en présente jamais qu'une, la « main gauche », celle de l'accusation. Ce que l'expression fait entendre, ce n'est donc pas simplement le signe d'une maladresse ou d'une absence de rigueur, mais ce qui éloigne irrémédiablement de la droiture et de la rectitude d'un jugement équitable. La « main gauche » de la justice, c'est cette propension irrépressible à présumer la culpabilité d'un homme, autrement dit une présomption générale du jugement inféodé aux « formules consacrées » de

la justice. Cette inféodation dont les effets sont parfois tragiques est très certainement, par un effet en retour, l'un des ressorts les plus puissants du scepticisme de Montaigne, c'est à dire son attention continuelle aux formes mêmes du jugement et son effort sans relâche pour en produire un exercice libéré, autant qu'il est possible, de cette « main gauche ».

On comprend alors d'autant mieux que dans la suite du même passage, entérinant un adage coutumier selon lequel « un mauvais arrangement vaut mieux qu'un bon procès », Montaigne se réjouit de ne jamais avoir eu affaire avec la justice, du moins comme plaignant ou accusé : « Nul juge n'a encore, Dieu merci, parlé à moi comme juge, pour quelque cause que ce soit, ou mienne ou tierce, ou criminelle ou civile. Nulle prison m'a reçu, non pas seulement pour m'y promener. L'imagination m'en rend la vue, même du dehors, déplaisante » (III, 13, p. 1072)¹¹. Autrement dit : mieux vaut éviter d'avoir à faire à la justice et à ses « formules consacrées » qui déroulent des processus quasi-mécaniques d'accusation, voire de condamnation anticipée, selon un processus parfaitement saisi et résumé dans l'image d'une « machine » dont les rouages s'enclenchent inexorablement, sans s'inquiéter outre mesure de ce qu'ils risquent de broyer. Un juge est souvent le premier à savoir à quel point il est préférable, y compris lorsqu'on est innocent, de ne pas avoir à faire avec cette « machinerie » qui — même distinguée de toute « machination » délibérée — ne peut laisser indemne celui qui s'y trouve pris.

C'est dans le même sens qu'on peut lire une remarque incidente faite au détour du chapitre *De ménager sa volonté* dont le propos général est de discerner ce qui revient aux « offices » publics et privés, c'est à dire de séparer nettement « la peau » de « la chemise » (III, 10, p. 1011). Relayant une remarque de Cicéron dans le *Traité des devoirs*, Montaigne y indique sa répugnance à recourir aux moyens ordinaires de la

¹¹ Après avoir écrit ce passage, Montaigne fera pourtant la courte expérience de la prison en juillet 1588, enfermé quelques heures à la Bastille par des « ligueurs » catholiques, avant d'être relâché sur ordre de Catherine de Médicis. Ce n'est là qu'une péripétie, mais elle tient en partie à son rôle ingrat de négociateur officieux entre diverses factions alors en lutte pour la conquête du pouvoir royal.

justice et son refus de toute attitude procédurière : « A combien de fois me suis-je fait une bien évidente injustice, pour fuir le hasard de la recevoir encore pire des juges, après un siècle d'ennuis et d'ordes [ordurières] et viles pratiques, plus ennemies de mon naturel que n'est la geine [torture] et le feu? (...) Si nous étions bien sages nous nous devrions réjouir et vanter, ainsi que j'ouie un jour bien naïvement un enfant de grande maison faire fête à chacun de quoi sa mère venait de perdre son procès, comme sa toux, sa fièvre ou autre chose d'importune garde. Les faveurs mêmes que la fortune pouvait m'avoir donné, parentés et accointances envers ceux qui ont souveraine autorité en ces choses là, j'ai beaucoup fait selon ma conscience de fuir instamment de les employer au préjudice d'autrui et à ne monter par dessus leur droite valeur mes droits. Enfin j'ai tant fait par mes journées, à la bonne heure le puisse-je dire, que me voici encore vierge de procès, qui n'ont pas laissé de se convier à plusieurs fois à mon service par bien juste titre, si j'eusse voulu y entendre. Et vierge de querelles. » (III, 10, p. 1017-1018).

Au delà de cette défiance raisonnée qui entraîne Montaigne à ne pas vouloir se retrouver de l'autre côté de la barrière, c'est à dire du côté des « juridiciés » et non du « juridiciant » qu'il fut de par sa charge de magistrat, les références et allusions à tel ou tel procès ne manquent pas dans les *Essais*. Sans prétendre en faire un relevé systématique, on peut en évoquer au moins trois de nature et de portée assez différentes, quoiqu'ils participent tous trois de cette critique de la justice instituée. L'un se trouve dans un passage du chapitre *De l'imagination* et constitue ce qu'on peut nommer littéralement une « parodie de justice », puisqu'il s'inscrit dans la plus pure tradition satirique inhérente à l'apprentissage de la rhétorique judiciaire. Mimant ces exercices d'école qui forment à la pratique de la « chicane », Montaigne imagine le procès intenté au « membre », c'est à dire au sexe masculin, mis en accusation du fait de sa trop grande propension à ne pas obéir à la volonté ; et il se fait l'avocat de ce singulier client qui n'a rien du diable et qui apparaît d'ailleurs à beaucoup d'autres reprises dans les *Essais*. La portée de ce

morceau d'éloquence judiciaire dépasse cependant la stricte parodie destinée à moquer le vide d'une rhétorique « ployable » à toute cause, aussi dérisoire soit-elle. Il constitue de fait une variation sur un motif déjà développé par Saint Augustin dans un passage de *La Cité de Dieu* et engage par là même une réflexion plus articulée et plus conséquente sur l'analogie entre corps individuel et corps politique, qu'on trouve maintes fois développée dans les *Essais*¹².

Un autre exemple marquant fait changer entièrement de registre en passant du grotesque au sublime : c'est la longue évocation, dans un passage du chapitre *De la physionomie* (III, 12, p. 1053-1054), du plus célèbre procès de l'histoire de la philosophie, celui qui apparaît en un sens comme sa « scène originelle », autrement dit le procès de Socrate. On y reviendra plus longuement dans la seconde partie car cet exemple oblige à affronter la difficile question de la soumission aux lois établies, quel qu'en soit le prix à payer. Reproduisant en grande partie le plaidoyer de Socrate lors de ce procès, du moins tel qu'il est restitué par Platon dans son *Apologie de Socrate*, Montaigne y souligne à son tour tout ce qui sépare structurellement la justice définie comme disposition vertueuse se suffisant à elle-même et la justice comme institution incapable d'échapper aux séductions factices d'une rhétorique entièrement codifiée, que ce soit dans le registre de l'accusation ou dans celui de la défense. Le troisième exemple qu'on peut retenir ici est la rapide mais décisive évocation d'un procès célèbre du temps, sur lequel Montaigne revient pour y lire une leçon de portée générale. On va s'y attarder davantage car elle introduit à une analyse d'ensemble des errements de la raison, au delà du strict contexte judiciaire qui en offre l'occasion privilégiée.

4) la raison boiteuse

Montaigne est régulièrement amené à souligner la fragilité des fondements sur lesquels reposent un certain nombre de

¹² Pour une analyse détaillée de ce passage, cf. Frank Lestringant « L'action génitale. A propos du plaidoyer pour le membre », B.S.A.M., janvier-juin 2001.

décisions de justice. En ce sens, la maladresse et l'absence de rigueur que symbolise la « main gauche » de la justice renvoient à une claudication structurelle de la raison et du jugement analysée plus longuement dans l'*Apologie de Raimond Sebond* : « ... à peine se peut-il rencontrer une seule heure en la vie où notre jugement se trouve en sa due assiette, notre corps étant sujet à tant de continuelles mutations, et étoffé de tant de sortes de ressorts, que (j'en crois les médecins) combien il est malaisé qu'il n'y en ait toujours quelqu'un qui tire de travers. Au demeurant, cette maladie ne se découvre pas si aisément, si elle n'est du tout extrême et irrémédiable, d'autant que la raison va toujours, et torte [tordue], et boiteuse, et déhanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité. Par ainsi il est malaisé de découvrir son mécompte et dérèglement » (II, 12, p. 565).

Cette démarche claudiquante est décrite de manière plus singulière dans le chapitre *Des boiteux* qui développe une analyse plus resserrée sur la question de la fragilité des preuves, témoignages et imputations, fragilité que rendent manifeste des procès de sorcellerie. Montaigne amorce cette analyse à la suite de l'évocation d'une affaire jugée à Toulouse au temps de son « enfance » (autrement dit de ses années de jeunesse et de formation) ; et il est difficile de savoir, d'après l'indication qu'il en donne, s'il y a assisté ou s'il a simplement lu le livre publié par un grand juriste de l'époque ayant participé à ce procès, Jean de Coras. Il s'agit du procès passé à la postérité sous la dénomination de « Martin Guerre », du nom de l'un de ses protagonistes dont l'identité avait été usurpée avant qu'il ne réapparaisse après une longue absence et ne se trouve confronté à celui qui avait pris sa place¹³.

Sans prétendre résumer les divers méandres de cette affaire dont subsistent des zones d'ombre — et qui a naguère retenu l'attention d'un écrivain comme Leonardo Sciascia dans *La sentence mémorable*, l'allusion de Montaigne donne un certain nombre d'informations qui suffiront ici à saisir le

¹³ Pour une approche plus historique de ce procès qui a suscité naguère un film, cf. Nathalie Zenon-Davies, *Le retour de Martin Guerre* (J'ai lu).

mouvement enveloppant de sa réflexion : « Je vis en mon enfance un procès, que Corras, conseiller de Toulouse, fit imprimer, d'un accident étrange : de deux hommes qui se présentaient l'un pour l'autre. Il me souvient (et ne me souvient aussi d'autre chose) qu'il me sembla avoir rendu l'imposture de celui qu'il jugea coupable si merveilleuse et excédant de si loin notre connaissance, et la sienne qui était juge, que je trouvai beaucoup de hardiesse en l'arrêt qui l'avait condamné à être pendu. » (III, 11, p. 1030).

En résumant cavalièrement les éléments marquants de cette célèbre affaire d'identité usurpée, Montaigne veut d'abord insister sur les attendus qui présidèrent à la condamnation et à l'exécution de celui qui fut finalement reconnu coupable, Arnaud du Tilh. Ce qui apparaît le plus fragile en l'état, ce n'est pas tant la reconnaissance des faits d'usurpation (même si l'histoire en reste en partie obscure), mais l'imputation criminelle qui en vint à supposer qu'une telle usurpation, subjuguant notamment le discernement de la femme longtemps abusée par son faux mari, ne pouvait s'être produite sans l'intervention d'une certaine forme de magie ensorcelante. Montaigne veut surtout insister sur la fragilité de ce type d'imputation qui obscurcit davantage qu'elle ne l'éclaire la compréhension de l'affaire. D'où sa conclusion incidente qui évoque ironiquement la possibilité pour la justice de reconnaître et assumer son ignorance, autrement dit son impuissance à statuer : « Recevons quelque forme d'arrêt qui dise : La cour n'y entend rien, plus librement et ingénument que ne firent les Aréopagites, lesquels, se trouvant pressés d'une cause qu'ils ne pouvaient développer, ordonnèrent que les parties en viendraient à cent ans. » (III, 11, p. 1030).

L'évocation elliptique de ce procès marquant se conclut donc sur un précepte qui semble aller à l'encontre de toute logique judiciaire, puisqu'il suppose qu'un juge ou un tribunal avoue son incapacité à prononcer un jugement dès lors qu'on ne peut clairement discerner les choses et prononcer en conséquence un « arrêt ». Suivant le fil de cette imputation qui n'est en elle-même qu'un aspect du procès « Martin Guerre », Montaigne étend alors son propos à la question, largement et

vivement débattue à son époque, des procès de sorcellerie. Son analyse critique, longuement développée dans ce chapitre, le met frontalement en porte à faux avec la doctrine dominante du temps selon laquelle les sorciers sont des êtres véritablement possédés qui tombent sous le coup de la juridiction inquisitoriale chargée de traquer et de punir toutes les formes d'hérésie. Cette doctrine s'est même trouvée renforcée à la fin du XVI^{ème} siècle par le poids de Jean Bodin, théoricien respecté de la souveraineté du pouvoir politique et de la construction juridique qui en découle. Dans un traité *de la démonomanie des sorciers* publié en 1580, celui-ci fait chorus avec la thèse dominante et en renforce les implications proprement judiciaires.

Un passage du chapitre *Des boiteux* indique très nettement la véhémence du débat et l'accusation souvent proférée à l'encontre de ceux qui, comme Montaigne, mettent en doute la réalité de cette « causalité diabolique » invoquée comme fondement d'une procédure criminelle : « Je vois bien qu'on se courrouce, et me défend t-on d'en douter, sur peine d'injures exécrables. Nouvelle façon de persuader. Pour Dieu merci, ma créance ne se manie pas à coups de poing. Qu'ils gourmandent ceux qui accusent de fausseté leur opinion ; je ne l'accuse que de difficulté et de hardiesse, et condamne l'affirmation opposite, également avec eux sinon si impérieusement. » (III, 11, p. 1031).

On entend là un écho direct de la violence de l'affrontement : ceux qui prétendent mettre en doute l'approche judiciaire de la sorcellerie semblent par là même se rendre coupables de complicité avec les faits supposés criminels que cette imputation recouvre. Contre cette accusation redoublée, Montaigne se plaît à souligner la fragilité des discours d'autorité, notamment d'ordre théologique, dès lors qu'il s'agit d'affaires proprement humaines où il est très facile de faire parler Dieu pour condamner des hommes et, le cas échéant, de les exécuter selon les « formules consacrées » de la justice : « Qui établit son discours par braverie et commandement montre que la raison y est faible. Pour une altercation verbale et scolastique, qu'ils aient autant d'apparence que leurs

contradicteurs ; mais en la conséquence effective qu'ils en tirent, ceux-ci ont bien de l'avantage. A tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette ; et est nôtre vie trop réelle et essentielle pour garantir ces accidents supernaturels et fantastiques. » (III, 11, p. 1031).

Cette dernière phrase, souvent invoquée à l'appui d'une critique générale de la justice inquisitoriale, vaut plus encore pour établir la présomption ordinaire de la raison judiciaire à fonctionner sur le mode d'une culpabilité préalable qu'il s'agirait seulement de légitimer dans une procédure. La position de Montaigne à cet égard est nette et sollicite habilement l'appui d'un auteur dont l'autorité est en général plutôt invoqué dans l'autre sens : « Ne cherchons pas des illusions du dehors et inconnues, nous qui sommes perpétuellement agités d'illusions domestiques et nôtres. Il me semble qu'on est pardonnable de mécroire une merveille, autant au moins qu'on peut en détourner et éluder la vérification par voie non merveilleuse. Et suis l'avis de saint Augustin, qu'il vaut mieux pencher vers le doute que vers l'assurance és choses de difficile preuve et dangereuse créance. » (III, 11, p. 1032).

