

Plaidoyer pour la liberté de conscience

Montaigne hait autant la torture que l'intolérance religieuse, elles participent des mêmes erreurs : croire détenir la vérité et avoir un sentiment de toute puissance. Il s'oppose à toute forme d'intolérance religieuse, invoquant le principe de conscience. Dans le chapitre « Des Boyteux » (III, 11, 1031), il redit sa foi en Dieu et dans les *Évangiles* mais refuse de croire aux multiples narrations miraculeuses de phénomènes inexplicables. « Je vois bien qu'on se courrouce, et ne deffend on d'en douter, sous peine d'injures execrables. Nouvelle façon de persuader. Pour Dieu mercy ma creance ne se manie pas à coups de poing. » La violence ne peut donc pas entamer ses convictions.

L'humaniste a été le témoin direct ou indirect des horreurs perpétrées pendant les guerres de religion, elles lui soulèvent le cœur comme le formalise Lawrence Kritzman¹³². Car la raison humaine ne peut lutter contre le fanatisme. Il faut se contraindre à la modération et ouvrir son esprit à la tolérance pour ne pas basculer dans le déchaînement

¹³² « Montaigne a fait l'expérience directe des atrocités commises entre catholiques et protestants pendant les guerres de religion. Il les caractérise comme « l'horrible corruption de mœurs que les guerres civiles apportent » (I, 23, 119). Quand il est question de cruauté dans les guerres civiles, Montaigne témoigne de l'effet de choc et du dégoût provoqués par ces explosions de violence : « Je hais entre autres vices, cruellement la cruauté, et par nature et par jugement, comme l'extrême de tous les vices. » (II, 11, 429) » L. Kritzman, « Une rhétorique affective à la Renaissance, l'exemple de Montaigne » dans A. Corbin et J. J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire des émotions*, Paris, Seuil, 2016, p. 228.

de la cruauté¹³³. Géralde Nakam analyse l'escalade de la violence de ce temps-là par le concept de bouc émissaire :

Montaigne a étudié le principal mécanisme de la phobie, qui cristallise une peur, une vengeance, et en rejette la faute sur un objet ou sur une personne. [...] L'intolérance pathologique projette sur sa victime à la fois ses propres fantasmes et son propre désir de meurtre. Ainsi parvient-elle à l'accabler de griefs et à la tuer. Ce processus est constant. Il est celui du « bouc émissaire » et de la « chasse aux sorcières.¹³⁴

Ainsi, la peur engendre la vengeance qui entraîne le sacrifice d'une victime expiatoire. L'intolérance est extrêmement répandue au XVI^e siècle, elle concerne principalement l'Église qui cherche à acquérir un caractère universel. Elle s'en prend donc aux Juifs dont Montaigne est l'avocat pour des raisons familiales ou tout simplement humanistes¹³⁵.

Au chapitre « Que le goust du bien et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », on observe comment une situation difficile peut aboutir à un massacre et à de fausses conversions :

Les Roys de Castille ayants banni de leurs terres les Juifs, le Roy Jehan de Portugal leur vendit à huit escus pour teste la retraicte aux siennes, en condiction que dans certain jour ils auroient à les vuider ; et luy, premettoit leur fournir de vaisseaux à les trajecter en Afrique. » (I, 14, 53)

Mais il offre peu de bateaux et les équipages ruinent les Juifs embarqués. Finalement Emmanuel, le successeur de Jehan, décide de convertir au Christianisme les Juifs qui restent sur son territoire par la force :

Ce fut qu'il ordonna qu'on arrachast d'entre les mains des peres et des meres tous les enfans au dessous de quatorze ans, pour les transporter hors de leur veue et conversation, en lieu où ils fussent instruits à nostre religion. Ils disent que cet effect produisit un horrible spectacle : la naturelle affection d'entre les peres et les enfans et de plus le zeile à leur ancienne creance, combattant à l'encontre de cette violente ordonnance. Il y fut veu communement des peres et

¹³³ « D'où, également, son interrogation sur la raison, laquelle constitue une puissance et une défaillance de l'esprit trompeur pour Montaigne. La raison est souvent conçue comme un défaut de la spéculation. Représentée par toute une série de métaphores dénigrantes, la raison doit être remplacée par la modération pour peser les choses. Afin de vaincre la violence associée au dogmatisme, Montaigne prône une vertu généreuse dans la conduite de sa vie. » *ibid.*, p. 228-229.

¹³⁴ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 355.

¹³⁵ « Que Montaigne soit lui-même ou non « marrane », de « coutume » catholique et d'« opinion » judaïque, avec une double fidélité à l'Église et à la foi ancestrale, qu'il soit ou non simplement descendant de conversos par les Lopez, Montaigne est concerné par le problème de l'antijudaïsme. » G. Nakam, *ibid.*, p. 369.

meres se deffaisant eux mesmes ; et, d'un plus rude exemple encore, precipitant par amour et compassion leurs jeunes enfans dans des puits pour fuir à la loy. Au demeurant, le terme qu'il leur avoit prefix expiré, par faute de moiens, ils se remirent en servitude. Quelques-uns se firent Chrestiens : de la foi desquels, ou de leur race, encores aujourd'huy cent ans apres peu de Portugois s'asseurent, quoy que la coustume et la longueur du temps soient bien plus fortes conseilleres que toute autre contreinte. (I, 14, 54)

Le récit est orchestré pour aboutir à la conclusion sans appel : cette conversion n'est ni sincère, ni efficace. Ni la contrainte ni la violence ni la coutume n'ont eu raison des convictions ancestrales des Juifs. Tout d'abord, leur départ promis est compromis par les conditions matérielles afin qu'ils demeurent esclaves au Portugal puis la focalisation sur le sort réservé aux enfants alerte les lecteurs qui vont devenir les spectateurs impuissants d'« un horrible spectacle ». L'isotopie de la violence est omniprésente « arrach[er], transporter hors de leur vue, se deffai[re], precipi[er] dans des puits, se rem[ettre] en servitude » : la violence des Juifs sur eux-mêmes répondant à la violence des Portugais. La terrible expression antithétique « precipitant par amour et compassion leurs jeunes enfans dans des puits pour fuir la loy » serre le cœur. D'abord parce qu'il s'agit d'enfants innocents, victimes de la folie des adultes, ensuite parce que ce sont les parents qui exercent la violence sur eux et enfin parce que le mode opératoire est violent et spectaculaire. Est-ce une allusion aux puits de l'Ancien Testament ? Source de vie dans les pays désertiques entourant la Terre Promise mais aussi lieu d'enfermement et de mort quand Joseph y est jeté par ses frères jaloux¹³⁶. Les Juifs sont donc peints comme des victimes d'un système de pensée bien ancré qui cherche à les soumettre physiquement et spirituellement. Ils se montrent résistants par tous les moyens et aimant trop leurs enfants pour les laisser vivre dans une autre religion. D'après Géralde Nakam,

Montaigne écrit d'un trait un récit qui transforme radicalement la portée de ce document et fait ressortir, dans un climat héroïque et lyrique souligné par une esthétique dramatique très accentuée, la cruelle duplicité du roi Emmanuel et la détresse des Juifs¹³⁷.

Cette façon de présenter les Juifs est rare au XVI^e siècle car l'Europe occidentale est presque totalement antisémite. Certains disent qu'il s'agit d'une preuve de la conversion récente de la branche maternelle de Montaigne, issue de Portugais émigrés d'Espagne.

¹³⁶ *Bible*, (traduction de Maredsous), Paris, Turnhout, 1983, (*Genèse*, 37, 1-36), p. 41-42.

¹³⁷ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 373.

Mais l'essentiel est de voir qu'à ses yeux, on ne peut convertir les gens par force et que l'Église se rend coupable d'actes barbares.

