

LA PITIE : UNE ECOLE DE LA « PRUDENCE »

Dans son ouvrage *Poétique*, Aristote étudie les passions en tant que moyens rhétoriques. Les chapitres consacrés à la tragédie, montrent que les deux ressorts du spectacle tragique sont « la pitié et la terreur [qui opèrent] la purgation des passions de la même nature⁸⁹ ». Ainsi, ces deux émotions opposées sont liées dans le psychisme humain et provoquent une catharsis. La terreur devant des situations exceptionnellement injustes ou cruelles entraîne le dégoût, le refus alors que la pitié ouvre le cœur à l'empathie, à la compassion. Aristote estime qu'« au récit des faits qui s'accomplissent, l'auditeur [est] saisi de terreur et de pitié par suite des événements⁹⁰ ». Ces deux émotions provoquent un bouleversement de l'âme par la simple narration des faits. C'est pourquoi Montaigne, lui aussi, utilise ce binôme tragique en créant un théâtre de la violence dans les *Essais* où il met en scène toutes les circonstances qu'elles soient antiques ou contemporaines. Usant de ces deux leviers, il suscite des réactions contradictoires chez son lecteur afin de l'alerter de l'urgence de la situation : la cruauté est inadmissible à ses yeux, aucune circonstance ne peut l'atténuer. Lutter contre elle, la chasser, l'éradiquer dans tous les cas, c'est faire œuvre d'humanité. La pitié est donc la vertu première chez l'essayiste, celle qui humanise le plus. Bien qu'il présente la compassion comme une faiblesse au regard des vertus stoïques, il semble démontrer qu'elle est puissante pour faire taire la vengeance, la *fera* et l'escalade de la violence. Par conséquent, la pitié et la politique sont intimement liées pour lui. Un bon prince se doit d'être un *prudens*, il doit gouverner de manière lucide et modérée en toute circonstance, faisant preuve de discernement et de clémence pour établir une paix durable.

Il convient donc de s'attarder sur l'analyse du lectorat des *Essais* afin de mieux percevoir à qui Montaigne propose ses réflexions et ses conseils sur la vertu première : avoir du cœur. La définition précise de cette vertu distinguée comme la plus humanisante permet d'analyser toutes les notions que l'auteur y associe. Nous pourrions alors évaluer la politique de l'essayiste : quels conseils donne-t-il aux gouvernants pour être *prudens* dans des domaines essentiels : la guerre, la justice, les persécutions, les conquêtes et les

⁸⁹ Aristote, *Poétique*, Suresme, Gallica, bibliothèque numérique, LEN, 2013, p. 10-12, (VI, II).

⁹⁰ Aristote, *ibid.*, p. 21-23, (XIV, II).

guerres civiles. Ainsi, après s'être opposé à toutes les formes de violence par ses écrits, nous verrons que l'auteur renforce sa position en posant des actes contre les décisions des rois de son temps.

Etudier son lectorat qui s'avère être multiple et complexe permet de nuancer l'analyse de son écriture. En effet, les nobles, ses lecteurs, appartiennent à une caste qui impose un code de conduite très strict. Ils ne peuvent y déroger et doivent se montrer digne des valeurs nobiliaires mais aussi ils doivent viser l'accomplissement vertueux le meilleur comme le formalise Arlette Jouanna⁹¹ : non seulement le noble doit se conformer à des usages bienséants mais il doit se hisser à la hauteur des valeurs nobiliaires : honneur, vertu, courage et générosité. Il est donc contraint à un comportement et une façon de penser qui dépend davantage de son milieu social que de sa personnalité. Il ne doit pas déroger et se montrer digne de son rang et du sang de sa famille. Les qualités qu'il développe grâce à l'éducation qu'il reçoit doivent lui permettre de respecter le code de l'honneur qu'il a assimilé⁹².