L'analyse très circonstanciée sur cette question de la fragilité des preuves et des témoignages conduit Montaigne à cette conclusion qu'on cite souvent comme une sentence édifiante : « Après tout, c'est mettre ses conjectures à bien haut pris que d'en faire cuire un homme tout vif » (III, 11, p. 1032). Mais cette formule n'a de sens que dans la continuité d'une réflexion très articulée sur les rapports du croyable, du vraisemblable et du plausible, dès lors qu'on se trouve confronté à la puissance de l'imagination dont les supposés sorciers sont une manifestation exemplaire, de même que ceux qui leur imputent un réel pouvoir de nature diabolique.

Contre cette imputation et ses conséquences judiciaires extrêmes, Montaigne plaide vigoureusement pour une autre approche : « Il y a quelques années, que je passais par les terres d'un prince souverain, lequel, en ma faveur et pour rabattre mon incrédulité, me fit cette grâce de me faire voir en sa présence, en lieu particulier, dix ou douze prisonniers de cette nature, et une vieille entre autres, vraiment bien sorcière

en laideur et difformité, très fameuse de longue main en cette profession. Je vis et preuves et libres confessions et je ne sais quelle marque insensible sur cette misérable vieille, et m'enquis et parlai tout mon saoul, y apportant la plus saine attention que je pusse ; et ne suis pas homme qui me laisse guère garrotter le jugement par préoccupation. En fin et en conscience, je leur eusse plutôt ordonné de l'ellébore, que de la ciguë. » (III, 11, p. 1032)

La disqualification d'une procédure criminelle, là où Montaigne voit d'abord un effet maladif de l'imagination humaine la plus débridée, se double alors d'une analyse plus ample sur les procédures judiciaires de vérité qui viennent forcer la fragilité des « conjectures » humaines et construire un système d'imputation largement imaginaire, quoiqu'il ait des effets judiciaires très réels et le plus souvent irrémédiablement dommageables. Là encore, le scepticisme mis à l'épreuve dans les *Essais* ne se ramène pas à la seule relecture et glose des textes anciens regroupés par Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*. Il est nourri d'une réflexion plus spécifique sur les procédures judiciaires d'établissement de la vérité et sur leur éventuelle « fiction », comme le souligne une incise ajoutée après coup par Montaigne à un développement plus général de l'*Apologie de Raimond Sebond* : « et notre droit même a, dit-on, des fictions légitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice » (II, 12, p. 537).

Ces « fictions » désignent ici le recours à des constructions artificieuses de « personne » ou de « causalité » que le droit s'autorise en les projetant sur des données « naturelles », afin de résoudre une difficulté dans certaines situations. Grand lecteur de Plutarque dans la traduction d'Amyot, Montaigne se souvient peut-être à l'occasion d'un passage de la *Vie de Périclès* où cette dimension est évoquée à travers une anecdote rapportée : « ... comme il fut advenu qu'en un jeu de prix, l'un des champions qui combattaient à qui lancerait le mieux le dard [javelot] eût par méchef atteint et tué un Epitimus de Thessalie, il allait partout racontant que Périclès avait tout un jour été à disputer avec Protagoras le rhétoricien, à savoir qui devait être jugé coupable de ce meurtre selon la

vraie et droitière raison : le dard, ou celui qui l'avait lancé, ou bien ceux qui avaient dressé le jeu de prix. »¹⁴.

5) la cruauté instituée

L'attention portée par Montaigne aux divers moyens qui prétendent établir les éléments d'une vérité juridique et de ses conséquences judiciaires s'applique tout particulièrement aux formes d'accusation de la justice criminelle et à ses procédures les plus emblématiques, sinon les plus ordinaires : l'extorsion des aveux par l'usage de la torture codifiée et l'exécution des châtiments qui suivent la condamnation, notamment les diverses formes de supplices déterminées par les procédures de la justice criminelle du temps — qui perdureront jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Dans nombre de passages des *Essais* souvent cités, Montaigne ne manque pas d'en dénoncer la cruauté, ce vice extrême qu'il dit exécrer et auquel il consacre une analyse détaillée dans le chapitre *De la cruauté* : « Je hais, entre autres vices, cruellement la cruauté, et par nature et par jugement, comme l'extrême de tous les vices » (II, 11, p. 429). Elle lui apparaît en ce cas d'autant plus injustifiable qu'elle ne procède pas d'une perversion individuelle mais bien d'une logique institutionnelle patiemment et scrupuleusement codifiée dont la pratique des supplices est la forme extrême : « Quant à moi, en la justice même, tout ce qui est au delà de la mort simple me semble pure cruauté, et notamment à nous qui devrions avoir respect d'en envoyer les âmes en bon état ; ce qui ne se peut, les ayant agitées et désespérées par tourments insupportables. » (II, 11, p. 431).

Un célèbre passage du chapitre *Des cannibales* propose une confrontation du même ordre entre la barbarie de la cruauté judiciaire et celle des festins anthropophages : « Je ne suis pas marri que nous remarquions l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais bien oui de quoi, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglés aux nôtres. Je pense qu'il

¹⁴ Plutarque, *Vie de Périclès*, § LXVIII, dans *Les vies des hommes illustres*, traduction Amyot (Gallimard, coll. « Pléiade », tome I).

y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer, par tourments et par gênes [torture], un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé. » (I, 31, p. 209).

Ce passage, souvent cité comme expression d'un relativisme radical des valeurs, a d'abord une signification très précise : il s'agit bien de comparer des pratiques qui, pour témoigner d'une barbarie indiscutable au regard des « règles ordinaires de la raison » (I, 31, p. 209), ne relèvent cependant pas d'une cruauté uniforme qui renverrait à une disposition fondamentale de l'espèce humaine partout présente. Montaigne se résout parfois à cette idée et, dans certaines notations ponctuelles, il va jusqu'à y voir un mouvement irrépressible inscrit à même la nature. Mais ce qu'il retient ici de la confrontation entre deux formes de « barbarie » est beaucoup plus circonstancié. La barbarie cannibale s'inscrit à ses yeux dans une analyse générale des règles symboliques de la vengeance guerrière qu'il décrit avec une grande attention et une certaine fascination, quoique cela n'ait précisément rien à voir avec ce qu'on nomme ordinairement le « mythe du bon sauvage »¹⁵. La barbarie chrétienne renvoie à deux réalités différentes, mais évoquées ici dans une certaine continuité : celle des guerres de religion, véritable théâtre de cruautés que Montaigne décrit sans la moindre complaisance dans de nombreux passages des *Essais* ; et celle des supplices codifiés d'une justice qui s'autorise un pouvoir de faire souffrir quasiment sans limites, comme l'analyse en détail toute la dernière partie du chapitre *De la cruauté*.

Mais si cette cruauté d'institution est bien présente en amont et en aval du jugement qui prononce la culpabilité,

¹⁵ Pour une analyse spécifique à cet égard, cf. Guy Palayret et François Roussel, *L'échange. Entre réciprocité et transaction*, chapitre 2 (Belin).

Montaigne ne confond pas les deux formes judiciaires dans une réprobation indistincte renvoyant à sa propre répugnance « instinctive ». Il prend soin d'en retracer les motivations spécifiques et c'est pourquoi il faut plutôt se rendre attentif à la singularité de certaines analyses. Il serait tentant — et on l'a souvent fait — d'inscrire ces critiques frontales dans un grand mouvement qui courrait de la Renaissance aux Lumières, exprimant une volonté de réforme de la justice pénale qui prendra finalement corps à la charnière du XVIIIème et du XIXème siècle. Cette lecture n'a rien d'illégitime et elle offre même l'intérêt d'un parcours transversal, mais elle fait perdre de vue l'argumentation plus spécifique que Montaigne mobilise dès lors qu'il réfléchit de manière plus directement politique à la difficile articulation de ce qui est légitime et de ce qui est efficace, ce à quoi est notamment consacré le chapitre *De l'utile et de l'honnête*.

Au détour d'une réflexion sur la légitimation politique du « mensonge bénéfique » théorisé par Platon et relancé par la littérature d'inspiration machiavélienne, Montaigne évoque notamment son refus d'un tel expédient qui, en matière de justice, relèverait de ce qu'on peut nommer un « chantage judiciaire » : « Le bien public requiert qu'on trahisse, et qu'on mente, et qu'on massacre ; résignons cette commission à gens plus obéissants et plus souples. Certes, j'ai eu souvent dépit de voir des juges attirer par fraude et fausses espérances, de faveur ou pardon, le criminel à découvrir son fait, et y employer la piperie et l'impudence. Il servirait bien à la justice — et à Platon même, qui favorise cet usage — de me fournir d'autres moyens plus selon moi. C'est une justice malicieuse ; et ne l'estime pas moins blessée par soi-même que par autrui. » (III, 1, p. 791).

Cette remarque incidente, à propos de certaines pratiques judiciaires de mensonge « utile » à défaut d'être honnête, s'inscrit dans un développement plus général et plus politique sur les rapports contradictoires entre morale et nécessités publiques. Mais elle recoupe très précisément la dénonciation par Montaigne des procédures judiciaires qui prétendent extorquer la vérité par divers moyens dont les plus extrêmes (et

pour cela même les plus injustifiables) vont bien au delà du mensonge, puisqu'il s'agit de la torture instituée comme règle de l'instruction aux fins de faire surgir la preuve, supposée décisive, de l'aveu. Si la dénonciation de cette cruauté est ici privilégiée par rapport à la critique toute aussi véhémement des supplices, c'est qu'elle met en jeu un rapport singulier de la justice et de la vérité au travers des procédures judiciaires, ce qui ne manque pas de rejaillir sur l'évaluation faite par Montaigne des autres formes de production de la vérité.

L'une des analyses les plus marquantes se trouve concentré dans le dernier mouvement du chapitre *De la conscience* qui, tout en s'interrogeant sur les légitimations traditionnelles de cette procédure inquisitoire, souligne sa cruauté mais aussi son absence de fiabilité : « C'est une dangereuse invention que celle des géhennes, et semble que ce soit plutôt un essai de patience [résistance] que de vérité. Et celui qui les peut souffrir cache la vérité, et celui qui ne les peut souffrir. Car pourquoi la douleur me fera elle plutôt confesser ce qui en est, qu'elle ne me forcera de dire ce qui n'est pas ? Et, au rebours, si celui qui n'a pas fait ce de quoi on l'accuse, est assez patient pour supporter ces tourments, pourquoi ne le sera celui qui l'a fait, un si beau guerdon que de la vie lui étant proposé ? Je pense que le fondement de cette invention est appuyé sur la considération de l'effort de la conscience. Car, au coupable, il semble qu'elle aide à la torture pour lui faire confesser sa faute, et qu'elle l'affaiblisse ; et, de l'autre part, qu'elle fortifie l'innocent contre la torture. Pour dire vrai, c'est un moyen plein d'incertitude et de danger. Que ne dirait on, que ne ferait-on pour fuir à si grièves douleurs ? (...) Mille et mille en ont chargé leur teste de fausses confessions. » (II, 5, p. 368-369).

Cette critique n'est pas nouvelle et Montaigne la reprend à la tradition augustinienne qui en dénonçait déjà la très grande approximation quant à l'établissement de la vérité la plus factuelle. Il ne manque cependant pas de souligner que cette pratique ne peut se justifier que parce qu'en un sens, elle anticipe sur la culpabilité de l'accusé, autrement dit que la souffrance qu'on lui inflige au titre de son interrogatoire est déjà

engagée dans une forme d'expiation, sinon de rédemption : « Plusieurs nations, moins barbares en cela que la grecque et la romaine qui les en appellent, estiment horrible et cruel de tourmenter et desrompre un homme de la faute duquel vous êtes encore en doute. Que peut-il mais de votre ignorance ? Etes-vous pas injustes, qui, pour ne le tuer sans occasion, lui faites pis que le tuer ? Qu'il soit ainsi : voyez combien de fois il aime mieux mourir sans raison que de passer par cette information plus pénible que le supplice, et qui souvent, par son âpreté, devance le supplice, et l'exécute. » (II, 5, p. 369). Refusant cette dernière justification de nature implicitement théologique qui manifeste ici une continuité négative entre torture et supplice, une notation laconique souligne la double perversion qui peut s'ensuivre : « D'où il advient que celui que le juge a gehénné, pour ne le faire mourir innocent, il le fasse mourir et innocent et gehénné. » (II, 5, p. 369).

Dans une relecture ultérieure de ce chapitre, Montaigne a inséré un « allongail » manuscrit dans lequel on peut lire un court récit qui comporte quelque chose d'assez saisissant et qui vient souligner l'exacte portée de sa réflexion sur l'incertitude des procédures judiciaires de vérité : « Une femme de village accusait devant un général d'armée, grand justicier, un soldat pour avoir arraché à ses petits enfants ce peu de bouillie qui lui restait à les substanter, cette armée ayant ravagé tous les villages à l'environ. De preuve, il n'y en avait point. Le général, après avoir sommé la femme de regarder bien à ce qu'elle disait, d'autant qu'elle serait coupable de son accusation si elle mentait, et elle persistant, il fit ouvrir le ventre au soldat pour s'éclaircir de la vérité du fait. Et la femme se trouva avoir raison. Condamnation instructive. » (II, 5, p. 369).

La leçon implicite de ce « conte » cruel semble d'abord mettre en regard, pour les distinguer, la rapidité de la mort infligée au soldat et la durée calculée de la torture dénoncée dans le passage précédent. Mais à la réflexion, ce court récit résonne comme une variation étrange sur le jugement de Salomon dont il intensifie, jusqu'à en confondre tous les moments, la structure rétroactive : là où la sentence initiale de Salomon fait surgir une parole de vérité qui empêche in

extremis le partage littéral de l'enfant et qui provoque un second jugement réellement équitable, la vérité factuelle de la culpabilité du soldat surgit dans la procédure même qui lui donne la mort et qui la justifie du même coup. Tel qu'il est rapporté, ce récit ne peut donc manquer de laisser perplexe puisque la preuve de la culpabilité suppose, dans ce cas précis, l'antériorité ou plus exactement la coïncidence du châtement et de la preuve elle-même.

Montaigne précisait en amorce : « Je ne sais d'où je tiens ce conte, mais il rapporte exactement la conscience de notre justice ». La remarque est délibérément équivoque, comme le montre évidemment la suite et surtout la chute du récit qui se conclut de manière laconique et abrupte : « Condamnation instructive ». L'« instruction » qui nous est suggérée conserve quelque chose de cette cruauté objective de la justice : elle instruit bien davantage sur le risque de l'injustice que sur la fiabilité de « l'instruction » judiciaire, quelque forme qu'elle prenne. Le constat que condense cette formule n'est donc pas simplement celui de l'arbitraire, parfois tragique, de la justice et de ceux qui la rendent ; il souligne son rapport essentiellement problématique à la vérité la plus simplement factuelle, au delà même de la seule question de la torture légale. Et cette question hante les *Essais*, leur donnant une tournure tout à fait singulière dans la configuration plus large d'une redécouverte et d'une relance des textes de la tradition sceptique ancienne.