En effet, l'Église s'attaque à tous les « déviants » qu'elle nomme « hérétiques » et si elle ne peut obtenir leur conversion, elle les condamne au bûcher. L'humaniste condamne la violence de cette justice religieuse aveugle. Il évoque à plusieurs reprises le cas des sorcières car il peut y analyser l'intolérance de l'attitude de la hiérarchie ecclésiale et comment la chasse aux sorcières crée une psychose qui s'autoalimente comme l'analyse Géralde Nakam¹³⁸. Chacun a peur d'être accusé à tort, l'Église ne représente plus la religion de la paix et de l'amour instaurée par le Christ, elle est devenue celle de la peur. De plus, l'incompétence des juges est facile à démontrer et Montaigne s'y emploie dans le chapitre « Des boyteux¹³⁹ ». Les « déviants » ne sont donc pas les prétendus sorciers, selon l'essayiste mais bien les juges qui exercent une justice aveugle car ils ne comprennent pas ceux qu'ils jugent. Ils utilisent leur autorité pour asseoir des condamnations arbitraires¹⁴⁰.

Pour Francis Goyet,

Montaigne se transforme alors en juge d'instruction, il se fait « prudent, attentif et subtil inquisiteur », c'est-à-dire enquêteur (1029b, subtil, « minutieux »). Au terme de cette procédure inquisitoire, il en arrive à nier l'existence mêmes des sorcières : après examen, ce ne sont pas des sorcières, mais tout au plus des malades mentales à soigner. Inutile donc de poursuivre la procédure, et de poursuivre judiciairement ces malheureuses¹⁴¹.

L'écrivain tente d'établir une vérité, celle des faits. Il a même assisté à l'interrogatoire d'une prétendue sorcière. À partir de cette expérience, il conclut que le mal n'est pas spirituel mais psychique et préconise un traitement médical. C'est une façon détournée de signifier aux inquisiteurs qu'ils se trompent de domaine et donc de diagnostic. La maladie mentale n'est pas une hérésie. Élargissant le débat à toutes les religions, malgré

¹³⁸ « La répression cristallise le mal et l'augmente d'autant. Elle le diffuse et l'inspire. Les poursuites inquisitoriales ont toujours entretenu une psychose de sorcellerie. A fortiori les poursuites en sorcellerie. La torture fait le sorcier. » G. Nakam, *ibid.*, p. 380.

¹³⁹ « Le thème essentiel est métaphorique. Montaigne fait la démonstration et la satire de la boiterie mentale des juges démonologues. C'est pourquoi son essai s'intitule « Des boyteux », et non « Des boiteuses ». », *ibid.*, p. 394.

¹⁴⁰ « Montaigne ose disculper la sorcière du grief de maléfice et de démonisme, et accuser d'ignorance, d'artifice et de charlatanisme malfaisant les spécialistes patentés des poursuites en sorcellerie. », *ibid.*, p. 396.

¹⁴¹ F. Goyet, *Les Audaces de la prudence*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 436-437.

sa fidélité à la foi catholique, Montaigne revendique la liberté de conscience qui est le propre de l'homme. Dieu lui a donné le libre arbitre pour qu'il l'exerce et aucune torture ne peut convertir un être humain. Il n'est donc pas non plus envisageable de convertir par la force les peuples amérindiens.

II-2-4- Réquisitoire contre l'esprit de conquête

Les humanistes se sont souvent penchés sur la question religieuse pour arriver à la conclusion que les religions ne peuvent pas s'imposer par la force. Or, certaines factions se montrent particulièrement barbares. En effet, les hommes ont cru que les sacrifices humains pouvaient apaiser les divinités en colère. Dans le chapitre « Apologie de Raimond Sebond » (I, 12, 521), Montaigne en dresse une liste macabre et interminable : Alexandre sacrifie des hommes en faveur de Thetis, Enée, quatre hommes aux mânes de Pallas, les Grecs, un homme tous les cinq ans, au dieu Zamolxis, Arestris, mère de Xerxes, quatorze jeunes nobles à un dieu souterrain, les prêtres, des petits enfants aux idoles de Themistitan, les Carthaginois, leurs propres enfants au dieu Saturne, les Lacédémoniens, les jeunes gens à Diane, Agammenon, sa fille Iphigénie à Zeus, les Romains, les deux guerriers Decius, père et fils, aux dieux. Ainsi, l'écrivain rejette toute forme de violence surtout celle attachée à la religion. Il s'appuie sur Lucrèce pour dénoncer l'agressivité de la religion : « Tant la religion a pu inspirer de crime¹⁴² ! », une fois sur Cicéron et deux sur Saint Augustin : « Telle est la folie de leur âme troublée et hors de ses gonds, qu'ils pensent apaiser les dieux en surpassant même toutes les cruautés de hommes¹⁴³. »

La prétendue cruauté des dieux engendre une cruauté bien réelle des religieux. Fort de ses références antiques, Montaigne soutient que la religion est l'expression de la relation à Dieu et que toute violence est déviance. Ce préalable posé, il étudie particulièrement la spiritualité d'outre-Atlantique.

La peinture des Amérindiens dans les *Essais* est complexe. S'ils sont valorisés et s'ils représentent des humains accomplis, respectueux de leur nature dans la plupart des passages, la première description de ces civilisations est empreinte d'horreur et de

¹⁴² « *Tantum religio potuit suadere malorum* » (Lucrèce, I, 102).

¹⁴³ « *Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic Dii placentur, quemadmodum ne homines quidem saeviunt.* » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, X).

terreur puisqu'il s'agit d'une analyse du phénomène des sacrifices humains notamment au chapitre « De la moderation ».

Toutes leurs Idoles s'abreuvent de sang humain, non sans divers exemples d'horrible cruauté. On les brule vifs, et, demy rotis, on les retire du brasier pour leur arracher le coeur et les entrailles. A d'autres, voire aux femmes, on les escorche vivres, et de leur peau ainsi sanglante en revest on et masque d'autres. (I, 30, 201)

Alors que Montaigne utilise très souvent l'allusion ou la pointe sobre et brève pour dénoncer la violence, ici, il se complaît dans une fresque sanglante qui ne cesse de se développer. Le sentiment de pitié que ressent le lecteur dès le début de la description bascule rapidement dans une réaction de dégoût et de violent rejet devant les images qui s'imposent à lui. Les termes autour de la torture par le feu « brul[er]vif, demy rotis, brasier » font écho aux dernières avanies pratiquées sur des êtres humains vivants « arracher le cœur et les entrailles, escorch[er] vivres ». La torture suffit à l'écoeurement du lecteur, mais l'écrivain ajoute la profanation des corps « et de leur peau ainsi sanglante en revest on et masque d'autres ». L'horreur de traitements si barbares semble avoir atteint son comble mais il n'en est rien car il va démontrer que les victimes sont non seulement consentantes mais complices de ces actes rituels :

Car ces pauvres gens sacrificiables, vieillars, femmes, enfans, vont, quelques jours avant, questant eux mesme les aumosnes pour l'offrande de leur sacrifice, et se presentent à la boucherie chantans et dançans avec les assistans. (I, 30, 201)

En dehors de la liste des victimes qui rassemble les personnes les plus faibles de la société qui ne sauront pas se défendre contre la domination de la religion et de leur chef, l'attitude des sacrifiés est incompréhensible pour des Européens puisqu'ils « quest[ent], chant[ent] et dans[ent] avec les assistans » dans une joie sans partage, contrastant avec « la boucherie » à venir. On sait que ces victimes étaient droguées et n'avaient plus conscience de la réalité, mais Montaigne le sait-il ? En tout cas, il le passe sous silence, rendant ainsi son tableau bien plus pathétique. L'hyperbole des chiffres « cinquante mille hommes par an » et le principal but des guerres étant d' « avoir dequoy fournir [aux] sacrifices par des prisonniers de guerre », et les hommes que l'on propose de sacrifier en l'honneur du conquérant Fernand Cortez ne font que renforcer la première impression

donnée. L'humaniste est ici sans complaisance pour les Amérindiens, leurs sacrifices humains sont inacceptables et particulièrement barbares.