La première vertu est la fidélité à Dieu et donc au roi français, elle hiérarchise toutes les autres et Montaigne y fait clairement allusion quand il s'agit de juger de la qualité d'une décision d'un noble. D'ailleurs sa quintessence reste le chevalier au combat comme on le voit dans les récits des batailles de son temps. C'est primordial car pour David Quint, le projet des *Essais* est de transformer les nobles qui seront ses lecteurs : « *an ethical reform of [Montaigne's] class is at the heart of political project of the Essais*⁹³ ». L'essayiste utilise donc tous les moyens de la persuasion pour remettre en cause l'éthique des nobles de son temps. Il leur propose alors une vertu principale, au dessus des autres. Selon Géralde Nakam,

⁹¹ « La « vertu » que l'on attend de chacun est l'aptitude à se conformer aux règles de comportement fixées par l'attente collective, elle-même fondée sur des valeurs. [...] Le cas de la noblesse est particulier : elle dit en effet « faire profession d'honneur ». D'une part, elle trouve sa spécificité dans l'exactitude exigeante de sa conformité à un code de conduite, et, de l'autre, ce code compose un modèle d'excellence humaine. Son comportement doit donc être doublement honorable, puisque, en s'acquittant bien de son rôle social, elle donne l'exemple des qualités les plus estimées. », A. Jouanna, *La France du XVI^e siècle (1483-1598)*, Paris, PUF, 1996, p. 68.

⁹² « Parmi les vertus énumérées, quatre reviennent avec insistance, outre les qualités générales de piété chrétienne et de fidélité au roi : la magnanimité, la libéralité, la loyauté et la courtoisie. La magnanimité, ou la grandeur et la force de l'âme, est censée se manifester essentiellement sur les champs de bataille par la vaillance et la prouesse. Le courage au combat est une qualité très fortement valorisée. », *ibid.*, p. 61.

⁹³ « La réforme éthique de la noblesse est au cœur du projet politique des *Essais*. » (traduction de F. Goyet), D. Quint, *Montaigne and the Quality of mercy, ethical and political themes in the Essais*, Princeton, Princeton university press, 1998, p. 45.

La vertu, chose composite (II, 20, 673), mais que tant d'écoles philosophiques s'acharnent à définir en dogmatisant, la vertu véritable n'est pas la « vertu » des philosophies : ni épicurienne, ni stoïcienne, ni même socratique, elle n'est que l'absence de cruauté. Telle quelle, elle a suffisamment de fermeté et de rigueur, de « vertu » au sens italien du terme, pour satisfaire de l'exigence morale de Montaigne, qui se maintient absolument dans les limites de l'humain⁹⁴.

avoir du cœur ou être touché au cœur

Bien que Montaigne soit un noble, élevé dans les valeurs stoïciennes du guerrier viril, il ne cesse de proposer une autre voie où la sensibilité, la pitié, la compassion ne seraient pas le seul apanage des femmes mais une « compassion virile », telle « les larmes des héros homériques ». La pitié est-elle une caractéristique humaine puisqu'on l'observe chez les animaux ? Est-ce une sensibilité innée ou une vertu chrétienne acquise ? Bien que cette émotion soit commune à tous les hommes, elle est plus complexe qu'il y paraît au premier abord et peut engendrer le plaisir des larmes. C'est donc bien un ressort rhétorique mais à manipuler d'une manière consciente et avertie.

L'essayiste prône les valeurs nobiliaires, il admire précisément la *virtu* des héros guerriers antiques : courage, générosité et fidélité mais cet idéal est interrogé incessamment par les qualités du cœur : pitié et solidarité. Il explore le cœur des hommes et prouve que tout homme, qu'il soit un héros, un tyran ou un homme ordinaire, est sensible aux émotions. Il se rappelle les larmes des héros homériques qui dans l'Antiquité, n'entament en rien leur statut ni leur virilité comme l'explique Maurice Sartre, elles sont seulement le signe d'une émotion forte et sont précédées d'un frisson caractéristique⁹⁵. Mais au V^e siècle avant J.C., la mentalité a évolué et les larmes étaient devenues un signe de faiblesse.

Platon témoigne à sa façon d'[un] renversement des valeurs en déclarant qu'il faut laisser les larmes aux femmes et aux lâches⁹⁶. (*République*, III, 387-389a)

Les héros d'Homère, bien qu'ils soient connus et appréciés du public appartiennent désormais au passé. De surcroît, la période médiévale n'a fait que

⁹⁴ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 438.