II

la justice manquante

« *On peut regretter les meilleurs temps, mais non pas fuir aux présents ; on peut désirer autres magistrats, mais il faut, ce nonobstant, obéir à ceux ici* »
De la vanité (III, 9, p. 994)

1) le fantôme d'une justice naturelle

De nombreuses analyses inlassablement reprises dans les *Essais* font valoir la difficulté, voire l'impossibilité de reconnaître une forme universelle de justice dont le « patron » serait au moins identifiable, au delà de la diversité des lois et des coutumes humaines. Cette forme naturelle et universelle n'est pas radicalement exclue par Montaigne mais, comme l'indique cette incise du chapitre *De l'utile et de l'honnête*, elle est toujours nettement démarquée de la justice établie dans chaque « police », c'est à dire dans chaque système de pouvoir régissant un ensemble politique : « la justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement, que n'est cette autre justice spéciale, nationale, contrainte au besoin de nos polices. » (III, 1, p. 796).

Cette remarque semble se borner à séparer deux réalités distinctes, chacune ayant un plan d'existence ou de consistance qu'on pourrait entendre ainsi : la justice « naturelle » désigne plutôt une vertu ou une disposition vertueuse qui serait indépendante des lieux et des circonstances (cette « vertu royale » évoquée allusivement dans un passage déjà cité) ; la justice « spéciale » désigne les lois et coutumes forgées par les hommes pour régler les conditions de leur vie en commun et renverrait donc à l'histoire contingente des peuples.

Nombre d'autres analyses de Montaigne insistent cependant sur une fracture plus essentielle où la seule réalité tangible est bien celle de cette « justice spéciale » qui, comme telle, se caractérise par la plus grande variation, contrairement à ce que prétendent ces philosophes qui veulent à tout prix en

cerner un fondement universel : « Mais ils sont plaisants quand, pour donner quelque certitude aux lois, ils disent qu'il y en a aucunes [quelques unes] fermes, perpétuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste. Or, ils sont si défortunés (car comment puis-je autrement nommer cela que défortune, que d'un nombre de lois si infini il ne s'en rencontre au moins une que la fortune et témérité du sort ait permis être universellement reçue par le consentement de toutes les nations ?) ; ils sont, dis-je, si misérables que de ces trois ou quatre lois choisies il n'en y a une seule qui ne soit contredite et désavouée, non par une nation, mais par plusieurs. » (II, 12, p. 579-580).

A l'appui de ce constat inlassablement décliné dans les *Essais*, on trouve des développements nourris proposant une énumération vertigineuse des coutumes les plus diverses et les plus contraires, selon un mode hérité de la pensée sceptique mais qui correspond également aux recueils juridiques qu'on nomme les « coutumiers ». De par sa formation et sa pratique de magistrat, Montaigne est familier de ces recueils qui dressent un inventaire de la diversité des « us et coutumes », en essayant de les ordonner autant que faire se peut. Des inventaires du même ordre, mais généralisés à l'ensemble des croyances, pratiques et rituels humains, sont largement déployés dans différents chapitres des *Essais* (I, 23, I, 30, II, 3, II, 12, III, 13). L'écriture de Montaigne y éprouve une réelle jubilation descriptive et réflexive, y compris lorsqu'il s'agit de décrire l'extrême diversité des rituels mortuaires qui marquent des distances extrêmes de représentations : « Les sujets ont divers lustres et diverses considérations : c'est de là que s'engendre principalement la diversité d'opinions. Une nation regarde un sujet par un visage, et s'arrête à celui-là ; l'autre, par un autre. Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume, la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus

digne et honorable sépulture, logeant en eux-mêmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et leurs reliques, les vivifiant aucunement et régénérant par la transmutation en leur chair vive au moyen de la digestion et du nourrissement. Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre et nourriture des bêtes et des vers. » (II, 12, p. 581).

Le relevé de la variabilité presque infinie de ces croyances, règles et pratiques coutumières incite parfois Montaigne à des remarques plus singulières sur d'hypothétiques correspondances ne relevant d'aucune influence historique attestées (II, 12, p. 573-574). Mais cette extrême diversité l'amène plus volontiers à douter de l'existence d'une justice « naturelle » ramenée à des critères d'universalité attestée : « Car ce que nature nous aurait véritablement ordonné, nous l'ensuivrons sans doute d'un commun consentement. Et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentirait la force et la violence que lui ferait celui qui le voudrait pousser au contraire de cette loi. Qu'ils m'en montrent, pour voir, une de cette condition. Protagoras et Ariston ne donnaient autre essence à la justice des lois que l'autorité et opinion du législateur ; et que, cela mis à part, le bon et l'honnête perdaient leurs qualités et demeuraient des noms vains de choses indifférentes. Thrasimachus en Platon estime qu'il n'y a point d'autre droit que la commodité du supérieur. Il n'est chose en quoi le monde soit si divers qu'en coutumes et lois. » (II, 12, p. 580).

L'une des formulations les plus nettes de cette absence d'universalité se trouve dans cet autre passage de l'*Apologie de Raymond Sebond* : « La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connaissait qui eût corps et véritable essence, il ne l'attacherait pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle là ; ce ne serait pas de la fantaisie des Perses ou des Indes que la vertu prendrait sa forme. Il n'est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois. Depuis que je suis né, j'ai vu trois et quatre fois rechanger celles des Anglais, nos voisins, non seulement en

sujet politique, qui est celui qu'on veut dispenser de constance, mais au plus important sujet qui puisse être, à savoir de la religion » (II, 12, p. 578-579).

Dans un autre mouvement de son analyse, Montaigne donne cependant une version plus perplexe et peut-être moins radicale de ce motif d'une relativité sans recours. L'idée d'une « justice naturelle » y apparaît moins comme une chimère que comme une réalité originelle irrémédiablement perdue : « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit es autres créatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant par tout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. » (II, 12, p. 580).

2) L'empire de la coutume

La raison humaine, dont on a précédemment souligné le caractère boiteux et incertain aux yeux de Montaigne, apparaît donc pour l'essentiel comme perturbatrice d'un ordre naturel recouvert par les lois, représentations et pratiques les plus diverses. Ce thème est un leitmotiv auquel Montaigne donne toute son ampleur dans ces longs chapitres de *l'Apologie de Raimond Sebond*, *De la vanité* et *De l'expérience*. Il a cependant une portée plus ajustée dans les passages où il souligne que la coutume est devenue notre nature : « L'accoutumance est une seconde nature, et non moins puissante. Ce qu'il manque à ma coutume, je tiens qu'il me manque. » (III, 10, p. 1010). Un passage du chapitre *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* ne se contente pas de prendre acte de ce recouvrement qui vient « brouiller » le partage entre nature et artifice ; il en thématise le caractère problématique, dès lors qu'est engagée une référence, même implicite, à l'idée de justice : « Les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume ; chacun ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui, ne s'en peut dépendre sans remords, ni s'y appliquer sans applaudissements (...) Et les communes imaginations, que nous trouvons en crédit autour de nous, et infuses en nôtre

âme par la semence de nos pères, il semble que ce soit les générales et naturelles. Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coutume, on le croit hors des gonds de la raison ; Dieu sait combien déraisonnablement, le plus souvent. » (I, 23, p. 115).

On connaît peut-être davantage les reformulations pascaliennes de cette thèse : « La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. » (*Pensées*, frg. 126)¹⁶. De fait, c'est bien la lecture des *Essais* qui a nourri nombre des réflexions de Pascal, notamment sur la question de la justice et des lois humaines ramenées pour l'essentiel à la diversité et à la contingence des « us et coutumes ». Dans certains fragments marquants, Pascal recopie littéralement les formulations de Montaigne, tout en affirmant modifier leur sens par ce geste de transplantation : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois » (*Pensées* frg. 689). Il n'est cependant pas si facile d'échapper aux tours d'esprit d'un auteur comme Montaigne et cette dernière formule est elle-même un écho d'une remarque incidente des *Essais*, comme s'ils continuaient à résonner dans la parole qui croit le plus s'en démarquer.

Il ne s'agit pourtant là nullement de plagiat ou d'emprunts non identifiés, même si cette pratique d'écriture est familière au XVI^{ème} et au XVII^{ème} siècle et relève d'un rapport au savoir commun qui n'a nul souci d'indiquer ni de comptabiliser scrupuleusement ses références. Il faut par ailleurs rappeler que les textes de Pascal édités après sa mort sous le titre de *Pensées* sont des esquisses destinées à son propre usage et non à une publication en l'état ; on y trouve donc nombre de notes de lecture incitant à des prolongements, à des objections ou à des réfutations, notes qui restent souvent allusives, en attente de développement. C'est bien le cas des *Essais*, livre

¹⁶ Toutes les références aux textes de Pascal renvoient à l'édition des *Œuvres complètes* (Seuil, coll. « L'Intégrale »). La numérotation des fragments des *Pensées*, indiquée entre parenthèse, est reprise dans l'édition de poche (Points-Seuil).

que Pascal n'a cessé de lire et de « recopier », y compris pour en dénoncer le projet d'ensemble : « Ce que Montaigne a de bon ne peut être acquis que difficilement. Ce qu'il a de mauvais, j'entends hors les mœurs, pût être corrigé en un moment si on l'eût averti qu'il faisait trop d'histoires et qu'il parlait trop de soi » (*Pensées*, frg. 649).

On a déjà souligné le contresens de cette dernière remarque qui feint de ramener l'entreprise des *Essais* à un discours complaisant sur soi, là où Montaigne travaille expressément et effectivement à un incessant « déchiffrement » de soi qui lui fait parcourir l'infinie variété des « tours de l'esprit humain » pour tenter d'en saisir les mouvements les plus « imprémédités » et les plus obscurs. Mais, à première vue, la lecture en regard des divers développements sur la justice semble davantage marquer une continuité thématique entre les deux auteurs. Cette force de « l'accoutumance », qui prend ordinairement valeur de vérité morale indiscutable aux yeux de qui y est soumis, se voit alors défaite par l'analyse critique qui destitue sa prétention illusoire à s'identifier à la véritable justice : « Rien suivant la seule raison n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume est toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. » (*Pensées*, frg. 60). Il n'y a aucune justice universelle, aucun modèle à faire valoir au dessus de la diversité des systèmes de lois et des procédures judiciaires inventées par les hommes.

L'une des formulations les plus emblématiques de cette thèse « relativiste » se trouve là encore sous la plume de Pascal, qui la reprend très directement de Montaigne : « Plaisante justice qu'une rivière borne. Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà. » (*Pensées*, frg. 61). Dans le passage de l'*Apologie de Raimond Sebond* dont Pascal s'est inspiré pour en extraire cette forme d'adage, Montaigne écrit très précisément ceci qui, tout autant qu'un constat, nourrit le questionnement sur l'instabilité de toute norme morale et juridique et sur le nécessaire exercice du jugement qui en découle : « Que nous dira en cette nécessité la philosophie ? Que nous suivons les lois de notre pays ? c'est à dire cette

mère flottante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la réformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements et de passions ? Je ne puis avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce que je voyais hier en crédit, et demain plus, et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité que ces montagnes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà ? » (II, 12, p. 579).

Toutes ces formulations, devenues quasiment proverbiales, tendent au même point : insister sur la variété, l'arbitraire, voire la cruauté des lois humaines censées pourtant exprimer une même exigence de justice. Un tel constat implique alors de se poser la question des règles de jugement et de conduite susceptibles d'affronter cette infinie diversité, cette « mère flottante des opinions d'un peuple ou d'un Prince » évoquée dans le passage précédent. La réponse de Montaigne, ou du moins son orientation la plus repérable, est assez bien connue et se rattache expressément à une sagesse commune immémoriale telle qu'elle est notamment rappelée dans le chapitre *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* : « Car c'est la règle des règles, et générale loi des lois, que chacun observe celles du lieu où il est » (I, 23, p. 118). Le même précepte est repris, quoique dans un mouvement d'analyse différent, dans cet autre passage de l'*Apologie de Raimond Sebond* : « Au demeurant, si c'est de nous que nous tirons le règlement de nos mœurs, à quelle confusion nous rejetons nous ! Car ce que notre raison nous y conseille de plus vraisemblable, c'est généralement à chacun d'obéir aux lois de son pays, comme est l'avis de Socrate inspiré, dit-il, d'un conseil divin. Et par là que veut elle dire, sinon que notre devoir n'a autre règle que fortuite ? » (II, 12, p. 578).

3) L'obéissance consentie

Ce qui est exprimé dans ces formules inlassablement reprises, c'est bien une position de légalisme ou de « conformisme », au sens littéral du terme : devant cette « mère

flottante des opinions » les plus diverses portant sur la justice et sur ce qu'il est juste de faire, le plus sage est se plier aux règles et usages reçus dans le pays dans lequel on vit, sans en méconnaître pour autant le caractère contingent et donc en un sens arbitraire. Il n'est pas surprenant que Descartes reprenne un précepte du même ordre dans la première maxime de sa morale par provision exposée au début de la 3^{ème} partie du *Discours de la méthode* : « Et encore qu'il y en ait peut-être d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois, que parmi nous, il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre ». Il est vrai qu'il ajoute immédiatement : « ... et que pour savoir quelles étaient véritablement leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient ».

Comme le fait entendre cette remarque incidente, pas plus chez Descartes que chez Montaigne la reconnaissance de cette obéissance aux lois et usages établis n'exclut la pratique singulière du jugement, identifié ici à une forme de sagacité : savoir discerner ce qu'il faut « observer », au double sens du terme, au delà des convenances et des valeurs proclamées mais pas nécessairement pratiquées. Ce discernement est même le contrepoint vital au principe d'une obéissance formelle aux lois établies, dans la mesure où cette obéissance, mesurée mais effective, s'accompagne d'une distinction affirmée de « l'extérieur » et de « l'intérieur » qui implique, comme le revendique expressément Montaigne, de ne pas se départir d'une « liberté et puissance de juger librement des choses » (I, 23, p. 118).

Ce partage est précisé à de nombreuses reprises dans les *Essais*, notamment dans un « allongement » manuscrit au chapitre *De la solitude*, qui explicite le travail d'écriture des *Essais* comme un continu « entretien » de soi à soi dénué de toute complaisance, mais attentif à scruter les plis et replis internes des mouvements d'un esprit : « Il se faut réserver une arrière boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissions notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En cette-ci, faut-il prendre notre ordinaire entretien de nous à

nous-même, et si privé, que nulle accointance ou communication de chose étrangère y trouve place. » (I, 39, p. 241)¹⁷. On peut légitimement s'interroger sur le sens et la consistance d'un tel partage qui ne peut se satisfaire d'une opposition convenue entre conventions morales, politiques et religieuses d'un côté (le règne de la « coutume ») et affirmation d'une pure liberté intérieure de l'autre (le domaine de la conscience). On y reviendra dans le chapitre suivant en examinant ce qui constitue pour Montaigne l'essai comme mise à l'épreuve du jugement.