L'étude de l'iconographie du XVI^e siècle évoque ces rituels. Pascal Mongne¹⁴⁴ montre que l'image a joué un rôle capital dans la représentation du nouveau monde pour les Européens. Les sacrifices humains aztèques sont jugés démoniaques et représentés comme tels. Ainsi Fray Diego Valadés présente-t-il une cérémonie sacrificielle à Tenochtitlan¹⁴⁵. On remarque, au milieu de scènes de la vie quotidienne, le temple avec la montée des victimes, leur sacrifice par cardiectomie et la présentation du cœur à l'idole. Ce rituel a été directement observé par le franciscain et il le transcrit de manière fidèle soulignant l'effet d'hécatombe qu'il provoque.

Montaigne évoque aussi dans la même page mais de manière allusive, le cannibalisme : Ils présentent des hommes à Fernand Cortez : « Seigneur voylà cinq esclaves ; si tu es un Dieu fier, qui te paisses de chair et de sang, mange les, et nous t'en amerrons d'avantage. » La pratique du cannibalisme est ici présentée comme une caractéristique d'un dieu mais ce n'est pas toujours le cas. Le cannibalisme est d'abord une arme de guerre qui se veut dissuasive, ainsi les prisonniers ne sont pas maltraités mais menacés, au chapitre « Des cannibales » :

Ils les traictent en toute liberté, affin que la vie leur soit d'autant plus chere ; et les entretiennent communément des menasses de leur mort future, des tourmens qu'ils y auront à souffrir, des apprests qu'on dresse pour cet effect, du detrachement de leurs membres, et du festin qui se fera à leurs despens. Tout cela se fait pour cette seule fin d'arracher de leur bouche quelque parole molle ou rabaissée ou de leur donner envie de s'en fuyr pour gagner cet avantage de les avoir espouvantez, et d'avoir fait force à leur constance. (I, 21, 210)

On ne sait si l'anticipation de ce sordide cérémonial concerne réellement les prisonniers ou si elle n'est pas plutôt adressée aux lecteurs dont chaque préparatif heurte la sensibilité mais il est efficace et fait frissonner d'horreur. Ce n'est qu'un début, car Montaigne reprend le thème un peu plus loin :

¹⁴⁴ P. Mongne, « La paille et la poutre : images de la violence dans les Amériques », *Cahiers des Amériques latines*, 38 | 2001, 19-38.

¹⁴⁵ annexe, figure 1, p. 173.

J'ay une chanson faite par un prisonnier, où il y a ce traict : qu'ils viennent hardiment trétous et s'assemblent pour disner de luy : car ils mangeront quant et quant leurs peres et leurs ayeux qui ont servy d'aliment et de nourriture à son corps. Ces muscles, dit-il, cette cher et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes ; vous ne reconnoissez pas que la substance des membres de vos ancestres s'y tient encore : savourez les bien, vous y trouverez le goust de vostre propre chair. Invention qui ne sent aucunement la barbarie. Ceux qui les peignent mourans, et qui representent cette action quand on les assomme, ils peignent le prisonnier crachant au visage de ceux qui le tuent et leur faisant la mouë. De vray, ils ne cessent jusques au dernier soupir de les braver et deffier de parole et de contenance. Sans mentir, au pris de nous, voilà des hommes bien sauvages ; car, ou il faut qu'ils le soyent bien à bon escient, ou que nous le soyons : il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre. (I, 21, 212)

S'appuyant sur une preuve directe : une chanson ramenée par un de ses serviteurs qui a vécu en Amérique, l'essayiste poursuit sa description de l'horreur amérindienne. Car aucun lecteur ne peut sortir indemne de ces précisions sordides où les parties du corps humains deviennent des aliments « muscles, cher, veine, substance des membres », où le corps de l'ennemi, devenu nourriture n'est autre que le réceptacle des parents « car ils mangeront quant et quant leurs peres et ayeux ». Le dégoût est porté à son paroxysme, ces Amérindiens sont définitivement des barbares à nos yeux et pourtant, c'est dans cette horreur révélée et exposée d'une manière particulièrement détaillée et sordide que l'humaniste démontre l'humanité des Amérindiens. D'abord parce qu'ils ont un code de l'honneur infailible, ils ne se soumettent pas devant les menaces les plus terribles. Ensuite parce que jusqu'au bout, ils se montrent résistants à leur vainqueur, capables de prendre de la distance par la création d'une chanson qui révèle un raisonnement sans faille. D'où la conclusion ironique « Sans mentir, au pris de nous, voilà des hommes bien sauvages. » et Montaigne de nous renvoyer à notre propre barbarie.

La description détaillée du cannibalisme a une visée argumentative très claire : rétablir les Amérindiens dans un statut d'hommes d'honneur et provoquer la réflexion des Européens sur leur propre comportement. L'auteur décrit la mise à mort qu'il rend aussi sobre que possible puis explique le cannibalisme amérindien : « Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisoient anciennement les Scythes : c'est pour représenter une extreme vengeance. » (I, 21, 209) Il ne s'agit donc pas d'une alimentation quotidienne mais d'un rituel guerrier au même titre que la décapitation des vaincus : « chacun raporte pour son trophée la teste de l'ennemy qu'il a tué, et l'attache à l'entrée de son logis », signe spectaculaire de victoire utilisé aussi par les Romains. Il rapproche ce peuple nouvellement découvert des civilisations antiques pour en expliquer

les aspects les plus violents. Il souligne « l'organisation féodale de la société » qui prône la vertu et l'honneur comme le relève Philippe Desan. Ils sont donc bien éloignés de la sauvagerie¹⁴⁶.

Il arrive au terme de son argumentation en prouvant que les plus barbares, en Amérique, ce sont les Européens. Les Portugais torturaient leurs prisonniers d'une manière horrible :

les enterrer jusques à la ceinture, et tirer au demeurant du corps force coups de traict, et les pendre apres : [les Amérindiens] penserent que ces gens icy de l'autre monde, comme ceux qui avoyent semé la connoissance de beaucoup de vices parmy leur voisinage, et qui estoient beaucoup plus grands maistres qu'eux en toute sorte de malice, ne prenoient pas sans occasion cette sorte de vengeance, et qu'elle devoit estre plus aigre que la leur, commencerent de quitter leur façon ancienne pour suivre cette-cy. (I, 31, 209)

Ce sont donc les Européens les plus sauvages, ils vont le prouver par leur conquête du Nouveau Monde. Alors que Montaigne décrit des Amérindiens vertueux : honnêtes, courageux, tolérants, solidaires, fidèles à leur nature, il présente les conquérants comme des gens avides, violents et vicieux.

Comme les conquistadores se sont très vite imposés en Amérique latine, les informations n'ont plus circulé librement en Europe et les représentations des Amérindiens, détachées des observations directes, vont se transformer au gré des réflexions philosophiques européennes. Alors se forge l'image du « bon sauvage » magnifiée par sa nudité et son rapport apaisé à la nature. La violence des Amérindiens n'est plus représentée.

Cependant Théodore de Bry contribue à développer la légende noire anti-espagnole par ses illustrations. Orfèvre et graveur protestant, installé à Strasbourg, il publie une *Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam devastatarum verissima*, inspirée de l'*Historia de las Indias* de Bortolomé de Las Casas, en 1552, traduit en latin par Jacques de Migrode et publié en 1579. Une de ses gravures¹⁴⁷ raconte l'épisode le plus tragique de l'expédition de Hernando de Soto raconté par Benzoni. L'Espagnol mutile des

¹⁴⁶ « La noblesse des Cannibales se fonde quant à elle sur l'organisation féodale de leur société. La chefferie tribale conduit Montaigne à établir un parallèle avec le rôle du seigneur et à montrer la supériorité d'une société dominée par la vertu. [...] Le devoir principal du chef consiste d'abord à enseigner la vertu et ensuite à assurer la vie matérielle de son peuple. » Ph. Desan, *Montaigne, Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014, p. 188.

