

## L'ÉGOÏSME VERTUEUX DE MONTAIGNE, OU LA FABRIQUE DE L'ESPRIT LIBERAL

**Thierry Gontier**

Université de Lyon 3, Jean Moulin  
Email: [thierry.gontier@univ-lyon3.fr](mailto:thierry.gontier@univ-lyon3.fr)

Voir en Montaigne un précurseur du mouvement d'esprit que nous qualifions aujourd'hui de « libéral », c'est sans doute assumer à la fois un anachronisme et une ambivalence. Au 16<sup>e</sup> siècle, le terme de « libéral » renvoie non à une doctrine, mais à une qualité éthique que l'on nommerait aujourd'hui la générosité. Actuellement même, on ne s'entend pas vraiment sur le sens du terme, qui renvoie en France à un mouvement de pensée opposé aux formes jugées excessives de collectivisme, alors qu'au 19<sup>e</sup> siècle, les libéraux étaient opposés aux monarchistes, et qu'aux États-Unis le *liberal* est encore généralement opposé au *conservative* (on peut traduire par « réformiste », voire, du point de vue de certains *conservatives*, par « gauchiste »).

Pour un auteur qui a lui-même pris la défense des « vaines subtilités », au sens de jeux d'esprit, cependant, rien n'empêche de poser ces questions : quel serait la place des *Essais* de Montaigne dans une préhistoire du libéralisme ? Et quel genre de « libéral » serait Montaigne, si on rapportait sa pensée aux écoles actuelles ? En quoi Montaigne est-il un « éducateur » pour notre civilisation et la lecture des *Essais* peut-elle contribuer au dialogue contemporain autour du libéralisme ?

Poser ces questions n'est peut-être pas si futile qu'il y paraît au premier abord. Si l'on en croit les historiens de la pensée politique moderne, le « libéralisme » serait avant tout une doctrine économique-politique teintée d'utilitarisme, mise en place au 18<sup>e</sup> siècle, avec Bernard Mandeville, Adam Smith, James Madison, Benjamin Constant, John Stuart Mill, etc. Mais, en remontant deux siècles plus avant, pour déceler les mutations anthropologiques et éthiques de la première modernité (ce que je nomme ici « l'esprit libéral »), ne pouvait-on donner une assise un peu différente à ce libéralisme, voire lui conférer une nouvelle forme de légitimité, qui comblerait en un sens le déficit moral qui lui est souvent reproché ? De fait, il y a chez Montaigne une forme de révolution éthique, avec le rejet d'un code jugé suranné et la mise en valeur d'un certain nombre de vertus ignorées des anciens. Certains lecteurs, comme Judith Shklar, David Schaefer, David Quint ou encore Ann Hartle, ont déjà bien exploré cette dimension des *Essais*.

Je mettrais ici en valeur l'égoïsme professé par Montaigne. Lorsque je parle d'« égoïsme vertueux », je ne veux pas dire que l'égoïsme soit par lui-même vertueux, en ce qu'il produit des effets bénéfiques pour la société – ce serait là, du point de vue de Montaigne, confondre l'utile et l'honnête. L'égoïsme vertueux de Montaigne se distingue en cela de la « vertu d'égoïsme » d'Ayn Rand, qui défend un libéralisme holistique et reconnaît en la liberté la seule et unique valeur auxquelles toutes les autres devraient se soumettre. Je ne veux pas dire non plus que ne penser qu'à soi-même et être indifférent aux autres soit particulièrement moral. Je veux plutôt dire que l'égoïsme est légitimé à la fois moralement et socialement à l'intérieur d'un cadre éthique spécifique.

Il ne s'agit pas pour autant de plaider pour un égoïsme libéral limité par des vertus républicaines, ni de dire, comme tendent à le faire certains défenseurs actuels des « vertus libérales », qu'il se modère lui-même en produisant ces vertus. Les qualités que Montaigne promeut, souvent sous la forme d'une description amusée de son propre caractère, ne sont pas directement liées à des formes d'altruisme, comme le sont la générosité, l'attention aux autres, le souci du public, l'engagement pour la cause, etc.