Il n'en reste pas moins que c'est bien le respect des lois et coutumes établies qui fonde à ses yeux l'attitude politique la plus sage : « Ces considérations ne détournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le style commun ; ains [mais], au rebours, il me semble que toutes façons écartées et particulières partent plutôt de folie et d'affectation ambitieuse, que de vraie raison (..) La société publique n'a que faire de nos pensées ; mais le demeurant comme nos actions, notre travail, nos fortunes et nôtre vie propre, il faut la prêter et abandonner à son service » (I, 23, p. 118).

La référence systématiquement mobilisée par Montaigne à l'appui de ce principe d'obéissance coutumière peut cependant apparaître curieuse, voire choquante, puisque c'est précisément le funeste exemple du procès de Socrate, de sa condamnation et de sa mise à mort au nom et dans les formes de la justice établie : « ... comme ce bon et grand Socrate refusa de sauver sa vie par la désobéissance des magistrats, voire d'un magistrat très injuste et très inique. » (I, 23, p. 118). Mesurée à l'aune de ce cas extrême auquel Montaigne ne cesse de revenir dès lors que cette question est en jeu, le précepte d'obéissance ne semble donc souffrir aucune réserve, ni la moindre exception : il faut se plier aux lois communément reçues en crédit, même s'il est par ailleurs loisible d'en reconnaître l'injustice ou l'iniquité selon le principe d'un « for intérieur » qui peut juger tout autrement les choses.

¹⁷ Pour une analyse plus détaillée des replis de cet « entretien de nous à nous même », cf. F. Roussel, « Le commerce de soi », B.S.A.M., juillet-décembre 2002.

A l'occasion d'une analyse plus générale du rapport à la mort et des craintes imaginaires entretenues à cet égard, un passage du chapitre *De la physionomie* revient précisément sur le procès de Socrate. Montaigne y répète les grandes lignes de la plaidoirie socratique reconstituée par Platon dans l'*Apologie de Socrate*, notamment cette adresse à ses juges où Socrate se défend des accusations d'impiété et refuse d'en appeler à leur clémence, ce qui le conduit à réaffirmer avec force le primat d'une fidélité à soi, ultime mesure à ses yeux de toute véritable justice : « ...car ce n'est pas à mes prières de vous persuader, c'est aux raisons pures et solides de la justice. Vous avez juré aux Dieux d'ainsi vous maintenir : il semblerait que je vous vousisse [voulusse] soupçonner et récriminer de ne croire pas qu'il y en ait. Et moi même témoignerais contre moi de ne croire point en eux comme je dois, me défiant de leur conduite et ne remettant purement en leurs mains mon affaire. Je m'y fie du tout et tiens pour certain qu'ils feront en ceci selon qu'il sera plus propre à vous et à moi. Les gens de bien, ni vivants ni morts, n'ont aucunement à se craindre des Dieux. » (III, 12, p.1053-1054).

En insistant à son tour sur le refus d'une rhétorique judiciaire trop convenue, à laquelle Socrate a préféré substituer un autre type de discours plus conforme à la « franchise » philosophique qu'il dit être la sienne, le bref commentaire de Montaigne abonde dans le même sens : « Voilà pas un plaidoyer sec et sain, mais quand et quand naïf et bas, d'une hauteur inimaginable, véritable, franc et juste au delà de tout exemple et employé en quelle nécessité ? Vraiment ce fut raison qu'il le préférât à celui que ce grand orateur Lysias avait mis par écrit pour lui, excellemment façonné au style judiciaire, mais indigne d'un si noble criminel. » (III, 12, p. 1054). L'oxymore de cette dernière formule, « un si noble criminel », vient rappeler ironiquement la part énigmatique et provocante de l'attitude socratique dont il faudrait analyser plus avant les multiples implications.

Platon expose sa version du procès, de la condamnation et de l'exécution de Socrate dans le triptyque que constitue

l'Apologie de Socrate, le Criton et le Phédon ; et son enquête systématique sur l'essence de la justice est déployée dans les dialogues du *Gorgias*, du *Protagoras* et de *La République*. C'est le court mais décisif dialogue du *Criton* qui pose la question de « ce qu'il faut faire », de ce qu'il est juste de faire, notamment face à l'injustice qu'on subit. On connaît la réponse socratique, déroutante sinon paradoxale : « Mieux vaut subir une injustice plutôt que la commettre ». Sans pouvoir en examiner ici tous les attendus, on voit combien ce précepte socratique sert à Montaigne de butée : si le prix même de sa vie ne peut être mis en balance, c'est que l'impératif d'obéissance aux lois établies renferme une sagesse pratique qui englobe le cas extrême d'une injustice aussi éclatante que celle de la condamnation et de la mise à mort de Socrate.

4) Force et justice

Ce « conformisme » ou ce légalisme reste lié chez Montaigne à l'analyse de « l'empire de la coutume » qui peut tout sur nos croyances, et notamment la croyance — illusoire mais largement partagée — en la justice des lois sous lesquelles on vit. Par un renversement dérisoirement ironique, Montaigne nomme « mystique » cette croyance qui fonde l'obéissance aux lois : « Or les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique de leur autorité ; elles n'en ont point d'autre. Quiconque leur obéit parce qu'elles sont justes, ne leur obéit pas où il doit. » (III, 13, p. 1072). Dans une incise manuscrite ultérieure, Montaigne a durci cette analyse en y inscrivant l'idée, précédemment laissée dans l'ombre, d'un dessein humain plus ou moins concerté qui tire avantage de cette mystification inhérente aux lois établies : « Qui bien leur sert. Elles sont souvent faites par des sots, plus souvent par des gens qui, en haine d'égalité, ont faute d'équité, mais toujours par des hommes, auteurs vains et irrésolus. ».

Dans nombre de fragments des *Pensées* consacrés à la justice, Pascal revient avec insistance sur ces analyses et il en accentue même les contours les plus aporétiques : « La justice

est ce qui est établi ; et ainsi toutes nos lois établies seront nécessairement tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies. » (*Pensées*, frg. 645). Mais cette formulation va déjà au delà de ce que dit Montaigne ; elle implique une radicalisation de la position d'obéissance et fait surgir au premier plan un troisième élément, celui de la « force », qui vient surdéterminer le rapport entre justice et coutume. C'est ce que dit très clairement l'un des fragments les plus développés et les plus connus de Pascal à cet égard : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force et pour cela faire en sorte que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. » (*Pensées*, frg. 103).

D'autres fragments font écho à ces formulations : « Si l'on avait pu l'on aurait mis la force entre les mains de la justice, mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on l'a mise entre les mains de la force et ainsi on appelle juste ce qu'il est force d'observer » (*Pensées*, frg. 85). Ou encore : « Sans doute l'égalité des biens est juste mais ... Ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force. Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien » (*Pensées*, frg. 81).

Ces formulations convergentes sont très souvent sollicitées à l'appui d'une justification du pouvoir politique d'inspiration machiavélienne puisqu'il s'agit, pour l'essentiel, de

décrire et de légitimer une structure d'illusion nécessaire à l'institution et à la conservation de ce pouvoir. Elle marquent cependant une radicalisation du principe d'obéissance à ce qui est établi, là où Montaigne maintient l'aporie d'un tel principe en soulignant qu'il relève d'une croyance « mystique » qu'il faut analyser et dont il faut produire l'analyse critique. Les formulations pascaliennes semblent pouvoir se résumer dans la moralité cynique (au sens moderne du terme) ramassée par La Fontaine en ouverture de la fable du loup et de l'agneau : « La raison du plus fort est toujours la meilleure ... »¹⁸.

Une telle « raison », que Pascal paraît suivre au pied de la lettre, pose qu'il n'y a finalement d'autre justice humaine que celle de la force, même si la force cherche à se masquer ou à se justifier sous des apparences d'équité ou de nécessité. Cette thèse, dont certaines formulations apparaîtront trop audacieuse ou trop cynique aux jansénistes de Port-Royal lorsqu'ils éditeront leur version des *Pensées*, va délibérément à l'encontre de l'adage juridique traditionnel selon lequel « force ne fait pas droit ». Et c'est pourquoi, dans une apparente continuité avec les analyses de Montaigne, Pascal peut dire de la soumission aux lois selon la force persuasive de la coutume : « Qui la ramène à son principe l'anéantit. Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes. Qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à une justice qu'il imagine, non pas à l'essence de la loi. » (*Pensées*, frg. 60).

5) « Montaigne a tort »

Il est alors d'autant plus curieux que cette radicalisation du principe d'obéissance aux lois établies entraîne finalement Pascal à se démarquer très nettement des analyses des *Essais* sur ce point précis : « Montaigne a tort. La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle est raisonnable ou juste, mais le peuple la suit par cette seule raison qu'il la croit juste. Sinon il ne la suivrait plus quoiqu'elle

¹⁸ Pour une analyse détaillée de ce rapprochement, cf. notamment l'article de L. Marin : « La raison du plus fort est toujours la meilleure », republié dans *La parole mangée* (Médiens-Klincksieck).

fût coutume, car on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice. La coutume sans cela passerait pour tyrannie » (*Pensées*, frg. 525). Dans un autre fragment, Pascal exprime cette thèse plus nettement encore, jusque dans ses aspects les plus mystificateurs : « Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il faut lui dire en même temps qu'il y faut obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là, voilà toute sédition prévenue, si on peut faire entendre cela et que proprement [c'est] la définition de la justice » (*Pensées*, frg. 66).

A première vue, la démarcation de Pascal à l'égard de Montaigne est étrange car ce fragment ne fait que reprendre, jusque dans ses tournures, ce que formulent nombre de passages des *Essais* cités ci-dessus. A s'en tenir à la mise en regard des textes respectifs de l'un et de l'autre, Pascal aurait dû souligner une convergence d'analyse puisque tous deux soutiennent qu'à défaut d'une justice humaine introuvable, les lois doivent être obéies parce qu'elles sont « accoutumées », non parce qu'elles sont justes. C'est d'ailleurs pourquoi, dans l'édition des *Pensées* faite après la mort de Pascal par les milieux jansénistes de Port-Royal, un auteur comme Arnaud, tout en atténuant fortement les formulations les plus provocantes et les plus radicales de Pascal, imposera une correction en apparence logique du texte : « Montaigne a raison ». Mais Pascal a bien écrit l'inverse, sans équivoque, et il faut en comprendre la raison.

S'il se démarque aussi nettement de Montaigne sur ce point précis, c'est parce qu'il enchaîne la lecture de plusieurs passages relatifs à la coutume dans les *Essais*, en les reliant à la considération de ce qu'il nomme la « raison des effets ». Cette expression spécifiquement pascalienne renvoie à un principe d'intelligibilité qui, seul, permet à ses yeux de rendre raison des contradictions effectives de la condition humaine et de son errance irrémédiable eu égard à la vérité et à la justice. Pascal articule cette analyse à une théorie de la diversité et de

gradation des esprits qui lui permet de rendre compte de la manière dont l'extrême ignorance rejoint l'extrême connaissance, laissant dans « l'entre deux » ces esprits qu'il nomme « demi-habiles », ceux qui croient qu'il faut précisément détromper les hommes et les délivrer des illusions qu'ils entretiennent, notamment à propos de la justice.

L'une des formulations les plus concentrées de cette « raison des effets » se trouve dans un fragment assez développé : « Le monde juge bien des choses, car il est dans l'ignorance naturelle qui est le vrai siège de l'homme. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent, la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent les hommes en naissant, l'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis, mais c'est une ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre eux qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout. Le peuple et les habiles composent le train du monde ; ceux-là le méprisent et sont méprisés. Ils jugent mal de tout chose, et le monde en juge bien. » (*Pensées*, frg. 83)

Ainsi éclairée, la « raison des effets » s'applique donc tout particulièrement à la question de la justice humaine dont il faut reconnaître la nécessité, aussi injuste soit-elle dans son origine et ses fondements supposés : « Il est donc vrai de dire que tout le monde est dans l'illusion, car encore que les opinions du peuple soient saines, elles ne le sont pas dans sa tête, car il pense que la vérité est où elle n'est pas. La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se la figurent. Il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non pas parce que la naissance est un avantage effectif... » (*Pensées*, frg. 92). Aux yeux de Pascal, Montaigne se range bien dans cette catégorie intermédiaire des « demi-habiles » qui « troublent le monde » car ils ne saisissent pas la « raison » dernière de ces

effets d'illusion nécessaire et se bornent à constater l'errance du jugement .

Ces considérations ouvrent donc une voie alternative à celle que Montaigne suit sans relâche dans les *Essais*. Tel est bien selon Pascal le sens précis de cette « raison des effets » qui justifie la duplicité du jugement en fonction de la gradation des différents esprits : « Le peuple honore les personnes de grandes naissance, les demi-habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. » (*Pensées*, frg. 90). Et Pascal donne la plus grande extension à cette nécessaire duplicité du jugement : « Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple » (*Pensées*, frg. 91).

Cette analyse a quelque chose de tranchant qui lui donne aussi sa tonalité singulière : toute justice humaine repose sur une usurpation originelle, mais cette usurpation est nécessaire à l'établissement et au maintien d'un ordre politique, ce qui suffit à « justifier » que le peuple y obéisse : « Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation, elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable. » (*Pensées*, frg. 60). Cette théorie de l'usurpation justifiée est explicitée dans un texte d'inspiration pascalienne, *Trois discours sur la condition des grands*, à travers la fable d'un naufragé qui vient prendre indûment la place d'un roi manquant. C'est là une variante de ce que Platon nommait le « mensonge bénéfique » ; et Pascal ne manque pas de se référer à cette tradition pour justifier la tromperie structurelle dont cette fable est l'analyse et la justification : « C'est pourquoi le plus sage des législateurs disait que pour le bien des hommes, il fallait souvent les piper. » (*Pensées*, frg. 60).

Là encore, il ne fait que reprendre les passages des *Essais* qui évoquent cette justification platonicienne du « mensonge utile » ; mais, à la différence de Montaigne qui s'en démarque toujours nettement (que ce soit dans l'ordre politique ou dans l'ordre plus strictement judiciaire), Pascal y voit une

confirmation d'une illusion nécessaire et surtout la marque d'une distance incommensurable entre la justice humaine et la justice de Dieu. Le trait le plus saisissant de cette incommensurabilité se trouve peut-être concentré dans l'un des très rares fragments qui évoque le procès de Jésus : « Jésus-Christ n'a pas voulu être tué sans les formes de la justice, car il est bien plus ignominieux de mourir par justice que par une sédition injuste. » (*Pensées*, frg. 940). Une telle formulation ne peut se comprendre qu'à la lumière de cette « raison des effets » qui justifie ainsi, et l'injustice nécessaire de la justice humaine, et la sagesse providentielle qui en a fait un signe, même négatif, d'élection.