¹⁴⁷ annexe, figure 2, p. 173.

Caciques qui ne veulent pas lui révéler l'emplacement de leur trésor. Les scènes se succèdent sur la même gravure. A l'arrière-plan à gauche, on observe, dans un bâtiment, une séance de torture préalable pour tenter de faire parler les victimes. Les Espagnols sont nombreux et armés face à deux corps dénudés, attachés et brutalisés à l'aide de divers instruments. Ensuite, les Amérindiens sont emmenés sous bonne garde vers le lieu de l'exécution. Au premier plan, on voit l'amputation d'un pied. Près du billot, gisent les membres coupés des précédentes victimes. En arrière-plan à droite, les Caciques, mutilés, tentent de prendre la fuite alors que leurs membres brûlent dans un grand feu. L'aspect méthodique et calculé de la répression espagnole inverse l'image : ce sont les conquistadores qui se comportent comme des sauvages.

En effet, a chapitre « Des cochés », Montaigne montre le dégoût qu'engendrent l'avidité et la violence des conquistadores.

Mais n'ayant rien profité, trouvant des courages plus forts que leurs torments, ils en vindrent en fin à telle rage que, contre leur foy et contre tout droit des gens, ils condamnerent le Roy mesme et l'un des principaux seigneurs de sa court à la geine en presence l'un de l'autre. Ce seigneur, se trouvant forcé de la douleur, environné de braziers ardents, tourna sur la fin piteusement sa veue vers son maistre, comme pour luy demander mercy de ce qu'il n'en pouvoit plus. Le Roy, plantant fierement et rigoureusement les yeux sur luy, pour reproche de sa lascheté et pusillanimité, luy dict seulement ces mots d'une voix rude et ferme : Et moy, suis-je dans un bain ? suis-je pas plus à mon aise que toy ? Celuy-là, soudain apres, succomba aux douleurs et mourut sur la place. Le Roy, à demy rosty, fut emporté de là, non tant par pitié (car quelle pitié toucha jamais des ames qui, pour la douteuse information de quelque vase d'or à piller, fissent griller devant leurs yeux un homme, non qu'un Roy si grand et en fortune et en merite), mais ce fut que sa constance rendoit de plus en plus honteuse leur cruauté. Ils le pendirent depuis, ayant courageusement entrepris de se delivrer par armes d'une si longue captivité et subjection, où il fit sa fin digne d'un magnanime prince. (III, 6, 912)

Cette longue évocation à la gloire du roi de Mexico met en scène son courage devant la façon ignoble dont le traitent les Espagnols, elle valorise sa constance et son honneur. Les adverbes « fierement et rigoureusement » qualifient son regard, sa voix est « rude et ferme » car il est « grand en fortune et en merite », résiste « courageusement » jusqu'au bout et fait une « fin digne d'un magnanime prince. » Ce portrait fait de ce roi, le parangon des vertus de l'aristocratie européenne, il est admiré par Montaigne et ses lecteurs. Son attitude contraste avec celle du seigneur de sa Cour qui fait pitié car la douleur le domine. Il est « forcé de la douleur », en appelle « piteusement » à son monarque mais « succomb[e] aux douleurs ». C'est un faire-valoir du roi, soulignant ainsi

sa grandeur, son statut de héros. Enfin, les Européens sont vus comme des personnages vils. Ils ont obtenu la capitulation du chef en lui promettant d'être « traité en Roy » mais ils s'intéressaient à l'or. N'en trouvant pas, ils torturent le roi et le seigneur pour « la douteuse information de quelque vase d'or à piller ». Leur action vénale est aussi particulièrement violente et ignoble sur la personne du souverain mexicain. Leur âme n'est en aucune manière sensible à la pitié. Ce sont eux qui ont perdu leur humanité. Ce qui n'échappa pas à leur roi resté au Portugal : « Si que plusieurs des chefs ont esté punis à mort, sur les lieux de leur conquête, par ordonnance des Rois de Castille, justement offencez de l'horreur de leurs deportemens et quasi tous desestimez et mal-voulus. » Utilisant le texte de Gomara, témoin direct de ces massacres, Montaigne se situe en observateur. Il détaille la scène pour inviter le lecteur à la voir, lui aussi, comme l'indique Ann Moss¹⁴⁸. Géralde Nakam estime aussi que les descriptions des Amérindiens sont argumentatives et construites en écho afin de dénoncer la responsabilité des Européens dans ce génocide.

Montaigne donne à sa mise en scène de vastes proportions. Il s'agit pour lui, de fasciner, de révolter, d'éblouir, et de désespérer. La Rencontre des Mondes prend des dimensions mythiques. Un monde enfant, nu, désarmé est visité par un monstre inconnu, monté sur une bête d'Apocalypse, barbu, cuirassé de métal luisant, dans un fracas épouvantable¹⁴⁹.

Dans « Des Coches », par exemple, quand il contemple en pensée la beauté du « monde enfant » de l'Amérique, avec quelle douleur il constate qu'elle est désormais perdue par « nostre contagion » ! Ce terme montre quelle vérité il attache à sa métaphore de la maladie. C'est l'Europe entière qui est « malade », dans les *Essais* ; elle est tout entière laideur, intérêt, cruauté. Le plus affreux est qu'elle a donné son mal à l'innocente Amérique, qui, elle, en est morte¹⁵⁰.

En 1580, Montaigne publie « Des Cannibales », en 1588, « Des Coches ». Le premier est un hymne à une civilisation vivante, quoique déjà « contaminée » par la « maladie » de la nôtre. Le second déroule par paliers successifs le poème tragique de la fin d'un monde, tel que pourrait le chanter le désespoir d'un Indien¹⁵¹.

¹⁴⁸« La simple narration des faits impose un point de vue qui est forcément celui d'un observateur. Montaigne est libre d'allonger le texte de Gomara, et il en fait un récit beaucoup plus dramatique et beaucoup plus pathétique, mais seulement pour renchérir sur les réactions de cet observateur à distance qu'est le lecteur. » A. Moss, « « Des coches » : une rhétorique transportable ? » dans J. O'Brien, M. Quainton, J. J. Supple, *Montaigne et la rhétorique, (actes du colloque de St Andrew, 28-31 Mars 1992)*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 85.

¹⁴⁹ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 309.

¹⁵⁰ *ibid.*, p. 304.

¹⁵¹ *ibid.*, p. 332.

Ainsi, aux souffrances infligées par les tyrans antiques, à la cruauté contemporaine des puissants, au délire religieux fratricide, Montaigne oppose son idée de la fraternité incarnée par les Amérindiens et prônée par les humanistes comme le dit Géralde Nakam :

Sa haine de la cruauté, sur laquelle s'architecturent les deux livres de 1580, se manifeste et se « représente » dans le livre III de 1588, et plus encore dans les additions inscrites après 1588, avec une force accrue, non pas seulement par les dires de l'écrivain, mais par les images de souffrance et les scènes sanglantes qui viennent colorer et animer son texte d'une beauté désespérée. (...) Aux tragédies de la cruauté ainsi multipliées, à l'immense douleur de l'histoire humaine provoquée par les tyrans et par la tyrannie, au pessimisme historique grandissant de Montaigne, répondent, au livre I, l'idéal de fraternité des Indiens du Brésil, « moitié les uns des autres (I, 31, 214), et au livre III cette « forme entière de l'humaine condition » que chaque représentant de l'espèce humaine « porte » en lui¹⁵². » (III, 2, 805)

Ainsi, non seulement les Européens s'avèrent plus cruels en torture que les Amérindiens mais ils les influencent très vite et de façon négative. Ils les corrompent car ils sont terriblement vicieux et les guerres religieuses et civiles contemporaines de Montaigne l'ont prouvé à maintes reprises.