⁹⁵ « Le signe le plus fréquent d'une émotion violente, ce sont sans aucun doute les larmes. Tous les héros homériques versent des torrents de larmes, hommes et femmes confondus (mais différemment). Les larmes sont souvent précédées d'un signe avant-coureur, le frisson. » (II, XI, 526-530), M. Sartre, « Les Grecs » dans A. Corbin et J. J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire des émotions*, Paris, Seuil, 2016, p. 28.

⁹⁶ *ibid.*, p. 29.

renforcer le système de valeurs stoïcien qui impose la maîtrise de soi face aux malheurs et à la souffrance. Montaigne loue les poètes qui « n'osent pas décharger seulement des larmes leurs héros⁹⁷ » (II, 2, 346). » car ils représentent réellement la condition humaine faite de forces et de faiblesses. Dans le chapitre « De la cruauté », il exprime l'écœurement devant toute forme de violence. Il se peint comme un être sensible aux émotions fortes et ne s'en cache pas : « [Il] ne regrette pas que les larmes « tentent [s]es larmes » (II, 11, 430). Et même à ses yeux, « la pitié a quelque chose de physique, et le terme fonctionne même peut-être, ici, comme un intensif d'« horreur ». Elle « serre » le cœur⁹⁸ » comme le dit Gabriel-André Pérouse. Mais il se met en scène comme s'il était une exception dans la mentalité de la noblesse de son temps.

L'humaniste utilise alors le registre pathétique pour apitoyer son lecteur et toucher son cœur, d'abord parce qu'il rejoint sa sensibilité et ensuite parce qu'il s'adresse à des chrétiens. La compassion pour son prochain⁹⁹ est évoquée pour émouvoir ses lecteurs qui peuvent se reconnaître dans les cas abordés et qui adopteront une attitude bienveillante envers les humains, leurs frères. David Quint estime que Montaigne reprend ici un concept humaniste :

The essayist has projected the innocence that he claims for himself upon the hunted animals whose deaths he cannot bear to hear or see. His attitude is easily placed within an Erasmian tradition critical of the hunt : in particular, the link that the larger argument of « De la cruauté » draws between cruelty and spectacle is epitomized in More's insistence in the Utopia upon the ocular pleasure of cruelty that lies at the center of the chase and that brutalizes the hunter¹⁰⁰.

⁹⁷ 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. 93-94

⁹⁸ *ibid.*, p. 93.

⁹⁹ La compassion est le « sentiment qui incline à partager les maux et les souffrances d'autrui ». (*Trésor de la Langue Française*, <atilf.fr/tlf.htm>, tome1, 1962.) Sentiment valorisé dans les *Évangiles*, exprimé selon deux vocables : l'amour de son prochain : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés, que l'amour qui est en moi soit en vous » (Jean, 13, 34) et la miséricorde « Heureux les miséricordieux car ils obtiendront miséricorde. » (Matthieu, 5, 7). Ces paroles sont attribuées au Christ. Il s'agit donc d'un message direct, un principe fondateur de la foi chrétienne : la solidarité et la bienveillance entre les hommes représentent le lien entre Dieu et les hommes.

¹⁰⁰ « L'essayiste projette sa sensibilité naïve qu'il revendique pour lui-même à propos des animaux chassés dont il ne peut voir ni entendre la mise à mort. Son attitude est à rapprocher évidemment de la critique traditionnelle de la chasse menée par Erasme : particulièrement le lien plus général que le chapitre « De la cruauté » tisse entre la cruauté et le spectacle, symbole de la dénonciation de More dans son *Utopie*, plaisir visuel de l'agonie cruelle, sommet de la chasse et qui déshumanise les chasseurs. », D. Quint, *Montaigne and the Quality of mercy, ethical and political themes in the Essais*, Princeton, Princeton university press, 1998, p. 3.