L'analyse pascalienne s'adosse ainsi plus singulièrement à une théologie de la faute qui condamne impitoyablement les hommes à l'errance, hors de la vérité et de la « vraie » justice. Aux yeux de ce christianisme intransigeant incarné par Pascal, l'ignorance dans laquelle nous sommes de la « vraie justice » est bien la marque de notre déchéance, de notre « misère » ; par notre faute la vérité est irrémédiablement perdue, nous sommes donc condamnés à errer, au double sens de l'errance et de l'erreur. C'est dans l'opuscule *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* qu'on trouve la formulation la plus concise de cette errance résultant du péché originel : « C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge ... » (*Oeuvres complètes*, Seuil, p. 352).

6) la cause de Dieu

En dépit du « tort », autrement dit de l'erreur de jugement que Pascal impute à Montaigne sur ce point précis, cette conception de la diversité et de la gradation des esprits est pourtant, elle aussi, directement inspirée de certains passages des *Essais*. On en trouve notamment l'esquisse dans le court chapitre *Des vaines subtilités*, dans un passage où Montaigne se place ironiquement du côté de ces esprits mélangés qu'il nomme « métis », ceux qui suivent une voie moyenne et ne

prétendent pas saisir la cause ultime des choses : « Les paysans simples sont honnêtes gens, et honnêtes gens les philosophes, ou, selon notre temps, des natures fortes et claires, enrichies d'une large instruction de sciences utiles. Les métiers qui ont dédaigné le premier siège de l'ignorance des lettres, et n'ont pu joindre l'autre (le cul entre deux selles, desquels je suis, et tant d'autres) sont dangereux, ineptes, importuns : ceux-ci troublent le monde. » (I, 54, p. 313). Se situant résolument, tout en reconnaissant ou en feignant de le déplorer, dans cette catégorie des esprits « métiers » demi-ignorants et demi-savants, Montaigne fait ironiquement saisir l'écart décisif qui sépare pourtant son analyse de la diversité des esprits de la thèse pascalienne d'une « raison des effets » — écart que Pascal perçoit très bien et qu'il croit tourner au désavantage de Montaigne¹⁹.

Là encore, ce serait un contresens de voir un plagiat dissimulé sous la forme d'une opposition artificielle : en développant une idée esquissée par Montaigne, Pascal lui donne de fait une toute autre portée qui manifeste une nette divergence d'orientation sur la question de la justice. De fait, à partir d'un constat similaire portant sur l'introuvable justice humaine, les perspectives divergent nettement et cette divergence incite plutôt à appliquer rétroactivement au raisonnement de Pascal une « leçon » tirée des *Essais*. Dans le chapitre *Des boiteux*, à l'occasion d'une remarque récurrente sur le caractère flexible de la raison humaine ployable à tous sens, Montaigne introduit une subtile distinction qui servira ici de pierre de touche : « Je vois ordinairement que les hommes, aux faits qu'on leur propose, s'amuse plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la vérité : ils laissent là les choses et s'amuse à traiter des causes. Plaisants causeurs. » (III, 11, p.1026).

Cette double distinction entre « raison » et « vérité », entre « choses » et « causes », est ici décisive pour comprendre en quoi Montaigne ne peut effectivement se retrouver dans une

¹⁹ Pour une analyse détaillée de cet entrecroisement en tant que tel, cf. l'article de Laurent Thirouin, « Montaigne, « demi-habile » ? Fonction du recours à Montaigne dans les *Pensées* », *Revue des sciences humaines*, n° 244, 1996.

argumentation qui prétend déchiffrer les contradictions de l'esprit humain en fonction d'un principe de « raison » susceptible de les ordonner selon un sens premier ou dernier. Or c'est bien l'opération par laquelle Pascal transforme la gradation des esprits esquissée par Montaigne en théorie de la « raison des effets ». Et l'on peut alors appliquer rétroactivement à cette théorie l'argumentation développée par Montaigne dans ce passage du chapitre *Des boiteux* : en cherchant, selon une pente ordinaire de la raison, à remonter des effets aux causes, et en assignant cette cause à Dieu et à Dieu seul — dont la justice, seule véritable, est alors posée comme n'ayant aucun rapport avec celle des hommes — Pascal tombe de fait dans la catégorie de ces « plaisants causeurs » que Montaigne évoque ironiquement en jouant sur le double sens du terme de « cause » : celui-ci désigne en effet un rapport de causalité, mais aussi une cause au sens juridique, qui devient ici la « cause de Dieu », celle qui est supposée rendre « raison des effets ».

Comme on le sait, c'est Leibniz qui, en forgeant le terme de « théodicée », a donné ses véritables lettres de créance philosophique à cette expression qui désigne la justice de Dieu, ou plus exactement sa justification face à l'accusation qui lui impute la responsabilité de l'origine du mal²⁰. Montaigne se situe très explicitement en opposition à ce type de construction « théologico-juridique » qui prétend identifier une justice divine par les moyens d'une « raison suffisante », fût-elle comme chez Pascal celle de la « raison des effets ». N'y a-t-il pas une présomption extrême et dérisoire à prétendre déchiffrer la justice de Dieu en la ramenant à une « raison » qui chercherait, en châtement de notre infinie culpabilité, à nous aveugler et à nous égarer ?

Loin de réduire la position de Montaigne à une « demi-habilité » fautive que seule viendrait éclairer et surplomber cette « raison des effets », le raisonnement pascalien peut donc à l'inverse tomber sous le coup de l'ironique remarque du chapitre *Des boiteux*. Croyant pouvoir identifier et assigner les

²⁰ Leibniz, *Essais de théodicée* (Garnier-Flammarion).

« causes » qui sont derrière les « choses », et faute de prendre le temps de décrire ces « choses » avec la précision et le scrupule qu'elles mériteraient, Pascal n'est alors que l'un de ces « causeurs » qui oublient qu'on ne fait jamais parler Dieu sans présomption extrême, et rarement sans dommages. C'est ce que rappelle abruptement nombre de passages des *Essais*, et notamment cette remarque incisive de l'*Apologie de Raimond Sebond* : « Quoiqu'on nous prêche, quoi que nous apprenons, il faut toujours se souvenir que c'est l'homme qui donne et l'homme qui reçoit ; c'est une mortelle main qui nous le présente, c'est une mortelle main qui l'accepte. » (II, 12, p. 563).

Il n'est donc nullement étonnant qu'après avoir ironisé sur ces « plaisants causeurs » qui croient pouvoir remonter des « choses » aux « causes », Montaigne mobilise un vocabulaire juridique par lequel il rabaisse la superbe de la raison humaine, à commencer par celle des apologistes qui croient pouvoir parler du point de vue, voire à la place de Dieu, là où toute parole n'est qu'humaine : « La connaissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon notre nature, sans en pénétrer l'origine et l'essence (...) et le corps et l'âme interrompent et altèrent le droit qu'ils ont de l'usage du monde, y mêlant opinion de science. Le déterminer et le savoir, comme le donner, appartient à la régence et à la maîtrise ; à l'infériorité, sujétion et apprentissage, appartient le jouir, l'accepter. » (III, 11, p. 1026). Dans cette « jouissance » ici évoquée, résonne expressément le sens juridique d'une absence de possession, d'un usage sans maîtrise, loin de tout assignation à une « raison suffisante » qui en donnerait le sens ultime.

L'ironie de Montaigne, qui produit ici un effet rétroactif de lecture, est bien de faire entendre que l'humiliation de la raison au nom de la toute puissance divine, comme le fait Pascal, est peut-être la plus grande présomption de la raison, son extrême et menaçante vanité. Car sur ce point capital, la vanité est bien de croire régler la question de la justice en la retirant

entièrement aux hommes pour ne la placer que dans les « mains » de Dieu. La leçon oblique qu'on peut tirer de cette confrontation de Pascal et Montaigne est morale et politique : la violence de l'argumentation pascalienne a quelque chose d'inhumain qui la rattache indirectement à cette cruauté longuement analysée par Montaigne sur le mode d'une justice dévoyée qui se donne l'alibi d'un modèle théologique pour s'autoriser toutes sortes d'ignominies, à commencer par celles des terrifiantes institutions de l'Inquisition chrétienne, héritières sur ce points comme sur d'autres des pratiques de l'empire romain, après que les chrétiens en aient été l'une des victimes exemplaires.

Les analyses de Montaigne, et notamment cette expérience des institutions judiciaires constamment réfractée dans les *Essais*, ouvrent donc à l'exercice du jugement une voie plus difficile mais certainement plus féconde que celle du « réalisme », sinon du « machiavélisme » pascalien : il ne faut pas renoncer à faire travailler la tension structurelle et parfois tragique entre l'exigence « naïve » de justice et son dévoiement inévitable, dès lors qu'elle prend une forme instituée qui prétend lui donner corps. Cette tension est à coup sûr plus rude, plus heurtée et plus incertaine que celle analysée par Aristote entre la loi et son application équitable — sur laquelle on va revenir plus loin²¹. Comme on l'a vu précédemment, la critique de Montaigne ne présuppose aucune continuité effective de sens entre la justice comme disposition morale et le labyrinthe inévitable et souvent effrayant des procédures et pratiques judiciaires.

Reconnaissant et parcourant sans relâche le double registre satirique et tragique de cette équivoque structurelle, il ne s'agit pas de justifier l'injustice établie au nom d'une justice divine pensée comme le châtement mérité d'une culpabilité humaine sans fond et sans fin — thèse que Pascal concentre en revanche exemplairement dans cette formulation abrupte :

²¹ C'est dans un passage du livre V de l'*Ethique à Nicomaque* (1137a-1138a) qu'Aristote analyse l'articulation nécessaire entre l'énoncé général d'une loi et son application équitable à un « cas » singulier.

« ... il faut que nous soyons coupables, ou Dieu serait injuste » (*Pensées*, frg. 205). La singularité recommandable de Montaigne en la matière est de continuellement opposer à l'injustice de la justice instituée l'exercice d'un jugement qui essaie précisément d'échapper à ce motif théologique d'un châtement inflexible et infini. De manière oblique, on peut voir dans cet effort continu pour penser « autrement » une discrète mais insistante fidélité aux paroles évangéliques qui enjoignent de ne pas juger — du moins dans le sens strictement judiciaire du terme. C'est à cette exigence, dont il faut bien reconnaître qu'elle va à l'encontre de l'histoire effective du christianisme et de ses institutions de justice, que Montaigne assigne la forme même de l'essai comme exercice, c'est à dire comme expérience et mise à l'épreuve du jugement.

III

L'exercice du jugement

« Nous autres, qui privons notre jugement du droit de faire des arrêts, regardons mollement les opinions diverses ; et, si nous n'y prêtons le jugement, nous y prêtons aisément l'oreille »

De l'art de conférer (III, 8, p. 923)

1) Le masque arraché

Le légalisme et le conservatisme politiques exposés à de nombreuses reprises dans les *Essais* ont quelque chose de paradoxal, puisqu'ils étayent le principe d'une obéissance aux lois établies sur le constat d'une relativité et d'une contingence radicale de tout « établissement » humain, soumis aux aléas de la « fortune » plus encore qu'à l'action concertée des volontés humaines. Montaigne est parfaitement conscient de cette aporie à laquelle il ne se dérobe jamais. On en trouve maints exemples, dont ce passage du chapitre *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* où, soulignant l'intensité de l'effort pour échapper à cette force coutumière, il identifie précisément un point de basculement par lequel le jugement est susceptible de trouver une véritable assise : « Qui voudra se défaire de ce violent préjudice de la coutume, il trouvera plusieurs choses reçues d'une résolution indubitable, qui n'ont appui qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompagne ; mais ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus sûr état. » (I, 23, p. 117).

Cette dernière remarque concentre une part essentielle de la difficulté à laquelle Montaigne se confronte sans cesse : comment faire valoir la nécessité de « l'essai » comme exercice du jugement, s'il est quasiment impossible d'aller à l'encontre de cette force de la coutume qui justifie les croyances et les valeurs les plus contradictoires ? Comment échapper aux apories d'une position cynique (au sens proprement

philosophique du terme) dont Montaigne se sent proche, mais dont il aperçoit aussi toute la difficulté, dès lors qu'elle revendique comme norme exclusive de jugement et de comportement la seule « loi de nature » : « Ceux qui ne se veulent laisser tirer hors de cette universelle source faillent [se trompent] encore plus et s'obligent à des opinions sauvages, comme Chrysippe qui sema en tant de lieux de ses écrits le peu de compte en quoi il tenait les conjonctions incestueuses, quelles qu'elles fussent. » (I, 23, p. 117).

Ce qui embarrasse Montaigne dans cette attitude d'inspiration cynique, ce n'est pas de rejeter le tabou de l'inceste dont on supposerait qu'il constitue — comme le soutient un certain discours anthropologique — une forme « d'invariant universel », gage de toute humanité digne de ce nom. Montaigne est étranger à ce genre de considérations qui supposent un universel normatif introuvable et impossible à légitimer, sinon par un effet d'autorité qui prétend enfermer la totalité des expériences humaines dans un discours mélangeant le descriptif et le prescriptif. Si l'exigence d'une vie « selon la nature » apparaît à Montaigne difficilement tenable, alors même que ce « motif » cynique affleure souvent dans tel passage des *Essais*, c'est plutôt en raison du trop grand écart qu'elle instaure et revendique par rapport à la puissance constitutive des coutumes.

C'est bien cet écart violent que Montaigne nomme ici des « opinions sauvages », opinions auxquelles il ne se sent pas étranger mais dans lesquelles il ne peut pas non plus se reconnaître pleinement²². Ce qu'il en retient alors, c'est plutôt une provocation à penser contre ce que les coutumes ont précisément de trop « accoutumé », comme le dit très clairement l'image du « masque arraché » qui renverse le jugement et lui permet ainsi de trouver une assiette solide. Et il n'est pas étonnant que l'exemple donné à l'appui de ce « jugement bouleversé » vise précisément l'état ordinaire de la justice de son temps : « Pour exemple, je lui demanderai lors,

²² Sur ce « motif » cynique à l'œuvre dans les *Essais*, cf. Michèle Clément, *Le cynisme à la Renaissance* (Champion).

quelle chose peut être plus étrange, que de voir un peuple obligé à suivre des lois qu'il n'entendit onques [jamais], attaché en tous ses affaires domestiques, mariages, donations, testaments, ventes et achats, à des règles qu'il ne peut savoir, n'étant écrites ni publiées en sa langue, et desquelles par nécessité il lui faille acheter l'interprétation et l'usage ? (...) et selon une opinion monstrueuse, de mettre en trafique [commerce] la raison même, et donner aux lois cours de marchandise. Je sais bon gré à la fortune, de quoi, comme disent nos historiens, ce fut un gentilhomme Gascon et de mon pays, qui le premier s'opposa à Charlemagne, nous voulant donner les lois Latines et Impériales. Qu'est-il plus farouche que de voir une nation, où par légitime coutume la charge de juger se vende, et les jugements soient payés à purs deniers comptants, et où légitimement la justice soit refusée à qui n'a de quoi la payer, et aie cette marchandise si grand crédit, qu'il se fasse en une police un quatrième état, de gens maniant les procès, pour le joindre aux trois anciens, de l'Eglise, de la Noblesse et du Peuple : lequel état, ayant la charge des lois et souveraine autorité des biens et des vies, face un corps à part de celui de la noblesse » (I, 23, p. 117-118).