Je ne veux pas dire non plus que l'égoïsme bien compris serait essentiellement un altruisme et qu'être à nous-même, ce serait en réalité être ouvert à une dimension d'universalité ou d'altérité au-delà de notre propre singularité. Tout en reprenant certains éléments rhétoriques de leur parénétiq (en particulier la provocation), Montaigne tourne le dos aux stoïciens et à leur conception de la *concordia* (comme appropriation à un soi collectif et universel) pour promouvoir une appropriation non à un soi public, mais à un soi privé, qui doit à l'occasion affirmer ses prétentions et ses droits contre les exigences du public. Sénèque écrivait que le sage, en s'isolant de la foule, se faisait citoyen d'une communauté plus universelle, qui « embrasse les dieux et les hommes », en précisant « les hommes de tous les pays du monde, non seulement présents, mais à venir ». Montaigne, quant à lui, refuse que la préoccupation du public conduise à sacrifier « nostre faict et Michel, qui nous touche encore de plus pres que l'homme » (III, 9, « De la vanité », édition Villey, p. 952).

Le 5<sup>e</sup> livre des *Lois* de Platon condamnait l'amour de soi comme étant à l'origine de tous les vices. Cette condamnation a initié une tradition qui s'est développée en suivant deux branches. La première est théologique. Elle va d'Augustin à Raimond Sebond, dont Montaigne a traduit le *Livre des créatures* : la révolte contre l'ordre que représente l'amour de soi est la source première du péché. L'autre branche est politique, et on peut en suivre la trace la trace de cette idée du *De officiis* de Cicéron jusqu'au républicanisme moderne : la vie communautaire implique que l'individualisme soit, sinon éradiqué, au moins sérieusement limité par un esprit « civique ».

Un texte du chapitre « De mesnager sa volonté » (III, 10) définit assez précisément le rapport à soi-même et aux autres, tel qu'il est compris par Montaigne :

Qui en sçait les devoirs [i.e. de l'amitié que chacun se doit] et les exerce, il est vrayement du cabinet des muses; il a atteint le sommet de la sagesse humaine et de nostre bon heur. Cettuy-cy, sçachant exactement ce qu'il se doibt, trouve dans son rolle qu'il doibt appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, contribuer à la société publique les devoirs et offices qui le touchent. Qui ne vit aucunement à autruy, ne vit guere à soy. *Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse*. La principale charge que nous ayons, c'est à chacun sa conduite; et est ce pour quoy nous sommes icy (III, 10, « De mesnager sa volonté », p. 1006-1007).

« Qui ne vit aucunement à autruy, ne vit guere à soy. *Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse* » : cette formule bien balancée semble un moment vouloir modérer le discours égoïste quelque peu provocateur de certaines formulations du chapitre : « Il faut se prester à autruy et ne se donner qu'à soy-mesme » ; « Il faut mesnager la liberté de nostre ame et ne l'hypothéquer qu'aux occasions justes ; lesquelles sont en bien petit nombre, si nous jugeons sainement » ; « Qui oublieroit de bien et saintement vivre, et penseroit estre quite de son devoir en y acheminant

et dressant les autres, ce seroit un sot; tout de mesme, qui abandonne en son propre le sainement et gayement vivre pour en servir autrui, prent à mon gré un mauvais et desnaturé parti »; « Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les parolles, et la sueur et le sang au besoin [...]. Mais c'est par emprunt et accidentalement » (III, 10, p. 1003-1007).

En réalité, ce bel équilibre est ici trompeur. Si l'on y regarde plus avant, les apparentes symétries entre « vivre à autrui » et « vivre à soy »-même » cachent une équivocité du terme « vivre à », de la même façon que la symétrie « parce que c'estoit luy ; parceque c'estoit moy » cache un déséquilibre plus profond. Il y a bien une priorité pour ainsi dire « lexicale », au sens de Rawls, de l'amour de soi sur l'amour des autres et sur les devoirs sociaux que les Anciens regroupaient sous le terme d'*officia*. Dans ce texte, c'est bien la connaissance des devoirs attachés à l'amitié pour soi-même qui fournit la règle et la limite des devoirs vis-à-vis des autres – alors que la réciproque n'est pas vraie.