II-2-4- Réquisitoire contre le zèle religieux

Ces batailles incessantes autour de la figure du Christ, prophète de la paix et de l'amour révolte l'humaniste par leur caractère fratricide et fanatique mais surtout par leur sauvagerie. Il compare alors la barbarie des Amérindiens à celle des guerres de religion :

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par geénes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé. (I, 31, 209)

Ici, aussi, le sentiment de pitié cède la place au dégoût et au rejet, les images sont trop fortes et sont insupportables pour le lecteur. Les verbes « manger, deschirer par tourmens et par geénes, rostir, mordre et meurtrir » montrent toutes les avanies subies

¹⁵² *ibid.*, p. IV.

par les victimes. Rien n'est assez sordide puisque les « chiens et [les] pourceaux » sont utilisés comme bourreaux auxiliaires. « Richesse lexicale, qui n'est peut-être pas sans complaisance, car elle exorcise, en quelque sorte, en l'objectivant sur le papier, la crainte de ces souffrances inconnues¹⁵³. » D'après Gabriel-André Pérouse, cette longue accumulation de verbes violents s'oppose, de fait, à la sobriété du deuxième membre de la comparaison « que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé » soulignant que le comportement des Amérindiens est certes répréhensible mais il n'est pas aussi inhumain que les tortures européennes non seulement antiques « comme nous l'avons [...] leu » mais contemporaine, « de fresche mémoire ». Montaigne fait allusion aux guerres de religion qui ravagent son pays depuis de longues années et il en dénonce les deux caractères scandaleux : elles sont fratricides, entre « voisins et concitoyens » et au nom d'un Dieu de miséricorde « sous prétexte de piété et de religion ». Le zèle détruit la religion, c'est une fureur, une passion qui confond la colère, la haine et la vengeance et qui ne provoque qu'un déchaînement d'une violence hyperbolique comme le dit Véronique Ferrer¹⁵⁴. « Le chapitre 10 du livre III relaie cette "critique du zèle", interprété non pas comme un dévouement à Dieu ou à la cause, mais comme une "passion privée¹⁵⁵". » Géralde Nakam le formule par une antithèse significative : « L'anthropophagie des guerres de religion révèle toute la barbarie, quand le cannibalisme indien n'avait qu'une signification rituelle et morale¹⁵⁶. »

En effet, Grégory Wallerick¹⁵⁷ démontre que l'image est une véritable arme au XVI^e siècle en Europe. Du côté des catholiques, l'iconographie est très développée puisqu'il s'agit de donner une dimension épique à l'élimination des réformés. Ainsi, les scènes de nombreuses batailles rangées¹⁵⁸ devant les différentes villes protestantes sont

¹⁵³ G. A. Pérouse, « Quelques aspects d'une rhétorique de la pitié dans *Les Essais* de Montaigne » dans J. O'Brien, M. Quainton, J. J. Supple, *Montaigne et la rhétorique, (actes du colloque de St Andrews, 28-31 Mars 1992)*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 95.

¹⁵⁴ « L'engagement civique comme la dévotion sont détériorés par le zèle qui, sous les espèces de la ferveur religieuse, donne libre cours aux passions extrêmes de l'homme, mêlant sans distinction colère et haine, violence et vengeance, cultivant sans restriction le goût du sang et de la destruction. » V. Ferrer, « soi et les autres : politique du sujet chez Montaigne (III, X) » dans Ph. Desan, *Lecture du troisième livre des Essais de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 297.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 314.

¹⁵⁷ G. Wallerick, « La guerre par l'image dans l'Europe du XVI^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 149 | 2010, p. 33-53.

¹⁵⁸ annexe, figure 3, p. 174.

traitées toujours de la même manière : des masses armées puissantes mettent en déroute des troupes moins organisées. Pour justifier les massacres de protestants désarmés, la technique se répète elle aussi : les huguenots sont déshumanisés. Représentés en masse souvent nus parfois décapités, toujours anonymes, ils sont avilis par toutes sortes de traitements : attachés, traînés, fouettés, frappés, passés au fil de l'épée, pendus, décapités, jetés dans des puits ou dans une rivière. Les femmes tuées violemment sont particulièrement mises en scène car elles pourraient enfanter et donner un avenir à la Réforme. Cet aspect génocidaire est extrêmement choquant. Enfin, les massacres de Vassy et de la Saint Barthélémy¹⁵⁹ sont systématiquement peints sur un mode épique, à la gloire des catholiques débarrassant la ville des réformés, considérés comme des êtres malfaisants dont le nombre est vécu comme une menace.

Autre argument fréquemment employé dans les argumentaires catholiques, l'extrême vilonice supposée des protestants. Par exemple, dans *Le théâtre des cruautés* de Richard Verstegan paru en 1587, une des douze planches représente le massacre de religieux dans l'Angoumois en 1568¹⁶⁰. La sauvagerie des huguenots est amplement mise en scène et les détails abondent. Des enfants, symboles de l'innocence sont passés au fil de l'épée. Trois religieux sont torturés : l'un est éviscéré, l'autre enterré vivant, le dernier semble servir à une expérience puisque les tortionnaires examinent son estomac gonflé par la grande quantité d'eau ingurgitée. La grille hérissée de pointe et chauffée à blanc laisse imaginer d'autres tortures. D'autres planches montrent, quant à elles, des réformés tels des barbares faisant subir toutes les avanies imaginables aux corps de leurs victimes.

Comme les protestants refusent de représenter leurs martyrs pour édifier leurs fidèles, ils se contentent de publier leurs dernières paroles¹⁶¹. C'est pourquoi Théodore de Bry, originaire de Liège, contraint à l'exil à cause de la répression de Philippe II à partir de 1566, installé à Strasbourg contre-attaque de manière allégorique¹⁶². La planche intitulée *La boucherie de chair humaine*¹⁶³, semble au premier abord, montrer une scène de cannibalisme perpétré par les Amérindiens. Mais De Bry présente les Espagnols

¹⁵⁹ annexe, figure 4, p. 174 et figure 5, p. 175.

¹⁶⁰ annexe, figure 6, p. 175.

¹⁶¹ « Les Dernières heures des protestants : récit de mort et mémoire protestante de la Renaissance aux Lumières. » dans P. Eicher-Lozkiné, C. Martin-Ulrich, *De Bonne vie s'ensuit bonne mort. Récits de mort, récits de vie en Europe (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, ed. Honoré Champion, 2006, p. 125-148.