Cette violente charge de Montaigne contre le fonctionnement ordinaire de la justice de son temps permet de bien mesurer l'enjeu : s'il s'agit d'exercer le jugement contre de la puissance redoutable des us et coutumes, il faut commencer par le faire à l'encontre de ses formes instituées les plus communément reçues et pratiquées. La difficulté est loin d'être secondaire et ne se réduit pas à cette seule critique de la justice établie ; elle engage un effort continu pour résister, par « l'essai » du jugement, aux opinions du jugement commun. C'est ce que souligne un passage de portée plus générale dans le chapitre *Des boiteux* : « C'est chose difficile de résoudre son jugement contre les opinions communes. La première persuasion, prise du sujet même, saisit les simples ; de là elle s'épand aux habiles, sous l'autorité du nombre et ancienneté des témoignages. Pour moi, de ce que je n'en croirais pas un, je n'en croirais pas cent uns. Et ne juge pas les opinions par les ans. » (III, 11, p. 1028)

Un autre passage, dans le chapitre *Des coutumes anciennes*, indique expressément l'articulation que Montaigne établit entre l'énumération inlassable de la variété des lois et le nécessaire exercice du jugement : « Je veux ici entasser aucunes [quelques] façons anciennes que j'ai en mémoire, les uns de mêmes les nôtres, les autres différentes, afin qu'ayant en l'imagination cette continuelle variation des choses humaines, nous en ayons le jugement plus éclairci et plus ferme. » (I, 49, p. 297). Mais la leçon est moins simple, et surtout plus équivoque qu'il n'y paraît à la lecture de ce seul passage. Le spectacle de l'extrême diversité des lois et coutumes produit un double constat entre lequel oscillent constamment toutes les analyses des *Essais* sur cette question : il faut bien chercher un point fixe pour se guider ou s'orienter sur cette « mère flottante » des opinions et ce sera, on l'a vu, le principe d'une soumission aux lois établies ; mais ce n'est évidemment pas ce principe par défaut qui permet d'éclaircir et d'affermir l'exercice du jugement, puisqu'il ne fait qu'en reconduire les formes les plus contingentes et les plus arbitraires.

La question cruciale est donc de savoir discerner, dans nos jugements ordinaires, ce qui relève d'une opinion simplement accoutumée dont nous reconduisons l'effet d'autorité communément reçu, et ce qui nous revient en propre du fait de l'exercice de ce que Montaigne nomme une « interne juridiction » (III, 8, p. 930). La difficulté d'un tel discernement est clairement identifiée dans le chapitre *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* : « Si, comme nous, qui nous étudions, avons appris de faire, chacun qui oit [entend] une juste sentence regardait incontinent par où elle lui appartient en son propre, chacun trouverait que cette-ci n'est pas tant un bon mot, qu'un bon coup de fouet à la bêtise ordinaire de son jugement. » (I, 23, p. 115).

Un passage du chapitre *De l'expérience* revient plus longuement sur la fragilité de notre propre jugement : « Qui se souvient de s'être tant et tant de fois mécompté de son propre jugement, est-il pas sot de n'y entrer pour jamais en défiance ? Quand je me trouve convaincu par la raison d'autrui d'une

opinion fausse, je n'apprend pas tant ce qu'il m'a dit de nouveau et cette ignorance particulière (ce serait peu d'acquêt), comme en général j'apprends ma débilité et la trahison de mon entendement ; d'où je tire la réformation de toute la masse (...) . Mais la question est bien de savoir comment effectuer cette « réformation » — que Montaigne démarque expressément de la « Réforme » religieuse à laquelle il ne cesse de s'opposer dans les *Essais*.

2) la règle de plomb

Le dérèglement du jugement est analysé sous un angle un peu différent dans un passage significatif de l'*Apologie de Raimond Sebond* : « Ce ne sont pas seulement les fièvres, les breuvages et les grands accidents qui renversent notre jugement : les moindres choses du monde le tournevirent [bouleversent] ... et par conséquent, à peine se peut-il rencontrer une seule heure en la vie où notre jugement se trouve en sa due assiette, notre corps étant sujet à tant de continuelles mutations, et étoffé de tant de cordes. » (II, 12, p. 564-565). Dans les analyses récurrentes à ce sujet, la référence à un contexte judiciaire vient très souvent sous la plume de Montaigne. C'est bien le cas dans la suite de ce passage : « En la chicane de nos palais ce mot est en usage, qui se dit des criminels qui rencontrent les juges en quelque bonne trempe douce et débonnaire *Gaudeat de Bona Fortuna*, qu'il jouisse de ce bon heur ; car il est certain que les jugements se rencontrent parfois plus tendus à la condamnation, plus épineux et âpres, tantôt plus faciles, aisés et enclins à l'excuse (...) Au demeurant, cette maladie ne se découvre pas si aisément, si elle n'est du tout extrême et irrémédiable, d'autant que la raison va toujours, et torte [tordue], et boiteuse, et déhanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité. Par ainsi il est malaisé de découvrir son mécompte et dérèglement. J'appelle toujours raison cette apparence de discours que chacun forge en soi : cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même sujet, c'est un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures ; il ne reste que

la suffisance de le savoir contourner. » (II, 12, p. 564-565).

L'image retenue par Montaigne pour souligner cette malléabilité de la raison « ployable et accommodable à tous biais » est assez frappante : un « instrument de plomb et de cire ». On ne peut mieux souligner non seulement sa claudication et ses approximations ordinaires (longuement analysées, comme on l'a vu, dans le chapitre *Des boiteux*), mais aussi et surtout son caractère instrumental qui permet tous les manipulations, tous les accommodements, tous les arrangements. Il est alors d'autant plus significatif que cette image soit, directement ou indirectement, empruntée à Aristote²³ ; c'est en effet dans un passage du livre V de *l'Éthique à Nicomaque* que celui-ci évoque la « règle de plomb » utilisée par les architectes de Lesbos afin de pouvoir dresser un mur droit, malgré les accidents ou aspérités rencontrées. aristotélicienne dans les Essais.

Dans l'analyse d'Aristote, la métaphore intervient pour éclairer l'articulation du respect de la justice légale avec le souci de l'équité, autrement dit pour rendre compte d'une juste application des lois dès lors qu'elles ont toujours à faire à la plus grande variété des actions humaines et qu'elles ne peuvent, par définition, intégrer cette variété dans leur énoncé général. La réappropriation métaphorique d'un instrument réel permet à Aristote de condenser de manière saisissante la difficulté même de la justice dans son exercice le plus ordinaire : comment ajuster aussi précisément que possible la nécessaire généralité d'une loi à une situation singulière dont les aspérités ne peuvent s'y ramener et s'y plier aisément ?

La métaphore de la « règle de plomb » permet de faire entendre ce qui lie la forme de la légalité à l'exercice de l'équité : « Voilà pourquoi l'équitable est meilleur qu'une certaine forme de juste : il n'est pas meilleur que le juste absolu, mais que celui qui est fautif par son caractère absolu. Telle est la nature de l'équitable qui est un correctif de la loi, là

²³ Sur ce point précis, il faut corriger une remarque liminaire de François Rigolot qui, dans un article par ailleurs très intéressant, soutient qu'on ne trouve aucune trace de cette métaphore aristotélicienne dans les *Essais* : « Nicomaque et la règle de plomb : fictions légitimes et illégitimes de la justice montaignienne », B.S.A.M., janvier-juin 2001 (n° entièrement consacré à la question de la justice).

où la loi est défectueuse à cause de son caractère général. Tout ne peut être réglé par la loi (...) L'indétermination de l'objet entraîne l'indétermination de la loi, comme la règle de plomb de l'architecture de Lesbos : en effet, la règle s'adapte, sans rester rigide, à la forme de la pierre »²⁴.

La coexistence, dans cet outil, des qualités apparemment exclusives de « droiture » et de « souplesse », apparaît à Aristote comme une manière éclairante de faire saisir le mélange nécessaire à l'exercice de la justice la plus ordinaire, intégrant le souci d'une juste évaluation du rapport entre généralité de la loi et singularité du « cas » à juger. Au regard de cette argumentation serrée, Montaigne ne retient à l'inverse qu'une image dépréciative qui en inverse entièrement la valeur, puisque la reprise de cette métaphore instrumentale de la « règle de plomb » ne fait que confirmer, à ses yeux, l'inconsistance de la raison humaine, sa versatilité et sa duplicité structurelle. La raison n'est alors qu'un « instrument ployable et accommodable à tous sens », comme le redira Pascal pour en tirer, on l'a vu, des conséquences plus radicales encore concernant l'injustice irrémédiable et pourtant nécessaire d'une justice purement humaine.

Cette analyse dépréciative est reprise quelques pages plus loin, Montaigne mobilisant alors dans le même sens une autre métaphore définissant la raison comme « un pot à deux anses, qu'on peut saisir à gauche et à droite » (II, 12, p. 581). Là encore, l'image est reprise à une longue tradition que Montaigne connaît bien : c'est ainsi en effet qu'un sophiste comme Protagoras définit la raison comme affrontement d'arguments de valeur comparable. La provenance sophistique de cette conception est rappelée par Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, non pas pour la disqualifier mais, à l'inverse, pour l'intégrer pleinement dans l'argumentaire sceptique constamment attentif à faire valoir des arguments contraires qui viennent se contrebalancer .

Cette conception de la raison « ployable et accommodable à tous biais » renvoie fréquemment, dans les *Essais*, à un

²⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre V, 1137b (Presses-Pocket).

contexte judiciaire : celui du procès dans lequel les raisons contraires essayent de se faire valoir avec une force égale, ou plus exactement de l'emporter sur les raisons adverses. C'est bien ce que confirme le passage qui suit immédiatement l'évocation de la raison comme « instrument de plomb et de cire » : « Quelque bon dessein qu'ait un juge, s'il ne s'écoute de près, à quoi peu de gens s'amuse, l'inclination à l'amitié, à la parenté, à la beauté et à la vengeance, et non pas seulement choses si pesantes, mais cet instinct fortuit qui nous fait favoriser une chose plus qu'une autre, et qui nous donne, sans le congé de la raison, le choix en deux pareils sujets, ou quelque ombrage de pareille vanité, peuvent insinuer insensiblement en son jugement la recommandation ou défaveur d'une cause et donner pente à la balance. Moi qui m'épie de plus près, qui ai les yeux incessamment tendus sur moi, comme celui qui n'a pas fort à faire ailleurs (...), à peine oserai-je dire la vanité et la faiblesse que je trouve chez moi » (II, 12, p. 565).

Ce passage rassemble un certain nombre de motifs qui permettent de saisir l'articulation de la critique du jugement judiciaire et le nécessaire « déchiffrement de soi » qui est proprement ce que Montaigne nomme « l'essai » du jugement. Ce qui frappe peut-être le plus ici, ce n'est tant pas la thématique récurrente de la malléabilité de la raison et de l'errance du jugement au gré des circonstances et des humeurs ; c'est que cette malléabilité et cette errance s'enracinent dans la nécessité même d'avoir à prononcer continuellement des « arrêts », exactement comme il est requis dans l'exercice ordinaire de la justice qui sert ici de fil rouge. Celui-ci n'apparaît donc pas comme un simple exemple plus familier que d'autres à Montaigne, mais comme le révélateur d'une situation générale dont il donne en quelque sorte la clé : si notre raison est ployable à tous sens et si notre jugement dépend du moment et des circonstances, c'est bien que nous sommes toujours pris dans ce que révèle, par amplification, le dispositif institutionnel de la justice : il faut plaider le pour et le contre, il faut peser les arguments et les raisons, et cette pesée, qui est le mode même de nos pensées ordinaires, soutient le

cours de nos vies, de nos décisions et de nos actions ; car il faut souvent trancher, sans avoir pour autant le siège du jugement fermement établi.

C'est peut-être là que réside le motif le plus insistant du pyrrhonisme de Montaigne : non pas dans le constat immémorial de la diversité des coutumes et des lois, et donc d'une justice humaine arbitraire et contingente, mais bien dans la forme même de la pensée comme « pesée », dont il faut dans le même temps constater la présomption et la déficience ordinaires. C'est ce que Montaigne nomme « l'imbécillité » de l'esprit humain, c'est à dire sa faiblesse de constitution, déjà plusieurs fois évoquée dans la première partie de cette étude à propos de la « forme » même de la justice. Mais on ne peut cependant s'en tenir à ce tableau purement négatif : si la justice instituée est mise en accusation dans les Essais, ce n'est pas simplement au nom de ses défauts et de ses travers les plus criants, auxquels il serait toujours possible de remédier partiellement — sans pour autant prétendre y substituer une justice humaine parfaitement « réglée ». Ce qui est en question, c'est la forme même de la pensée et de l'action humaine ramenée à l'exercice continu du jugement, et donc la prégnance inévitable d'un mode de pensée dont il est quasiment impossible de se défaire car il renvoie aussi à une structure d'interprétation du monde.

C'est très certainement ce qu'un lecteur comme Nietzsche a perçu dans les Essais, jusqu'à éprouver à leur lecture une forme de plaisir intellectuel sans égal : c'est qu'il y entendait quelque chose comme une préoccupation commune, la tentative de se défaire d'un tel mode de pensée — quoique lui-même procède, pour ce faire, tout autrement que Montaigne²⁵. L'un des enjeux majeurs des Essais peut se formuler ainsi : comment exercer son jugement sans le ramener à une forme exclusivement juridique qui n'a de cesse de prononcer des « arrêts » en croyant saisir la « vérité » d'une situation ? C'est ce que Montaigne, sans l'avoir prémédité, découvre comme le

²⁵ Sur Nietzsche et le droit, cf. P. Valadier, *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit* (Michalon, coll. « Le bien commun »).

sens même du verbe « s'essayer », plus encore que du substantif « essai », déjà trop arrêté et que seul le pluriel, « essais », dans l'annonce d'un déploiement toujours recommencé, peut véritablement mettre en mouvement.

3) L'interne juridiction

Les nombreuses notations éparses dans les *Essais* dressent ainsi un étrange tableau : d'un côté, les notions les plus constitutives de la justice y sont mobilisées métaphoriquement pour décrire la nécessité et la consistance d'un « for intérieur » ; de l'autre, ces traits métaphoriques deviennent l'indication d'un exercice du jugement qui cherche constamment à s'émanciper de sa forme proprement juridique, afin de trouver un régime de discours que Montaigne nomme précisément « l'essai » de soi. Un passage du chapitre *Du repentir* en donne une assez bonne formulation : « Nous autres principalement, qui vivons une vie privée qui n'est en montre qu'à nous, devons avoir établi un patron au dedans, auquel toucher nos actions ; et selon icelui [celui-ci], tantôt nous caresser, tantôt nous châtier. J'ai mes lois et ma cour pour juger de moi, et m'y adresse plus qu'ailleurs. Je restreins bien mes actions selon autrui, mais je ne les entends que selon moi. » (III, 2, p. 807).