Alors, si ce ne sont pas des vertus de générosité et d'attention aux autres (attention chrétienne au prochain, attention civique au public) qui viennent modérer l'amour de soi, quelles sont ces vertus que l'on peut nommer « libérales » ? Remarquons au passage que ceux qui parlent des « vertus libérales », à commencer par Rawls à la fin de la *Théorie de la justice*, se réfèrent en dernier recours au registre assez classique des vertus républicaines de civisme et d'amitié politique. Ce n'est pas le cas chez Montaigne : il y a bien pour lui une « sagesse » de l'égoïsme, qui est même « le sommet de la sagesse humaine ».

Cette sagesse est pensée par Montaigne sur un registre bien différent de la morale civique républicaine héritée de Cicéron et des historiens romains. On sait que cette tradition républicaniste a été réactivée sous différentes formes et dans des contextes divers, dans l'Italie du 15<sup>e</sup> et du 16<sup>e</sup> siècles, puis dans d'autres pays d'Europe, comme la France de l'époque de Montaigne, l'Angleterre du 17<sup>e</sup> siècle ou encore l'Amérique révolutionnaire du 18<sup>e</sup> siècle. À l'époque même de Montaigne, on peut citer, outre les pamphlets protestants, les traités de Pierre de la Place (1578), de Guillaume de La Perrière, de Jean Bodin ou de Pierre de La Primaudaye (1577) – une liste que je reprends à Constance Jordan.

Montaigne manifeste souvent son admiration pour les grands exemples antiques de vertu civique. C'est que cette morale républicaine est celle professée par l'aristocratie de son temps, et tout particulièrement l'aristocratie de robe, celle des magistrats qui ne peuvent invoquer l'ancienneté de sa noblesse ou les hauts faits d'armes pour légitimer leurs privilèges. Sous cette profession de dévouement civique se cache une revendication à une participation plus active au pouvoir, confisqué par le Roi et son conseil. On se référera ici aux travaux d'Arlette Jouanna sur le *Devoir de révolte*. Montaigne appartient lui aussi à cette classe aristocratique, et on trouverait bien des propos qui manifestent son attachement à ses valeurs, même s'il affirme par ailleurs ne plus croire à cet héroïsme civique dans les temps présents.

Mais penchons-nous plutôt sur les moments où Montaigne se détache de ces valeurs, voire s'y oppose frontalement. Il le fait soit sur un ton prescriptif, soit sur un ton faussement descriptif, se vantant de sa « bonne nature », ou, plus souvent, s'« autodébinant », pour reprendre le terme de Jules Brody, en revendiquant tel ou tel défaut, dont le lecteur comprend vite qu'il est en réalité pour lui une qualité morale positive. Le chapitre II, 17, « De la praesumption », constitue ainsi un exposé ordonné par Montaigne de ces vices retournés en vertus, mais on pourrait aussi citer le chapitre III, 9, « De la vanité », dans lequel Montaigne fait une vertu de son inconstance et de son peu de souci du public. Montaigne s'accuse ainsi de paresse, de nonchalance et d'oisiveté, de lâcheté et de poltronnerie, de mollesse,

d'irrésolution, de lenteur d'esprit, de négligence, de superficialité et de légèreté, de vanité et d'égoïsme, d'insensibilité et de froideur envers ses proches, d'instabilité et d'inconstance, de défaut de mémoire des bienfaits passés et d'ingratitude, etc. Or, sous ces vices apparents se cachent ce que je nomme ici les « vertus libérales ».