La *pitié* est donc une notion humaniste qui dépend d'une vision de l'homme. Elle est toujours attachée à la *piété*, au XVI^e siècle, il s'agit d'un acte religieux, d'une façon de marquer sa fidélité au Dieu chrétien qui n'est que *miséricorde*, car il sait se montrer sensible à la pitié. Dans l'adversité, les chrétiens se tournent vers lui, même s'ils lui demandent une solution extrême. C'est le cas de Saint Hilaire, Evêque de Poitiers qui refuse que sa fille qu'il a laissée en Syrie épouse un riche seigneur persan dans le chapitre « De fuir les voluptés au pris de la vie » :

Son dessein estoit de luy faire perdre l'appetit et l'usage des plaisirs mondains, pour la joindre toute à Dieu ; mais à cela le plus court et plus certain moyen luy semblant estre la mort de sa fille, il ne cessa par veux, prières et oraisons, de faire requeste à Dieu de l'oster de ce monde et de l'appeler à soy comme il advint. (I, 33, 219)

Laissons de côté l'aspect miraculeux qui ne préoccupe d'ailleurs pas beaucoup Montaigne puisqu'il l'expédie en trois mots. Ici, nous isolerons l'accumulation « veux, prières et oraisons », l'aspect redondant des synonymes est renforcé par l'usage du pluriel. L'attitude de suppliant est clairement décrite avec les verbes « ne pas cesser de » et « faire requeste ». Dans l'adversité, Dieu lui paraît le seul refuge, pitié et piété sont liées. Il s'humilie et lui confie le salut de sa fille dans une attitude typiquement chrétienne qui renvoie à la foi : confiance et fidélité. Dieu peut donc avoir pitié des hommes.

Pourtant, aux yeux de l'essayiste, la compassion ne semble pas toujours être le propre de l'homme. L'« Apologie de Raimond Sebond » étudie les caractéristiques de l'homme en le comparant aux animaux, elle évoque l'attitude d'animaux qui se montrent compatissants. Par exemple, les alcyons sont solidaires :

Leurs femelles ne reconnoissent autre masle que le leur propre, l'assistent toute leur vie sans jamais l'abandonner ; s'il vient à estre debile et cassé, elles le chargent sur leurs espales, le portent par tout et le servent jusques à la mort. (II, 12, 480)

Certes, ce sont des oiseaux mythologiques mais qui sont associés aux martins pêcheurs, mouettes, goëlands, pétrels ou cygnes. L'humaniste fait sans doute allusion aux mœurs de certains de ces animaux que les hommes ont pu observer. Au-delà de l'instinct de survie connu de tous, il montre à ses lecteurs que le règne animal n'est pas inférieur à l'homme sur bien des points : leur force, leur organisation en société, leur intelligence et

même leur magnanimité, vertu humaine et même noble s'il en est. Ici, ce lien de couple indestructible étonne et sert sa démonstration ainsi que le cas remarquable de ce tigre :

Quant à la clemence, on recite d'un tygre, la plus inhumaine beste de toutes, que, luy ayant esté baillé un chevreau, il souffrit deux jours la faim avant que de le vouloir offencer, et le troisieme il brisa la cage où il estoit enfermé, pour aller chercher autre pasture, ne se voulant prendre au chevreau, son familier et son hoste. (II, 12, 480)

La démonstration vaut par son caractère exceptionnel et par l'antithèse frappante entre la puissance, la cruauté réputées du tigre et la grâce qu'il octroie à la chèvre au prétexte qu'ils sont prisonniers tous les deux. Les animaux ouvrent la voie de la compassion et de la solidarité. Mais l'auteur n'utilise pas que des exemples théoriques. Sa démonstration est fondée sur des hypothèses paradoxales et donc troublantes.

Il s'oppose à une idée communément admise au XVI^e siècle, car il confirme que l'univers est indifférent au sort des hommes. Il le formule explicitement dans le chapitre « De juger de la mort d'autrui » où il met en scène des agonisants qui espèrent un miracle mais « [i]l semble que l'université des choses souffre aucunement de nostre aneantissement et qu'elle soit compassionnée à nostre estat ». (II, 13, 605) L'homme se croit le sommet de la Création mais rien ne l'atteste, bien au contraire. La nature n'est pas solidaire et encore moins soumise à l'homme comme l'entendent les premiers textes de la *Genèse*¹⁰¹. Ainsi si les animaux se montrent solidaires entre eux, ce n'est pas une manifestation d'une communion originelle de tous les êtres vivants.