La tâche est à la hauteur de la difficulté : où trouver les ressources d'un jugement sans « juridiction » extérieure, c'est-à-dire sans règles et sans délimitations préétablies, si toutes les issues ordinaires semblent barrées ? Là encore, il ne faut pas se lasser de lire et relire attentivement certaines des pages les plus connues et les plus commentées des *Essais*, notamment celles de l'*Apologie de Raymond Sebond*. On y entend plusieurs régimes d'analyse, et une perplexité véritablement inquiète, « inquisitrice », non pas évidemment au sens de l'Inquisition comme tribunal qui veut saisir et forcer les hommes au plus vif de leur conscience et de leurs croyances, mais au sens de « l'enquête » qui caractérise l'orientation pyrrhonienne dans laquelle Montaigne se reconnaît.

C'est peut-être dans le chapitre *De l'art de conférer* que cette dimension « inquisitrice » se trouve le plus sobrement

énoncée : « L'agitation et la chasse est proprement de notre gibier ; nous ne sommes pas excusables de la conduire mal et impertinemment. De faillir à la prise, c'est autre chose. Car nous sommes nés à quêter la vérité ; il appartient de la posséder à une plus grande puissance. Elle n'est pas, comme disait Démocrite, cachée dans les fonds des abîmes, mais plutôt élevée en hauteur infinie en la connaissance divine. Le monde n'est qu'une école d'inquisition. Ce n'est pas à qui mettra dedans, mais à qui fera les plus belles courses. » (III, 8, p. 928). Et c'est très certainement ce chapitre qui offre l'examen le plus aigu et le plus articulé de ce que Montaigne nomme l'exercice d'une « interne juridiction » (III, 8, p. 930).

De fait, ce chapitre peut être lu de plusieurs manières : à première vue, il semble pour l'essentiel offrir un exposé des vertus intellectuelles et sociales de la discussion amicale entre égaux, selon un développement inspiré par les nombreux traités italiens qui détaillent les règles de la « conversation civile ». Mais ce qui semble avoir retenu l'attention et suscité l'admiration de Pascal lorsqu'il évoque Montaigne comme « l'incomparable auteur de *L'art de conférer* », ne peut se ramener à cet éloge de la conversation selon les règles d'une « civilité » de bonne compagnie. Ce que Pascal entend très judicieusement dans cet essai — et qui justifie le jugement exceptionnellement laudatif qu'il fait de Montaigne en cette occasion, c'est d'abord et pour l'essentiel une réflexion très aiguë sur les divers degrés par lesquels chacun se rapporte aux opinions, idées et croyances qu'il soutient dans un discours : « La plupart des hommes sont riches d'une suffisance étrangère. Il peut advenir à tel de dire un beau trait, une bonne réponse et sentence, et la mettre en avant sans en connaître la force. ». (III, 8, p. 936)

L'originalité de Montaigne tient au mouvement même de sa pensée dans ce chapitre : si « l'art de conférer » a bien à voir avec la pratique de la conversation ordinaire, c'est moins pour célébrer le plaisir et la vertu des échanges de parole qui échauffent davantage que la lecture, que pour évaluer et comparer la manière dont chacun s'y rapporte à son propre discours, avec plus ou moins « d'opiniâtreté », de « suffisance »

ou de discernement. « Conférer », dans la langue du XVI^{ème} siècle, ne veut pas seulement dire converser, dialoguer, discuter, mais aussi comparer, mettre en regard ; et c'est plutôt ce deuxième sens que Montaigne mobilise implicitement dans cette réflexion qui porte bien, comme il le souligne, sur la « manière » et non sur la « matière » du dire (III, 8, p. 928). C'est pourquoi il revient à plusieurs reprises sur l'écart entre la justesse d'un propos selon son contenu, et la « sottise », « bêtise » ou « suffisance » de celui qui le tient : « J'ois [entends] journellement dire à des sots des mots non sots. Ils disent une bonne chose ; sachons jusques où ils la connaissent, voyons par où ils la tiennent. Nous les aidons à employer ce beau mot et cette belle raison qu'ils ne possèdent pas ; ils ne l'ont qu'en garde ; ils l'auront produite à l'aventure [hasard] et à tâtons ; nous la leur mettons en crédit et en pris. » (III, 8, p. 937). C'est pourquoi Montaigne dit encore que les sages ont plus à apprendre des fous que les fous des sages.

Cette confrontation avec les discordances du discours d'autrui n'est pourtant que l'occasion d'un exercice plus décisif qui est le véritable propos de ce chapitre, sa pointe la plus aiguisée. Car aux yeux de Montaigne, la réflexion sur les formes réglées et dérégées de la conversation emporte avec elle une évaluation de soi-même et de son propre discours : « Je n'entends pas que nul n'accuse qui ne soit net, car nul n'accuserait ; voire ni net en même sorte de coulpe [faute]. Mais j'entends que notre jugement, chargeant sur un autre duquel pour lors il est question, ne nous épargne pas d'une interne juridiction. » (III, 8, p. 930). L'art de « conférer » fait alors saisir la nécessité de se mettre à distance de soi-même et de ses opinions les plus enracinées, non pour les renverser mais pour les mettre à l'essai, autrement dit à l'épreuve du jugement. D'où cette critique insistante de la « présomption » et de « l'opiniâtreté » résumée dans la figure de l'âne : « L'obstination et ardeur d'opinion est la plus sûre preuve de bêtise. Est-il rien certain, résolu, dédaigneux, contemplatif, grave, sérieux, comme l'âne ? » (III, 8, p. 938).

Il n'est pas surprenant de constater que c'est le même âne (ou son frère) qu'on voit surgir à la fin du chapitre *De l'institution*

des enfants, lorsqu'il s'agit de réaffirmer, selon la célèbre formule, la valeur des « têtes bien faites » contre celle des « têtes bien pleines » : « Pour revenir à mon propos, il n'y a tel que d'allécher l'appétit et l'affection, autrement on ne fait que des ânes chargés de livres. On leur donne à coups de fouet en garde leur pochette pleine de science, laquelle, pour bien faire, il ne faut pas seulement loger chez soi, il la faut épouser. » (I, 26, p. 177). Toutes les thèses pédagogiques bien connues de Montaigne, concentrées dans ce chapitre et dans le précédent, *Du pédantisme*, sont de fait à comprendre dans l'éclairage donné par *De l'art de conférer* : dès lors qu'il s'agit de l'essentiel, autrement dit d'apprendre à exercer son jugement, il faut renverser tous les discours qui parlent selon une autorité « empruntée » ou d'une « suffisance étrangère ».

C'est la définition même de l'essai comme apprentissage et mise à l'épreuve continuelle de soi. Ce registre d'un discours dénué de toute autorité extérieure est formulé à diverses occasions : « C'est par manière de devis que je parle de tout, et de rien par manière d'avis. *Nec me pudet, ut istos, fateri nescire quod nesciam*²⁶. Je ne serais pas si hardi à parler s'il m'appartenait d'en être cru ; et fut ce que je répondis à un grand, qui se plaignait de l'âpreté et contention de mes enhortemens [exhortations]. Vous sentant bandé et préparé d'une part, je vous propose l'autre de tout le soin que je puis, pour éclaircir votre jugement, non pour l'obliger » (III, 11, p. 1033). De manière convergente, Montaigne a inséré un ajout significatif au chapitre *Des prières* : « Je propose les fantaisies humaines et miennes, simplement comme humaines fantaisies, et séparément considérées, non comme arrêtées et réglées par l'ordonnance céleste, incapable de doute et d'altercation ; matière d'opinion, non matière de foi ; ce que je discours [conçois] selon moi, non ce que je crois selon Dieu, comme les enfants proposent leurs essais : instruisables, non instruisants ; d'une manière laïque, non cléricale, mais très religieuse toujours. » (I, 56, p. 323).

²⁶ Citation tirée de Cicéron, *Tusculanes*, I, XXV : « Je n'ai pas honte comme ces gens-là d'avouer que j'ignore ce que j'ignore. ».

Tel est bien le registre de « l'essai » selon Montaigne : mettre le discours, quel qu'il soit, à l'épreuve d'un examen de ce qui le tient et de la manière dont s'y tient celui qui l'énonce et en assume l'autorité, en discernant ce que cette autorité peut avoir d'usurpé — quoique ses effets soient souvent très réels. C'est en ce sens que « l'art de conférer », tel que le conçoit Montaigne, rejoint l'orientation socratique d'une pensée dialogique, en dialogue avec autrui et avec soi-même : « Il m'est avis qu'en Platon et en Xénophon, Socrate dispute plus en faveur des disputants qu'en faveur de la dispute ; et, pour instruire Euthydème et Protagoras de la connaissance de leur impertinence plus que de l'impertinence de leur art. Il empoigne la première matière comme celui qui a une fin plus utile que de l'éclaircir, à savoir éclaircir les esprits qu'il prend à manier et exercer. » (III, 8, p. 927). Considéré dans cette perspective, *De l'art de conférer* déploie une sorte de socratisme latéral, une façon oblique de mettre en œuvre le « connais-toi toi même » que Montaigne nomme judicieusement, à la fin du chapitre *De la vanité*, un « commandement paradoxal » (III, 9, p. 1001), et qu'il évoque plus longuement dans *De l'expérience*, (III, 13, p. 1074-1075), en rapport explicite avec l'exercice du jugement.

En ce sens, « l'interne juridiction » n'est pas un tribunal intérieur qui viendrait rendre ses « arrêts » en évaluant les mérites et les torts, ou en mesurant les discours à l'aune d'une raison dont la forme serait par nature juridique, comme c'est le cas dans la conception kantienne de la « critique » qui ramène toujours l'exercice de la raison à la question : « de quel droit »²⁷. Ce que Montaigne nomme « l'interne juridiction », ce n'est évidemment pas ce tribunal de la raison mais bien plutôt l'effort incessant d'une évaluation de son propre discours intérieur et extérieur, selon une forme de « jugement » qui incite à un dédoublement continu des énoncés proférés et surtout écrits. Telle est la marque singulière de la « manière » de Montaigne, sa frappe d'écriture et son « langage coupé » que des lecteurs aussi décisifs qu'André Tournon et Jean-Yves

²⁷ Sur cet écart majeur au regard d'un modèle juridique de la raison, cf. l'article incisif de Jocelyn Benoist : « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendantale », dans le recueil collectif *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie* (Vrin).

Pouilloux ont très attentivement et très judicieusement analysés²⁸.

4) Suspendre l'arrêt

Cette compréhension de l'essai comme exercice «inquisitoire», non résolutif, rejaillit directement sur la compréhension de la logique juridique et judiciaire dont il apparaît alors plus nettement comme le négatif. On a déjà cité la remarque ironique du chapitre *Des boiteux* où, à l'occasion de l'évocation du procès « Martin Guerre », Montaigne suggère la possibilité pour la justice de reconnaître son ignorance et d'assumer, dans certains cas, son impuissance à statuer : « Recevons quelque forme d'arrêt qui dise : la cour n'y entend rien, plus librement et ingénument que ne firent les Aréopagites, lesquels, se trouvant pressés d'une cause qu'ils ne pouvaient développer, ordonnèrent que les parties en viendraient à cent ans. » (III, 11, p. 1030). Montaigne imagine la formule, évidemment contradictoire dans les formes du langage ordinaire, d'un « arrêt » de jugement qui suspendrait tout arrêt. Il ne faut cependant pas voir là une simple provocation verbale sans conséquence, ni même une forme logique paradoxale dérivée du paradoxe du menteur, c'est à dire incluant le contenu de l'énoncé dans l'assertion qui l'énonce.

On comprend bien ce qu'une telle suggestion a d'incongru, sinon de puéril. Comment suspendre ce qui est la justification même de l'institution judiciaire ? Comment imaginer de différer indéfiniment la demande à laquelle correspond cette institution : rendre la justice, c'est-à-dire prononcer des arrêts de jugement ? Ce que Montaigne veut indiquer par là, c'est la fermeture inévitable d'une pensée structurée de bout en bout par une forme exclusivement juridique, voire judiciaire : celle-ci ne peut, de fait, suspendre ses arrêts et refuser de rendre justice. Telle est sa redoutable contrainte, qui en est aussi le rouet : elle doit, pour jouer pleinement son rôle social de garant d'un certain ordre, arrêter « l'inquisition » et se résoudre à

²⁸ C. les références bibliographiques en fin de volume.

trancher, quelle que soit la perplexité qui devrait être le dernier mot de la justice et de ceux qui en ont la charge.

Un passage de l'*Apologie de Raimond Sebond* s'attarde plus longuement sur cette hypothèse qui ne peut se réduire à l'énoncé d'une proposition impossible ; l'argumentation de Montaigne doit y être saisie au delà de sa provocation ironique. C'est un passage où il revient sur le conflit des commentaires, interprétations et « gloses » juridiques, conflit qui entraîne inévitablement un surcroît de difficultés dès lors qu'il s'agit de prononcer un jugement effectif : « J'ai ouïe parler d'un juge, lequel, où il rencontrait un âpre conflit entre Bartolus et Baldus, et quelque matière agitée de plusieurs contrariétés, mettait au marge de son livre : Question pour l'ami ; c'est à dire que la vérité étoit si embrouillée et débattue qu'en pareille cause il pourrait favoriser celle des parties que bon lui semblerait. Il ne tenait qu'à faute d'esprit et de suffisance qu'il ne peut mettre par tout : Question pour l'ami. » (II, 12, p. 582). Cette dernière formule marque un passage à la limite qui vient renforcer le pyrrhonisme général de l'argumentation des *Essais* : le scrupule de la pensée, son geste de « pesée », devrait constamment amener à suspendre le jugement, du moins sous la forme du jugement judiciaire qui doit se résoudre à « arrêter » une décision de justice appuyée sur une « vérité » déduite qui mélange vraisemblance factuelle et évaluation morale, ce dont il n'est le moins du monde assuré.

Mais loin de se contenter de ce rappel et d'en rester à la critique de l'injustice ou inanité ordinaire de la « vérité » judiciaire, Montaigne relance la réflexion en notant aussitôt après que cette incertitude est précisément la forme même de la raison dans son usage juridique, ce qui entraîne finalement à un incessant balancement, une oscillation perpétuelle qui ne peut même se satisfaire de « l'arrêt » rendu : « Les avocats et les juges de notre temps trouvent à toutes causes assez de biais pour les accommoder où bon leur semble. A une science si infinie, dépendant de l'autorité de tant d'opinions et d'un sujet si arbitraire, il ne peut être qu'il n'en naisse une confusion extrême de jugements. Aussi n'est-il guère si clair procès auquel les avis ne se trouvent divers. Ce qu'une compagnie a

jugé, l'autre le juge au contraire, et elle même au contraire une autre fois. De quoi nous voyons des exemples ordinaires par cette licence, qui tache merveilleusement la cérémonieuse autorité et lustre de notre justice, de ne s'arrêter aux arrêts, et courir des uns aux autres juges pour décider d'une même cause. » (II, 12, p. 582).