Arrêtons-nous à deux traits de caractère « matriciels » revendiqués par Montaigne. Tout d'abord sa profession d'indifférence relative vis-à-vis de la société et de mépris des charges publiques. Montaigne confesse volontiers être incapable d'amitiés superficielles, c'est-à-dire celles même qui forment le tissu social, selon la vision classique de la *philia politikè*. Il présente aux autres un visage d'arrogance, en paraissant dédaigneux ou indifférent. Il se vante, en particulier, de n'être en dette vis-à-vis de personne : « J'ay prins à haine mortelle d'estre tenu ny à autre ny par autre que moy » (III, 9, p. 969).

Plus généralement, cette attitude d'indifférence, voire de retrait, participe d'une forme de frustration. Montaigne aurait sans doute aimé associer vie privée et une vie sociale : « Ma forme essentielle est propre à la communication et à la production : je suis tout au dehors et en évidence, nay à la société et à l'amitié » (II, 3, « Des trois commerces », p. 823) ; « J'aime la vie privée parce que c'est par choix que je l'aime, non par disconvenance à la vie publique (autant selon ma complexion) » (III, 9, p. 988). Les temps n'ont pas permis d'atteindre cet équilibre. Dans les conflits civils, ceux qui font profession de civisme ou de souci des autres sont en général des hypocrites, qui poursuivent leur profit privé tout en se justifiant par de belles paroles. De même que, au début de l'« Apologie de Raimond Sebond », le zèle religieux seconde « nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la detraction, la rebellion » (II, 12, p. 444), le zèle civique sert de couverture à une agitation inavouable de l'esprit :

Quant à ce beau mot dequoy se couvre l'ambition et l'avarice : Que nous ne sommes pas nez pour nostre particulier, ains pour le publicq, rapportons nous en hardiment à ceux qui sont en la danse ; et qu'ils se battent la conscience, si, au rebours, les estats, les charges, et cette tracasserie du monde ne se recherche plutost pour tirer du publicq son profit particulier. Les mauvais moyens par où on s'y pousse en nostre siecle, montrent bien que la fin n'en vaut gueres » (I, 39, De la solitude », p. 237).

Il ne faut pas appeller devoir (comme nous faisons tous les jours) une aigreur et aspreté intestine qui naist de l'interest et passion privée ; ny courage, une conduite traistresse et malitieuse. Ils nomment zele leur propension vers la malignité et violence : ce n'est pas la cause qui les eschauffe, c'est leur interest ; ils attisent la guerre non par ce qu'elle est juste, mais par ce que c'est guerre (III, 1, « De l'utile et de l'honneste », p. 793-794).

Ceci-dit, il existe aussi des exemples sincères d'altruisme et de civisme. On en trouverait un dans le père même de Montaigne. Celui-ci « avoit ouy dire qu'il se falloit oublier pour le prochain, que le particulier ne venoit en aucune consideration au pris du general » (III, 10, 1006). Il avait mis en pratique ces préceptes de dévouement tant pour sa famille que pour ses administrés (« il ne fut jamais ame plus charitable et populaire »), jusqu'à y perdre la santé. Dans le chapitre « De mesnager sa volonté », Montaigne compare par exemple sa gestion de la mairie de Bordeaux avec la sienne. Ce qu'il nous dit en substance est qu'il a fait aussi bien que lui (il a lui aussi été réélu), mais avec moins de frais. Ici, ce qu'il invoque n'est pas la frustration, mais bien sa complexion : « Ce train [i.e. le dévouement aux autres],

que je loue en autrui, je n'aime point à le suivre, et ne suis pas sans excuse ». Nous connaissons déjà la suite du texte, qui constitue une réhabilitation de l'amitié pour soi-même et l'éloge d'une morale non-sacrificielle.

Il faut citer un autre groupe de traits psychologiques socialement dévalorisés, mais que Montaigne revendique posséder. On peut nommer ces traits « acédiques » : la paresse, la mollesse, l'absence de contention d'esprit, de prévision, de remémoration, l'indifférence aux grandes causes, la versalité, etc. Là encore, Montaigne oppose à des règles éthiques convenues des traits personnels de caractère, présentant un discours normatif sous l'apparence d'une simple description psychologique en érigeant, pour reprendre l'expression d'André Tournon, « en règles les attitudes spontanées ».