¹⁶² T. De Bry, *op. cit.*

¹⁶³ annexe, figure 7, p. 176.

comme leurs complices : l'un deux avec sa hallebarde surveille le découpage des corps, un autre semble troquer une jambe contre un collier. On voit aussi les Espagnols, armés de fouet, exploiter les Amérindiens qui portent de lourdes charges. Dans les autres planches, il montre la cruauté sans limite des Espagnols soulignant ainsi le fanatisme catholique : fouet, viol, écartèlement, membres dévorés par les chiens, violences exercées sur les hommes, les femmes, les enfants. Ces images sont de propagande comme le rappelle G. Wallerick car elles s'appuient uniquement sur des récits protestants cherchant à nuire aux catholiques par la narration hyperbolisée des exactions ibériques d'outre-atlantique afin d'alimenter la légende noire anti-espagnole. Il convient donc d'interpréter avec la plus grande précaution les gravures du XVI^e et XVII^e siècles mettant en scène les massacres car elles informent moins qu'elles ne visent à dispenser une vérité fondamentalement structurées par la volonté et d'édifier les fidèles et d'inspirer la terreur dans les esprits

En effet, l'intolérance religieuse a mis à feu et à sang la France. La paix semble impossible et pourtant l'engagement politique de Montaigne prouve qu'il tentait toujours de créer une conciliation entre les catholiques et les protestants, cherchant à rétablir un traité. Au chapitre « Apologie de Raimond Sebond » (II, 12, 438), il cherche à évaluer si la raison est capable d'avoir un discours rationnel et convaincant sur la foi catholique. Sa conclusion est définitive : l'homme est incapable de comprendre le divin qui le dépasse totalement, même l'interprétation de la *Bible* doit être affaire de spécialistes. Pour autant, l'humaniste ne cherche pas la conversion de tout le monde, il respecte la liberté de conscience des Juifs et des protestants. Mais il rappelle aux réformés choqués de la prise d'armes des catholiques pour éliminer le nouveau roi Henri IV (considéré comme illégitime parce que protestant) qu'ils avaient pris les armes contre le précédent roi, le très catholique Henri III :

S'il est permis au sujet de se rebeller et armer contre son prince pour la defence de la religion, souviene-vous en quelles bouches, cette année passée, l'affirmative d'icelle estoit l'arc-boutant d'un parti, la negative de quel autre parti c'estoit l'arc-bouant ; et oyez à present de quel quartier vient la voix et instruction de l'une et de l'autre ; et si les armes bruyent moins pour cette cause que pour cette là. Et nous bruslons les gents qui disent qu'il faut faire souffrir à la verité le joug de nostre besoiing : et de combien faict la France pis que de le dire ! (II, 12, 443)

Ainsi, aucun parti n'est dans son bon droit, l'escalade de la violence est sans fin, si on ne crée pas une entente religieuse basée sur la tolérance et le respect. Les moyens les plus violents : exécutions capitales par le feu, les combats, les assassinats n'ont fait qu'amplifier le phénomène de résistance. Pour Montaigne, il reste impossible de prendre les armes au nom du Christ.

Selon Géralde Nakam,

Il est pourtant « par profession », homme de guerre, et de chasse, son sport favori ! Dans tous les récits de massacres passés et présents qui s'emboîtent dans les *Essais*, dans les évocations de supplices ou de sacrifices humains, le langage traduit une tension, une sensibilité nerveuse, une aversion physique qui se communiquent au lecteur par une notoire accélération du rythme de la phrase, la répétition du mot sang ou d'images qui l'évoquent, ou certaines tournures abruptement réalistes.¹⁶⁴

Il rejette donc la violence au nom de la religion quelle qu'elle soit car il a contracté un dégoût irrépressible de la cruauté, un dégoût physique, éthique, politique et spirituel.

En effet, l'essentiel pour lui est le respect du corps et donc de l'âme, car le corps est « le temple de l'Esprit » comme le dit Saint Paul¹⁶⁵, on ne peut concevoir un Dieu qui souhaiterait le trouble de l'un ou de l'autre pour sa propre gloire :

Cette contexture naturelle regarde par son usage non seulement nous, mais aussi le service de Dieu et des autres hommes : c'est injustice de l'affoler à notre escient, comme de nous tuer pour quelque prétexte que ce soit. Ce semble estre grande lascheté et trahison de mastiner et corrompre les fonctions du corps, stupides et serves, pour espargner à l'ame la sollicitude de les conduire selon raison. (II, 12, 522-523)

Ainsi, voilà la clef des refus de Montaigne, ils se réunissent tous ici : refus de la violence, de la torture des exécutions capitales, des sacrifices humains, du cannibalisme, des guerres de religion. L'âme et le corps sont intimement liés, ils s'appartiennent, ils doivent être préservés pour la vie éternelle, c'est la meilleure façon de rendre gloire à Dieu. D'après Géralde Nakam, l'essayiste s'affranchit des valeurs stoïques de modération et de la soumission à la volonté de Dieu des chrétiens. Il évalue son système de valeurs par rapport à la nature et laisse son cœur se « serrer » pour les foules qu'il croise¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *ibid.*, p. 312.

¹⁶⁵ « Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas ? Quelqu'un a payé le prix de votre rachat . Glorifiez donc Dieu par votre corps. » Saint Paul, « Epîtres aux Corinthiens » (I Co 6, 19), dans *Le Nouveau Testament*, TOB, Paris, Le Cerf, 1988, p. 396.

¹⁶⁶ G. Nakam, *La Manière et la Matière*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 46.

Il « se trouve ici à l'intersection d'une triple tradition : la tradition stoïcienne, transmise notamment par Cicéron, de la maîtrise du moi dans sa soumission à la nécessité naturelle, l'héritage socratique, parvenu à la fois à travers Plutarque et les platonisants italiens, en particulier Marsile Ficin, mais aussi la tradition biblique pour laquelle le moi non seulement n'a rien de haïssable, mais, fait à l'image de la divinité, comme le dit la *Genèse*, doit être respecté et honoré comme tel. Les mutilations morales et physiques de toute espèce sont à double titre condamnées par lui : crimes contre la Nature, elles relèvent aussi de la démence¹⁶⁷. »

Montaigne emploie donc l'expression de la pitié à des fins rhétoriques de dénonciation. Le registre pathétique, les hypotyposes sanglantes ou les allusions et les litotes lui servent à créer une intense compassion ou un dégoût prononcé chez son lecteur afin de dénoncer l'horreur des violences de son siècle car il propose une troisième voie comme l'affirme David Quint :

Against the hard-liner who never yields, even in the face of death - -the constant Stoic, the honor bound aristocrat, the religious zealot – he offers a pliant goodness that is the product not of heroic effort and philosophical discipline, not even of Christian charity or meekness, but rather of ordinary fellow feeling. Where the old virtue was autarchic and self-reliant, the new moral behavior that Montaigne advocates is accommodating to other human beings. The affect it does most to inculcate is trust¹⁶⁸.

L'écriture des *Essais* a donc été à plusieurs niveaux une réflexion politique, une opposition politique, un héritage politique, toujours menés en parallèle d'une carrière malmenée par les événements régionaux ou nationaux parce que Montaigne a refusé de prendre parti.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 46.

¹⁶⁸ « Contre le comportement rigide qui ne produit rien de bon, et même devant la mort, la constance stoïque, l'honneur de l'aristocratie, le zèle religieux – il propose une souplesse salutaire qui n'est pas le produit d'un effort héroïque, d'une ascèse philosophique, de la charité chrétienne ou de l'humilité mais plutôt la conséquence d'un sentiment fraternel. A la place de l'ancienne vertu autarcique créant un lien de servitude, la nouvelle attitude morale que Montaigne défend, est l'adaptation aux êtres humains. Les sentiments doivent renforcer la confiance. » (notre traduction) D. Quint, *Montaigne and the Quality of mercy, ethical and political themes in the Essais*, Princeton, Princeton university press, 1998, p. IX.

II-3- Le refus d'être complice en actes

L'humaniste, malgré sa fascination pour le pouvoir, a donc toujours refusé d'être le complice des Grands qui s'entredéchiraient dans les guerres civiles de son époque. Ses écrits ne revendiquent pas directement cette attitude, ce sont ses actes qui en parlent le mieux. Il quitte le parlement de Bordeaux en 1572 pour se retirer sur ses terres et commencer l'écriture des *Essais*. Pour Philippe Desan, il s'agit d'une réaction de fierté devant une promotion qu'il n'aurait pas obtenue.