Un tel passage va au delà des critiques ordinaires concernant l'arbitraire du jugement judiciaire ; il souligne que ce sont les contradictions mêmes des diverses juridictions qui viennent défaire la « cérémonieuse autorité » de la justice, c'est à dire son dispositif, son rituel et son décorum, plus sûrement encore que la contestation venue de l'une ou l'autre des parties en procès, ou que l'invocation d'un principe universel de justice transcendant sa réalité institutionnelle contingente. Mais il faut bien entendre cette remarque : ce que Montaigne souligne ici, ce n'est pas le mouvement incessant d'un jugement qui perçoit ses faiblesses et ses approximations et cherche à y remédier ; à ce compte, la justice instituée serait au contraire un modèle de l'exercice du jugement tel qu'il s'efforce de le pratiquer dans son écriture par dédoublement. Si le jugement judiciaire est incapable « de s'arrêter aux arrêts » et semble s'engager dans un mouvement de balancier ou d'oscillation sans fin entre des avis contradictoires, c'est qu'il est justement incapable de se défaire de la forme même de l'arrêt par quoi il croit devoir établir le poids de son autorité. Il faut donc distinguer ce mouvement de fuite perpétuelle d'arrêt en arrêt, exigeant une vérité ultime qui seule ferait autorité, et le mouvement de l'essai comme exercice continu du jugement qui refuse la forme d'une telle autorité.

5) Poursuivre l'enquête

La compréhension du geste de l'essai comme exercice continu du jugement doit cependant éviter l'écueil d'un effet de surinterprétation qui, à défaut d'être probant, pourrait sembler attractif. Si le terme de « jugement » est l'un des plus insistants dans les *Essais*, ce n'est pas comme un effet de langage révélant à son corps ou à son esprit défendant l'imprégnation d'un modèle judiciaire dont Montaigne n'aurait

jamais pu ou jamais su se départir, en dépit de l'abandon précoce de sa carrière de magistrat et malgré les vives attaques répertoriées dans les *Essais* à l'encontre d'une institution dont les « arrêts » saisissent les hommes au vif de leur vie.

C'est bien cette forme « arrêtée », au double sens du terme, que Montaigne cherche à défaire dans le mouvement de ce qu'il nomme « s'essayer » : « si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'essaierais pas, je me résoudrais. Elle est toujours en apprentissage et en épreuve » (III, 2, p. 805). Contre la réduction de l'exercice du jugement à la forme de l'arrêt judiciaire — réduction toujours à l'œuvre et toujours menaçante, il s'agit d'inventer un autre régime de « discours », mot ordinaire que Montaigne emploie volontiers mais qui désigne plus singulièrement ici une parole pensée dans une écriture redoublant la vie et redoublée par elle. Et c'est aussi ce qui peut s'entendre, pour peu qu'on y prête une oreille attentive, dans l'assimilation de l'homme à ce « magistrat sans juridiction ».

Au premier abord, cette formule apparaît purement dépréciative puisqu'elle s'inscrit dans la série privative sur quoi se termine abruptement l'essai *De la vanité* : « Sauf toi, ô homme, disait ce Dieu, chaque chose s'étudie la première et a, selon son besoin, des limites à ses travaux et désirs. Il n'en est une seule si vide et nécessiteuse que toi, qui embrasse l'univers : tu es le scrutateur sans connaissance, le magistrat sans juridiction et après tout le badin de la farce. » (III, 9, p. 1001). Cette chute apparemment sans appel conclut l'analyse de l'irréparable vanité et vacuité humaine ; l'homme s'y voit impitoyablement retirer toute certitude concernant la connaissance, l'orientation morale de son existence et la solidité du monde ramené à une « farce », selon cette assimilation ancienne de la vie humaine à une comédie que Montaigne reprend volontiers à son compte : « La plupart de nos vacations sont farcesques. » *Mundus universus exercet histrioniam*²⁹. » (III, 10, p. 1011).

²⁹ Citation de Pétrone : « Le monde entier joue la comédie ».

Il faut cependant aller au delà de la logique qui enchaîne cette série réglée où l'homme n'apparaît que dans ce qui lui est retiré ou ce dont il est irrémédiablement privé. A la lumière des analyses précédentes, on peut comprendre autrement cette figure singulière et saisissante du « magistrat sans juridiction » : aucune institution humaine ne garantit une délimitation de territoire tracée avec assurance, pas plus qu'elle ne donne règles certaines pour guider le jugement dans les méandres innombrables et les accidents d'une vie humaine, tels qu'ils sont rappelés et longuement décrits dans le chapitre *De la vanité*. Il s'agit bien de prendre acte d'une errance structurelle, y compris dans la vaine prétention des termes juridiques qui viennent ici se défaire eux-mêmes.

Mais cette « leçon » négative comporte un envers qui est précisément le mouvement même de ce que Montaigne nomme « l'essai » : c'est l'exercice du jugement qui constitue la seule juridiction recevable. Mais, à l'inverse des institutions de justice, il n'y a pas de « jurisprudence » à en escompter. La « prudence » — terme que Montaigne emploie, comme c'est l'usage, au sens de sagesse pratique, de sagacité, de clairvoyance — n'est pas une qualité séparable de son usage et donnée comme une disposition qui se fortifierait sans cesse ; elle est constamment menacée par sa propre faiblesse interne. C'est en ce sens que la métaphore du « magistrat sans juridiction » ne se limite pas à un registre purement dépréciatif : elle joue aussi dans le sens indicatif d'une tâche, d'un « office » pour lequel nulle règle sûre, nulle délimitation de territoire n'est préalablement fixée.

L'éclairage ainsi projeté sur « l'humaine condition » ne se réduit donc pas à un constat purement négatif débouchant sur une dérision sans recours, celle par laquelle l'homme se verrait finalement reconnu comme « le badin de la farce », sur le mode d'une sagesse résignée devant le désolant mais immémorial « théâtre du monde ». Comme on vient de le rappeler, Montaigne recourt volontiers à cette image passée en lieu commun dès l'antiquité. Mais comme on le sait aussi — et la lecture des *Essais* ne le dément pas, cette très ancienne métaphore ne se réduit pas à une pure et simple dénonciation

de la « comédie humaine » : elle engage une idée du « rôle » à jouer ou à tenir sur la grande scène du monde, même si certains, à l'instar de Descartes, diront qu'ils préfèrent y être « spectateurs plutôt qu'acteurs »³⁰.

La compréhension que Montaigne donne de cette métaphore est plus directement politique, plus engagée, même s'il s'agit pour lui de déterminer précisément jusqu'où il faut « s'engager » soi-même ou, comme il dit encore, « se prêter à autrui » : « Du masque et de l'apparence, il n'en faut pas faire une essence, ni de l'étranger le propre. Nous ne savons pas distinguer la peau de la chemise. C'est assez de s'enfariner le visage, ans s'enfariner la poitrine. J'en vois qui se transforment et se transsubstantient en autant de figures nouvelles et de nouveaux êtres qu'ils entreprennent de charge, et qui se prélatent [font les prélats] jusqu'au foie et aux intestins, et entraînent leur office jusqu'en leur garde-robe [lieu d'aisance]. » (III, 10, p. 1011-1012). Ces propos abrupts et assez crûs permettent de prendre toute la mesure de la formule souvent citée qui vient conclure cette analyse : « Le Maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire. » (III, 10, p. 1012).

Le parcours des *Essais* ne prend sens que dans ce mouvement perpétuel qui fait de la vanité humaine un point d'appui, bien plus qu'un point d'aboutissement justifiant une attitude de retrait et dérision : « Qui ne voit que j'ai pris une route ou, sans cesse et sans travail, j'irai autant qu'il y aura d'encre et de papier au monde ? » (III, 9, p. 945). En écho à son esprit « métis », le cul entre deux chaises, Montaigne ajoute quelques lignes plus loin une pointe d'auto-dérision caractéristique de sa manière, faisant revenir en mode mineur l'ombre menaçante de la justice ordinaire : « Mais il devrait y avoir quelque coercition des lois contre les écrivains ineptes et inutiles, comme il y en a contre les vagabonds et fainéants. On bannirait des mains de notre peuple et moi, et cent autres. » (III, 9, p. 946).

³⁰ *Discours de la méthode*, IIIème partie. Sur cette métaphore et ses prolongements cartésiens, cf. notamment les analyses incisives de Jean-Pierre Cavaillé, *La fable du monde* (Vrin)

Cette remarque n'est pas une simple pirouette, un tour d'esprit dans lequel on pourrait à nouveau traquer une certaine complaisance ou une réelle « mauvaise foi ». Elle vise à rappeler le divorce cruel entre cette continuelle scrutation de soi dont Montaigne fait profession expresse, et le souci d'un bien public détruit par les « troubles du temps », autrement dit les guerres de religion et l'interminable contestation de l'autorité politique auxquelles elles servent souvent de prétexte, inversant jusqu'à l'idée même de justice, comme le fait entendre ce passage du chapitre *De la physionomie* : « L'ambition, l'avarice, la cruauté n'ont pas assez de propres et naturelles impétuosité ; amorçons [enflammons] les et les attisons par le glorieux titre de justice et dévotion. Il ne se peut imaginer un pire visage des choses qu'où la méchanceté vient à être légitime et prendre, avec la congé [accord] du magistrat, le manteau de la vertu (...) L'extrême espèce d'injustice, selon Platon, c'est que ce qui est injuste soit tenu pour juste. » (III, 12, p. 1043).

Ce divorce irrémédiable entre « offices publics » et « office privé » renvoie à des pages bien connues et déjà citées des *Essais*, notamment dans les chapitres *De la solitude* ou *De ménager sa volonté*. Mais Montaigne est sur ce point parfaitement conscient de l'équivoque de la métaphore du « théâtre du monde » dont il n'a de cesse de solliciter les ressources, de même que celle de la vie humaine ramenée à un « songe » : « Ceux qui ont appariés notre vie à un songe, ont eu de la raison, à l'aventure plus qu'ils ne pensaient. » (II, 12, p. 596). C'est bien pourquoi, au rappel incessant de notre condition « farcesque », il ajoute aussitôt : « Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté » (III, 10, p. 1011). Il ne s'agit donc pas de suspendre le monde, de s'en retirer pour en contempler dérisoirement et mélancoliquement la vanité ; il s'agit bien davantage de s'y inscrire de manière oblique mais résolue, dans un mélange de soumission et de liberté.

Si les *Essais* peuvent ainsi être conçus comme une « critique du jugement », c'est alors en un sens très différent de celui de Kant : loin de confirmer la légitimité d'une forme

juridique qui serait la forme même de la raison capable d'enserrer la totalité du réel dans son principe général de validation, il s'agit à l'inverse d'en éprouver le cercle vicieux et de frayer un chemin alternatif : non pas l'assurance « théologico-métaphysique » d'une structure dont la juridicité est à la fois rassurante et menaçante, mais un exercice continuuel qui cherche, autant que faire se peut, à se défaire de toute magistrature ou « magistrale autorité ». Montaigne en avertissait d'emblée le lecteur, au seuil même du livre : lire les *Essais* est une expérience sans garantie préalable. A travers le prisme d'une critique de la « raison » judiciaire, la lecture proposée ici espère avoir montré, ou du moins fait entrevoir, que cette expérience n'est pas absolument sans profit.

Bibliographie

I Textes de Montaigne

- Les citations des *Essais* renvoient, par simple commodité, à l'édition PUF, collection « Quadrige », récemment rééditée en un seul volume rassemblant les trois livres (2004). Chaque citation est suivie de l'indication entre parenthèse du livre, du chapitre et de la pagination dans cette édition (par exemple : I, 23, p. 118). Le *Journal de voyage* est cité dans l'édition Folio-Gallimard. Les références éventuelles à d'autres textes de Montaigne renvoient à l'édition des *Œuvres complètes* (Gallimard, coll. « Pléiade »).
- L'édition de travail des *Essais*, sur laquelle chaque passage cité a été lu et vérifié, est celle qu'André Tournon a publiée en trois volumes — un pour chaque livre — aux éditions de l'Imprimerie nationale (1998). Cette édition porte notamment une attention scrupuleuse au système de ponctuation soigneusement indiqué par Montaigne dans son exemplaire imprimé des *Essais* (exemplaire constamment relu, retouché et augmenté de longs « allongails » manuscrits). Ce système de ponctuation, matérialisant ce que Montaigne nomme son « langage coupé » qui marque souvent, à l'intérieur d'une phrase, le décalage ou la relance d'une idée dans une direction imprévue, a été restitué autant que possible dans les citations.
- Il a semblé légitime de suivre le choix d'une orthographe modernisée et il a paru utile de préciser le sens de certains termes tombés en désuétude ou ayant d'autres résonances que celles de la langue du XVI^{ème} siècle, en indiquant immédiatement à leur suite, entre crochets, leur équivalent moderne. Par exemple : « meshui » [désormais] ou « imbécillité » [faiblesse].
- Les citations grecques, latines ou italiennes insérées par Montaigne dans la continuité de son écriture (sans précision quant à leur provenance) sont traduites en note, avec indication de leur source, selon les données fournies par les éditions usuelles des *Essais*.

II Lectures des Essais

- Yves Delègue, *Montaigne et la mauvaise foi* (Champion)
- Marie-Luce Demonet, *A plaisir - Sémiotique et scepticisme chez Montaigne* (Paradigme)
- Hugo Friedrich, *Montaigne* (Gallimard)

- Floyd Gray, *La balance de Montaigne. Exagium/essai* (Nizet)
- Fausta Garavini, *Monstres et chimères* (Champion)
- Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution* (Champion)
- Jean Lacouture, *Montaigne à cheval* (Seuil)
- Mary Mac Kinley, *Les terrains vagues des Essais* (Champion)
- Gisèle Matthieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge* (Droz)
- Maurice Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », dans *Signes* (Gallimard)
- Géralde Nakam *Montaigne et son temps* (rééd. Gallimard)
- Jean-Yves Pouilloux *L'éveil de la pensée* (Champion)
- David Quint *Montaigne and The Quality of Mercy* (Princeton University Press)
- François Rigolot, *Les métamorphoses de Montaigne* (P.U.F.)
- Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement* (Gallimard)
- A. Tournon *La glose et l'essai* (rééd. Champion)

Table des matières

Introduction

I Critique de la raison judiciaire

- 1) Le retrait d'un siège magistral
- 2) Une « vertu royale » dévoyée
- 3) La main gauche de la justice
- 4) La raison boiteuse
- 5) La cruauté instituée

II La justice manquante

- 1) Le fantôme d'une justice naturelle
- 2) L'empire de la coutume
- 3) Force et justice
- 4) « Montaigne a tort »
- 5) La cause de Dieu

III l'exercice du jugement

- 1) Le masque arraché
- 2) La règle de plomb
- 3) L'interne juridiction
- 4) Suspendre l'arrêt
- 5) Poursuivre l'enquête

Bibliographie