Distinguons dans ces pseudo-confessions deux aspects, celui de l'honnête et celui de l'utile, de la vertu privée et du bien public.

Du point de vue de l'honnête, ces prétendus défauts protègent celui qui les possède de toute atteinte des maladies du temps. La « retraite » de Montaigne naît d'un sentiment d'impuissance face à la situation chaotique de l'époque : « tout crolle autour de nous » (III, 9, p. 961) ; « il est temps de nous desnouer de la société, puis que nous n'y pouvons rien apporter » (I, 37, p. 242). De ce point de vue, les prétendus vices sont en réalité autant de moyens de libération des contraintes sociales et de gages d'autonomie.

Le chapitre II, 17, « De la praesumption », prend prétexte d'une confession, souvent amusée, de ses propres défauts, dont toute trace de repentir est singulièrement absente : « Si j'avois à revivre », poursuivra Montaigne dans le chapitre « Du repentir », « je revivrais comme j'ay vescu » (p. 816). Ce chapitre II, 17 se révèle en réalité un éloge de la liberté. Montaigne, par exemple, confesse ne pas avoir le style élégant des modèles anciens, mais la rudesse est comprise ici comme un gage de spontanéité et d'authenticité. Montaigne vieillissant ne possède plus la santé de la jeunesse, mais il a pour lui la robustesse : « Je dure bien à la peine ; mais j'y dure, si me porte moy-mesme, et autant que mon desir m'y conduit » (II, 17, p. 642). Les défauts acédiques participent aussi à ce couple d'opposition : la nonchalance libère Montaigne du souci de vouloir maîtriser la fortune, ce qui demande un « soing aspre et penible » (p. 644) – « le jeu ne vaut pas la chandelle » (p. 645), précise Montaigne. Le défaut de mémoire et l'incapacité de prévision l'exemptent de « cette nouvelle vertu de faintise et de dissimulation qui est à cet heure si fort en credit ». Montaigne précise : « de tous les vices », précise-t-il, « je n'en trouve aucun qui tesmoigne tant de lacheté et bassesse de cœur » (p. 647).

Cette réévaluation des codes moraux stoïciens, chrétiens et républicanistes aboutit à la redéfinition de la notion médiévale de « preud'homie », classiquement la vertu de l'homme « preux », faite de vaillance et de fidélité. Montaigne condamne cette « preud'homie scolastique, serve des preceptes, contraincte sous l'esperance et la crainte », pour comprendre la preudhomie comme une vertu « qui se sente de quoy se soustenir sans aide, née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé » (III, 12, p. 1059). La valeur normative de la preud'homie ainsi comprise tient entièrement dans l'authenticité de l'expression libre de soi-même. Bien avant Shaftesbury, Hutchinson et Rousseau (auteurs auxquels se réfère Charles Taylor dans son ouvrage célèbre sur *Les sources du moi*), c'est Montaigne qui me a initié ce que l'on nomme aujourd'hui l'éthique de l'authenticité.

Mais ces vertus que j'ai nommées acédiques sont aussi réhabilitées du point de vue de l'utile. Montaigne pense que les vertus paradoxales qu'il s'attribue sont plus bénéfiques au public que les vertus stoïciennes et républicanistes dont se réclament



les politiques de son temps. En se décrivant lui-même, Montaigne veut aussi montrer à ses protecteurs potentiels qu'il est l'homme de la situation : et, paradoxalement, il l'est précisément à cause de ses traits de caractère qui sont ordinairement compris comme des défauts en politique.