De plus, l'essayiste affirme que l'homme est dénaturé : il ne sait pas exprimer ses émotions de manière instinctive car il dépend de son éducation, c'est-à-dire des normes sociales publiques et privées qui lui sont imposées. Montaigne, lui, s'appuie sur les auteurs antiques pour mettre des mots sur ses émotions dans le chapitre « Du pédantisme », il l'explique :

Nous nous laissons si fort aller sur les bras d'autrui, que nous aneantissons nos forces. Me veus-je armer contre la crainte de la mort. C'est aux dépens de Seneca. Veus-je tirer de la consolation pour moy, ou pour un autre ? je l'emprunte de Cicero. Je l'eusse prise en moy-mesme si on m'y eust exercé. Je n'ayme point cette suffisance relative et mendrée. (I, 25, 137)

¹⁰¹ « Alors Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Qu'il règne sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, sur le bétail, sur les bêtes sauvages et sur tous les animaux qui rampent sur le sol. », *Bible, Genèse* (1, 26), (traduction de Maredsous), Paris, Turnhout, 1983, p. 3.

Devant le conflit entre la charité chrétienne et les valeurs nobiliaires stoïques, il utilise ses lectures humanistes pour exprimer sa douleur. L'usage du subjonctif plus-que-parfait marque l'irréel du passé et le chiasme souligne l'aspect corseté de son éducation : son père a voulu faire de lui un noble de son temps, capable de prendre les armes pour son roi. Les larmes chrétiennes lui répugnent, il y voit un aveu de faiblesse d'où le terme « mendrée » qui montre une attitude péjorative de suppliant et l'expression « suffisance relative » prouve qu'il ne croit pas Cicéron sincère, il lui emprunte des mots creux et convenus. Dans le même ordre d'idées, au chapitre « De la diversion », il étudie comment ceux qui utilisent la pitié s'en émeuvent eux-mêmes : les orateurs, les pleureuses, les passants devant un convoi funèbre et les comédiens. Il cite alors Quintilien, impressionné par le jeu de comédiens, capables d'incarner des personnages au point d'en souffrir réellement :

Quintilian dict avoir veu des comediens si fort engagez en un rolle de deuil qu'ils en pleuroient encores au logis ; et de soy mesmes qu'ayant prins à esmouvoir quelque passion en autruy, il l'avoit espousée jusques à se trouver surprins non seulement de larmes, mais d'une palleur de visage et port d'homme vrayement accablé de douleur. (III, 4, 838)

Aussi faut-il se méfier de la douleur exprimée qui provoque en nous de la compassion car elle peut être remarquablement interprétée par des orateurs, des comédiens ou des femmes. Les émotions peuvent donc être simulées pour manipuler les spectateurs.

De même, on ne peut rien refuser aux femmes qui supplient. Dans le chapitre « La fortune se rencontre souvent au train de la raison », la rivalité du seigneur d'Estrée et du seigneur de Licques à propos d'une femme se solde par l'enfermement du seigneur de Licques, le jour de ses noces. Il fallut que la damoiselle « luy fit elle mesmes requeste par courtoisie de luy rendre son prisonnier, comme il fist ». (I, 34, 221) La supplique est bien affaire de faiblesse pour Montaigne car il la représente systématiquement sous les traits féminins. Ici, la dame est seule, la nuit, elle n'hésite pas à s'exposer au danger. L'expression « requeste par courtoisie » révèle le code de l'honneur et de l'amour courtois qui fait du chevalier, le serviteur de sa dame qu'il vénère et à qui il ne peut rien refuser.

Effectivement, selon l'humaniste, les femmes connaissent leur pouvoir de persuasion par les larmes et elles en abusent, surtout lors de leur veuvage. Dans le

chapitre « De trois bonnes femmes », il évoque toute la méfiance qu'il a contractée contre leurs simagrées.