En 1569, alors qu'il venait d'effectuer une demande administrative auprès de ses pairs pour rejoindre l'une des deux chambres supérieures (La Tournelle et la grand-chambre), il essuya un refus inattendu et catégorique au motif que des membres de sa famille en faisaient déjà partie : le sieur de La Chassigne, son beau-frère, présidait la première chambre des enquêtes, et Richard de Lestonnac, époux de sa sœur, servait en la deuxième. On lui demanda d'obtenir une dispense du roi. [...] La demande de dispense à laquelle il devait se soumettre représentait un moyen de pression politique assez efficace permettant à ses opposants de le récupérer au sein du groupe des catholiques intransigeants.¹⁶⁹

Mais il refuse de demander cette dispense par orgueil mais aussi par ne pas rejoindre le camp des Ligueurs. Ses obligations dues à sa distinction de chevalier de l'ordre de Saint Michel et sa charge de parlementaire lui ont finalement trop pesé, comme le souligne Jean Balsamo,

La distinction était bien la récompense d'un service, elle engageait celui qui la recevait comme une marque de sujétion, et d'une certaine manière, le collier que portait le chevalier était aussi une chaîne qui le liait. Il en allait de même pour la charge de maire et gouverneur de Bordeaux, mentionnée sur le titre des éditions de 1582-1587¹⁷⁰.

Mais ces titres sont effacés dans les éditions suivantes, comme un acte d'indépendance. De même, la mise en scène de la lettre faisant de Montaigne un citoyen romain n'est pas anodine : « [la singularité de sa citoyenneté romaine] définit un *ethos* de gentilhomme libre, celui dont les *Essais* tout entiers portent la parole¹⁷¹ ». Il s'affranchit ainsi de la tutelle de ses anciens protecteurs et n'a accepté ni leur censure ni celle du Vatican.

Cependant, pour Géralde Nakam, son départ du Parlement est un réel acte de rupture politique renforcé par le refus de la Saint-Barthélémy, quelques mois plus tard. Il

¹⁶⁹ Ph. Desan, *Montaigne, Une Biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014, p. 197.

¹⁷⁰ J. Balsamo, « La bulle de citoyenneté romaine : éthique et politique dans « De la vanité » (III, 9, 945) », p. 277, dans Ph. Desan, (dir.), *Lecture du troisième livre de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2016, 380 p.

¹⁷¹ *ibid.*, 286 p.

a conscience de vivre un moment de la déchéance royale. En effet, plusieurs auteurs évoquent leur époque comme une période malade.

L'infection se propage en France avec la guerre civile, contamine et imprègne tous les domaines de la vie, tous les êtres : le terme sert à condamner toute une civilisation. Cette transformation est déjà sensible dans le texte publié en 1580, du livre I au livre II des *Essais*. Le second est commencé, on s'en souvient, immédiatement après les massacres de 1572. Sans jamais nommer la Saint-Barthélemy, Montaigne lui consacre implicitement ce livre II, qui la dénonce en profondeur et intégralement¹⁷².

Les critiques se sont souvent étonnés de l'absence d'allusion à ce massacre dans les *Essais*. Jean Lacouture examine quelques lignes du chapitre « De l'utile et de l'honneste » : « Le bien public requiert qu'on trahisse, et qu'on mente, et qu'on massacre » (III, I, 791) qui le justifierait mais aucune mise en contexte, aucune allusion ne corrobore son hypothèse. Or, Montaigne sait faire allusion aux grands acteurs de son temps : soit il les nomme directement, soit indirectement « je connais un prince »... Pour Géralde Nakam, il écrit le livre III en réaction à la Saint-Barthélemy pour refuser toute compromission avec un pouvoir devenu assoiffé de sang et ne contrôlant plus son peuple. Même s'il reconnaît l'utilité de la raison d'Etat dans certains cas extrêmes, même si elle a sauvé l'État. Enfin, il revendique le droit inaliénable du magistrat au refus d'obéissance aux ordres immoraux proférés par le roi¹⁷³.

Il faut une lettre d'Henri III et un ordre direct pour qu'il daigne rentrer d'Italie où il voyage pour soulager sa gravelle en prenant les eaux. Visiblement, la mairie de Bordeaux, poste politique délicat dans une région déchirée par les guerres de religion, ne le tente pas beaucoup. Il dit y avoir œuvré de manière détachée. Enfin, il rompt avec Henri IV qui voulait le rappeler à Paris. Il est certain que l'essayiste a eu des ambitions politiques assez

¹⁷² G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 299.

¹⁷³ « C'est un magistrat récemment sorti de fonction qui parle, quelques mois après avoir porté la responsabilité d'une ville, dans un climat encore alourdi par la conclusion du traité de Nemours. Ce magistrat a déjà connu bien des crimes justifiés par la raison d'Etat : la Saint-Barthélemy, suivie d'autres manœuvres et d'autres massacres, toute une série de traités frauduleux, et bientôt – cela apparaîtra dans le texte postérieur à 1588 – les assassinats de Blois. Ce serviteur du roi vient de refuser de se battre sous la bannière du roi allié à la Ligue. Revenu à son livre, Montaigne se doit de s'expliquer. Ce volume nouveau qu'il commence débutera par une déclaration de principes. [...] Montaigne aborde le problème sous deux angles. Premièrement, à la raison d'Etat, qui concerne le pouvoir, il concède l'utilité, en cas exceptionnel de salut public, mais il refuse son maquillage moral.[...] Mais, deuxièmement, sur l'obéissance du magistrat au souverain, il affirme exclusivement, sans exception ni concession d'aucune espèce, une position morale, en donnant au magistrat le droit, le devoir de faire opposition à l'ignominie. » *ibid.*, p. 257-258.

élevées car sa famille, de noblesse récente, cherche à s'implanter à Bordeaux. Le Parlement de Périgueux n'est qu'un tremplin pour accéder à celui de la grande ville. Et même, le jeune ambitieux désirait probablement celui de Paris. Ses actes montrent qu'il n'a pas hésité à être l'intermédiaire entre les parlementaires bordelais et le roi ou plutôt les rois qui se succèdent sur le trône de France. Mais très tôt, il se rapproche d'Henri de Navarre, peut-être pour protéger sa ville et ses terres d'éventuelles attaques protestantes, certainement parce qu'il pressent que la paix ne peut venir que d'un équilibre des forces des deux partis. Il l'a lui-même expérimenté dans son rôle d'incessant ambassadeur :

Je me prends fermement au plus sain des partis, mais je n'affecte pas qu'on me remarque spécialement, ennemi des autres, et outre la raison générale. J'accuse merveilleusement cette vicieuse forme d'opiner : il est de la Ligue, car il admire la grâce de Monsieur de Guise. L'activité du Roy de Navarre l'étonne, il est Huguenot. Il treuve cecy à dire aux mœurs du Roy, il est seditieux en son cœur. Et ne conceday pas au magistrat mesme, qu'il eust raison de condamner un livre pour avoir logé entre les meilleurs poètes de ce siècle, un heretique. (III, 10, 1013)

Montaigne admirait la vaillance au combat de François de Guise et sa clémence, il reconnaissait en Henri de Navarre des capacités à diriger le pays, il éprouvait du mépris pour la vie privée d'Henri III et il appréciait les vers de Bèze qui était protestant. Il s'est donc impliqué politiquement d'abord par ses charges de magistrats, ensuite par ce rôle d'intermédiaire-conseiller qu'il a choisi. Jean Balsamo estime qu'il défend les dernières valeurs nobles tout en se présentant sous une allure noble et spontanée¹⁷⁴.

Fasciné par le pouvoir, il s'en écarte cependant devant le déchaînement des passions et de la violence. Tous ses *Essais* sont un hymne à la paix et au bon jugement du roi qui doit devenir un *prudens* comme l'affirme Francis Goyet. Géralde Nakam, en fait un pragmatique qui s'oppose à la raison d'État qui n'est pas une « utilité » mais une « vilénie » ; il rejette donc la mise en place progressive du pouvoir absolu en refusant son soutien systématique au roi¹⁷⁵. Montaigne desserre les liens qui unissent l'homme noble à

¹⁷⁴ « La simplicité et la nonchalance sont par exemple avancées comme les deux qualités essentielles de son talent de négociateur. Montaigne aborde la diplomatie avec des valeurs nobiliaires (franc-parler, respect de la parole donnée, modération des propos) qui appartiennent cependant au passé. » Ph. Desan, Philippe, « Montaigne *métis* : « De l'utile et de l'honnête » (III, I) », p. 57 à 83, dans Ph. Desan, (dir.), *Lecture du troisième livre des Essais de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 67.