Prenons par exemple la froideur pour les grandes causes. Si Montaigne condamne une attitude d'indifférence et de neutralité dans les guerres civiles, il reste qu'il plaide pour un engagement modéré et distant. Il soutient le parti royal et catholique, qui est « le plus sain des partis », mais, écrit-il, « je n'affecte pas qu'on me remarque spécialement ennemy des autres » (III, 10, p. 1013). De fait, il ne se prive pas de reconnaître les vertus des chefs des partis opposés protestants comme ligueurs, ce qui ne manque pas de le faire passer pour un traître à la cause (« au Gibelin j'estois Guelphe, au Guelphe Gibelin », III, 12, p. 1044). Mais, comme l'a bien montré Douglas Thompson, cette distance est aussi ce qui lui permet construire un dialogue entre les partis ennemis et de se compter parmi les hommes politiques qui préparent l'avenir post-bellum, lorsque la négociation se substituera à la violence.

La nonchalance doit être comprise dans le même sens : elle protège Montaigne de l'agitation fanatique. Et le pays a plus besoin de négociateurs prudents que de partisans exaltés. Nous avons dit qu le défaut de mémoire et de prévision contraignait Montaigne à la franchise. Mais la franchise n'est pas seulement une vertu privée : elle est aussi une vertu publique. Le chapitre « De l'utile et de l'honnête » montre contre le machiavélisme ambiant, que le mensonge n'est pas toujours plus efficace que la sincérité. Comme l'a montré Philippe Desan, Montaigne s'oppose à une tradition qui a fait de l'art de l'ambassade un art de la dissimulation.

De même, l'oubli exempté des devoirs d'honneur des dettes et de respect des promesses – liens fondamentaux de toute la société féodale. Mais ce sont aussi les alliances factieuses qui se tiennent par ces réseaux de reconnaissance et d'endettement : ainsi, les édits royaux successifs de restauration de la paix s'accompagnaient-ils d'une injonction d'oubli des conflits passés.

Dans le nouveau contexte, les vertus associées à l'héroïsme civique (l'engagement, l'investissement, le dévouement sacrificiel à la cause, le courage, la fermeté, etc.) ne se révèlent pas seulement hypocrites, mais nuisibles. Montaigne a de l'admiration pour les tyrannicides, et en particulier pour Brutus, dont il admire l'intégrité, donc l'honnêteté (qui relève de l'éthique de la conviction chez Max Weber). Il reste que « les « genereux meurtriers de Caesar » (II, 10, p. 413), comme Montaigne nomme Brutus et Cassius, ont jeté « la chose publique à tel poinct qu'ils eurent à se repentir de s'en estre meslez » (III, 9, p. 958). À l'inverse, la complexion que Montaigne décrit comme faite de mollesse, de lâcheté, de vanité et de versatilité se révèle dans le contexte social nouveau, révélé par les Guerres de religion, supérieure aux prétendues vertus publiques, associées au souci de la gloire et de la maîtrise de la fortune. Il y a bien ici une inversion de l'échelle républicaniste des valeurs, dont prendront acte les discours libéraux du 18<sup>e</sup> siècle qui verront, comme l'a rappelé récemment Olivier Christin, dans les héros civiques antiques des « ravageurs de la terre » (Montesquieu) et des « saccageurs de province » (Voltaire). Montaigne amorce une révolution morale, orientée vers la recherche de la paix civile, qui trouvera une expression plus systématique quelques décennies plus tard – là encore dans un contexte de conflits civils – dans l'exposé des « lois de nature » du chapitre 14 du *Léviathan* de Hobbes.

Ne forçons donc pas trop l'opposition entre privé et public. Montaigne revendique le caractère bénéfique au public des vertus privées qu'il s'attribue. Faisons un pas de plus : il demande que le public reconnaisse ces vertus

d'authenticité. Sa description psychologique est aussi, à sa façon, une déclaration de droits qui devraient faire l'objet d'une reconnaissance publique. Ainsi, catholique en pays protestant, Montaigne pratique l'office chez lui. Il exprime aussi sa foi publiquement, voire bruyamment, en faisant résonner les cloches de sa chapelle, ce qui peut sans doute passer pour une provocation. Fort heureusement, Montaigne est aimé – et sans doute craint – de ses voisins, ce qui fait qu'il n'est pas inquiété par eux. Mais il souhaiterait que ce qu'on nommerait aujourd'hui sa « liberté d'expression » soit protégée par la loi :