¹⁷⁵ « C'est pourquoi il donne pour contrepoints à cette fausse « utilité », à cette réelle infamie, son propre exemple, et celui de son héros préféré [= Epaminondas]. L'opposition de Montaigne, qu'il marque d'abord à titre individuel, s'intensifie, s'installe sur un support solidement réaliste. En brisant la totalité et l'unanimité

l'Église et au roi, il lui propose d'exercer sa liberté de conscience pour juger en *prudens* les actes politiques du souverain car chacun dispose d'un libre arbitre qu'il aura soin d'exercer dans un lieu privilégié de pensée que Montaigne appelle « l'arrièreboutique » parfois qui prend corps dans un lieu particulier comme sa librairie : « Miserable a mon gré, qui n'a chez soy où se faire particulièrement la cour, où se cacher ! » (III, 3, 828)

Au nom de sa sensibilité, de son idée du bonheur pour lui, pour les hommes, pour l'harmonie de l'homme et de la nature, il suggère au roi des réformes fondamentales : selon Géralde Nakam,

Il y a la suppression de la vénalité des offices, la révision des lois concernant les héritages, la gratuité de la justice, la suppression de la torture et de la peine de mort, une refonte complète des codes, du langage et de la procédure juridiques, la réorganisation du Trésor et de l'emploi des finances publics, la liberté de conscience, le droit d'opposition, une conception toute nouvelle de la justice, de la vie sociale et politique où aux notions d'autorité, de hiérarchie et de profit, se substituerait la notion toute simple de droit libre et réciproque¹⁷⁶.

La pitié a d'abord été pour Montaigne, une arme rhétorique de persuasion pour dénoncer toutes les violences faites aux hommes. Selon Géralde Nakam, il l'utilise aussi pour aller plus loin et fonder un nouveau rapport entre l'homme et son environnement :

Après sa déclaration de haine de la cruauté, Montaigne aborde, directement cette fois, sa définition de la vertu : la véritable vertu est précisément l'anti-cruauté. Montaigne se présente alors : tendre, émotif, impressionnable. Progressivement, sa dénonciation de la cruauté s'élève, s'élargit, se tend. Elle entraîne le procès de la torture et de la guerre civile.

Les tensions se relâchent ensuite, par un retour au naturel, représenté cette fois par les animaux et les « sympathies » de Montaigne « avec » eux. Qu'est-ce en vérité la vertu ? C'est l'amitié pour la vie. Elle existe en Montaigne, en Dieu, dans la nature. Elle doit exister en tout homme¹⁷⁷.

du soutien du roi et des lois, Montaigne brise l'absolutisme monarchique et étatique. [...] Ce réalisme moral est la clé de la réflexion politique expérimentale de Montaigne. De même qu'il démontre l'inefficacité de la torture dans la recherche de la vérité, de même il prouve l'efficacité du bien dans la pratique politique, et fait coïncider la force et le droit, l'utile et l'honnête. [...] Montaigne prend du champ par rapport à la conception traditionnelle de l'homme défini comme sujet du Prince et créature de Dieu. L'individu à la Renaissance est généralement marqué par son appartenance sociale et chrétienne, plus particulièrement ecclésiale : le fidèle appartient à l'Église entendue à la fois comme institution et communauté vivante. C'est en dénouant, sans la rompre, cette double attache que l'auteur des *Essais* rend pour ainsi dire sa liberté à l'homme – une liberté sous contrôle – et accorde désormais une place de choix à la conscience. Cette nouvelle priorité s'accompagne, à la fin de la Renaissance, du développement de la notion de for intérieur. » G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 259.

¹⁷⁶*ibid.*, p. 268.

¹⁷⁷*ibid.*, p. 439.

Il n'est pas seulement gascon, ni français. A la suite d'Érasme, il se sait européen ou tout simplement, il appartient au genre humain comme Socrate. Un homme en relation étroite avec l'ensemble de la Création afin de trouver sa place et d'engendrer l'harmonie. David Quint estime que Montaigne invite ses lecteurs de la noblesse d'épée et nous pourrions y ajouter la noblesse de robe, à changer de mentalité :

His famous assertion in « Du Repentir » (3, 2) that every man bears the entire form of the human condition can cut two ways. It warrants the exemplarity of Montaigne's own compassion for and trust in others and suggests to his readers that they can summon up these same qualities in their own nature¹⁷⁸.

Il s'agit donc d'ouvrir les yeux pour mieux juger du monde qui les entoure, en laissant derrière eux les préjugés d'un autre temps afin d'envisager une humanité plus fraternelle.

Ainsi, Montaigne fait usage de la pitié dans les *Essais* comme moyen rhétorique pour persuader ses lecteurs. Il en fait une arme pour soutenir son action politique car il cherche à toucher le cœur des nobles. En analysant cette émotion, il montre qu'elle n'est pas uniquement humaine ni le seul fruit de l'éducation mais il lui reconnaît son efficacité en tant que levier rhétorique et théâtral efficace pour alerter les lecteurs. Les larmes peuvent inciter à la compassion mais ne provoquent pas souvent de réelles conversions à la charité. Il s'adresse donc à la sensibilité des nobles mais aussi à leur raison et son œuvre devient « le conseiller du prince ». En effet, il lui propose la voie de la *prudentia* pour établir durablement la paix dans le royaume de France : en temps de guerre et de complots, la lucidité et la clémence sont meilleures que la colère et la vengeance, dans les situations complexes, la modération est plus efficace et la générosité et la bienveillance sont l'apanage des souverains les plus accomplis. De même, l'expression de la pitié est employée par l'humaniste pour dénoncer les abus de pouvoir des juges : la question est inutile car elle ne permet pas de déterminer la vérité mais elle est surtout nocive car elle

¹⁷⁸ « Son assertion célèbre dans le chapitre « Du Repentir » qui dit que chaque homme représente la forme de toute la condition humaine peut ouvrir deux voies. Elle garantit l'exemplarité de la compassion de Montaigne pour les autres et propose aux lecteurs de trouver les mêmes qualités dans leur propre nature. », D. Quint, *Montaigne and the Quality of mercy, ethical and political themes in the Essais*, Princeton, Princeton university press, 1998, p. XIV.

avilit l'homme dans son corps et dans son âme. Enfin, elle n'a aucun effet dans le domaine moral car elle n'édifie ni les victimes ni les spectateurs comme dans les exécutions capitales. Conséquence négative : elle développe la peur de la justice et pousse au suicide. C'est pourquoi l'exercice de la violence est vain car aucun homme ne peut aller contre la liberté de conscience d'un autre homme. Malgré toutes les menaces, censures et humiliations, l'Église ne convertit pas tous les humains car la question de la foi relève de la volonté de Dieu et non de celle des hommes. En s'apitoyant sur toutes les victimes inutiles, l'écrivain souligne l'orgueil des Européens, capables de perpétrer le génocide d'un peuple noble à cause de leurs différences de coutume et de s'entredéchirer entre frères par zèle religieux. Ce réquisitoire démesuré contre la violence et cet immense plaidoyer pour la paix que sont les *Essais* sont confirmés par les actes politiques de l'humaniste qui refuse la compromission. Mais sous cet usage rhétorique conscient et très concerté, une autre figure ou plutôt une autre facette de l'auteur surgit : une *persona* moins calculée et maîtrisée qui révèle la personnalité de Montaigne et une forme particulière de sensibilité.