J'eschape ; mais il me desplaist que ce soit plus par fortune, voire et par ma prudence, que par justice, et me desplaist d'estre hors la protection des loix et soubz autre sauvegarde que la leur. Comme les choses sont, je vis plus qu'à demy de la faveur d'autruy, qui est une rude obligation. Je ne veux devoir ma seureté, ny à la bonté et benignité des grands, qui s'aggréent de ma legalité et liberté, ny à la facilité des meurs de mes predecesseurs et miennes. Car quoy, si j'estois autre ? [...] je tiens qu'il faut vivre par droict et par auctorité, non par recompence ny par grace (III, 9, p. 966).

Ici, ce que j'ai nommé l'égoïsme vertueux assigne au politique sa fonction, qui est de protéger l'aspiration fondamentale de l'individu à l'expression et la reconnaissance de soi. Notons que, par ailleurs, Montaigne ne demande rien de plus à l'État, et qu'il ne lui demande pas, en particulier, de veiller à son bonheur : « Les princes me donent prou s'ils ne m'ostent rien, et me font assez de bien quand ils ne me font point de mal ; c'est tout ce que j'en demande » (III, 9, p. 968).

Les *Essais* constituent à ce titre une réponse aux apories du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie : comment se fait-il que nous renoncions volontiers à notre liberté pour nous faire esclaves ? Le chapitre III, 10, « De mesnager sa volonté », est une réponse presque directe à cette question. La majeure partie du livre III, écrit dans un contexte social chaotique et oppressant, et une grande partie des deux autres peut être lu dans cette perspective. Mais la situation que Montaigne a connue n'est pas celle de l'époque de la rédaction du *Discours*. C'est moins par sa volonté hégémonique que par son incurie que l'État manque à sa tâche. C'est n'est pas le pouvoir de l'Un que Montaigne craint, mais la puissance d'une multitude mal gouvernée. Il ne s'agit plus, comme chez La Boétie, de recouvrer la liberté républicaine face à l'arbitraire d'un régime autocratique. Montaigne considère toute autorité, qu'elle se présente sous la forme d'une contrainte physique ou d'une pression sociale insidieuse est aliénante par elle-même. La réponse, elle aussi, doit être différente de celle de La Boétie. Montaigne inverse simplement la maladie et la thérapie, qui est non plus le courage et la virilité, mais la mollesse et la nonchalance. Le souci excessif du public n'est pas le remède, mais au contraire la cause principale de la servitude : le remède consiste en retour dans la conquête d'une sphère d'insoumission à ces contraintes. Pour La Boétie, les vertus salvatrices reposaient sur ces vertus « viriles » que sont le courage et la fermeté. Montaigne, au contraire, met en valeur des vertus qui, à son époque, sont souvent associées à la féminité, de lâcheté, de nonchalance et de versalité.

Le but reste néanmoins le même. Il n'est peut-être jamais mieux exprimé par Montaigne que dans ce court texte en forme de boutade, qui peut avoir une résonance nouvelle dans notre époque post-confinement :

Je suis si affady apres la liberté, que qui me deffenderoit l'accez de quelque coin des Indes, j'en vivroys aucunement plus mal à mon aise. Et tant que je trouveray terre ou air ouvert ailleurs, je ne croupiray en lieu où il me faille cacher (III, 13, « De l'experience », p. 1072).

Il s'agit bien de se libérer de toutes formes de contraintes, quelles que soient la finalité qui y préside (Montaigne ne mentionne pas le « pourquoi » d'une telle interdiction) et quand bien même celles-ci ne m'interdiraient que ce que je n'ai ni le pouvoir, ni peut-être la volonté de faire (Hobbes distinguera plus nettement *liberty* et *power*), pour affirmer son autonomie au-delà des codes sociaux et des lois (ici par une évasion dans le voyage). Il s'agit bien ici de la liberté négative, dans laquelle Isaiah Berlin verra l'une des aspirations fondamentales et irréductibles de l'âme humaine.