Aussi ne regardez pas à ces yeux moites et à cette piteuse voix ; regardez ce port, ce teint et l'embonpoint de ces jouës sous ces grands voiles : c'est par-là qu'elle parle François. Il en est peu de qui la santé n'aïlle en amendant, qualité qui ne sçait pas mentir. (II, 25, 744)

Il oppose clairement le langage du corps qui signale la bonne santé et le bonheur, au masque fabriqué par le timbre de la voix et l'expression du visage. Les yeux sont « moites » emplis de larmes, la voix est « piteuse » car elle vibre de l'émotion feinte, les vêtements représentent bien le deuil, la comédienne est parfaite dans son rôle de veuve explorée mais son aspect la trahit : son « teint » et ses « jouës » rebondies. Ainsi la compassion est humaine mais elle peut être détournée à des fins malhonnêtes. Ce n'est pas toujours un langage sincère, même s'il semble venir du cœur.

Les larmes de compassion ou de deuil sont également fréquentes chez les puissants de ce monde, elles révèlent leur humanité que leurs décisions dissimulent la plupart du temps. Ainsi dans le chapitre « Comme nous pleurons et rions d'une mesme chose » (I, 38, 233), l'essayiste établit une liste de grands personnages touchés par la mort de leur ennemi : Antigonus, devant la tête du roi Pyrrhus, le duc René de Lorraine, devant la mort du duc Charles de Bourgogne, le comte de Montfort devant le corps de Charles de Blois, César devant la tête de Pompée, Néron, au moment de dire adieu à sa mère qu'il a condamnée, Xerxès, devant la mort prochaine de ses soldats au passage de l'Hellespont, pour conquérir la Grèce, Timoléon, devant le meurtre de son frère qu'il a ordonné. Le champ lexical des larmes est très développé : il est constitué de 6 occurrences de nombreux verbes « pleurer », « plei[dre] », « port[er le deuil], « men[er] grand deuil », « senti[r] l'émotion », « refroign[er] son front », « s'attrist[er] jusques aux larmes » et de groupes nominaux « vilain et malplaisant spectacle » et « horreur et pitié ». Montaigne choisit des grandes figures guerrières dont la virilité et le courage ne sont pas remis en cause, parfois leur monstruosité, pour montrer à quel point ils restent humains car leur cœur peut être touché aux moments les moins opportuns. De même au chapitre « De la couardise, mère de la cruauté », il analyse les conséquences de la lâcheté qui engendre la violence, Alexandre, roi des Pheres réputé particulièrement cruel, cherchait à cacher ses larmes :

Alexandre, tyran de Phères ne pouvoit souffrir d'ouyr au theatre le jeu des tragedies, de peur que ses citoyens ne le vissent gemir aus malheurs de Hecuba et d'Andromache, luy qui sans pitié, faisoit cruellement meurtrir tant de gens tous les jours. Seroit-ce foiblesse d'ame qui les rendit ainsi ployables à toutes extremitez ? (II, 27, 693)

Cette sensibilité révèle la personne sous le masque du personnage public. Ici, les larmes sont provoquées par un spectacle de théâtre et donc une illusion mais qui sait toucher le cœur fortement. En effet, ce spectacle délasse le prince du poids de son rôle politique. De même, Quintilien signale cette capacité des comédiens à devenir des personnages et à susciter des émotions fortes. L'antithèse de la cruauté d'Alexandre avec les expressions et l'hyperbole finale « tyran, sans pitié, faisoit cruellement meurtrir tant de gens tous les jours » s'oppose à la frivolité de l'activité « ouyr au theatre le jeu des tragedies, malheurs de Hecuba et d'Andromache » et à l'expression d'une empathie profonde évoquée par le verbe « gémir » et dévalorisée par les termes « foiblesse d'ame » et « ployables à toutes extremitez ». La compassion est donc commune aux hommes y compris aux chefs politiques et militaires aussi cruels soient-ils. Ils ont une sensibilité certaine et sont capables d'être émus aux larmes, bien que cette émotion ne soit que passagère et provoquée par un jeu d'illusions créant des émotions fortes. Ainsi est révélée une sensibilité plutôt qu'une vertu.

La pitié est donc une émotion partagée par tous les humains. En effet, au chapitre « De l'inconstance de nos actions », Montaigne étudie l'aspect éphémère des émotions à travers plusieurs exemples. Il utilise le personnage de Néron qui avait la réputation de l'empereur romain le plus sadique et sanguinaire de l'histoire pour montrer qu'il n'était pas exempt de sensibilité :

Et qui croiroit que de ce fust Neron, cette vraie image de la cruauté, comme on luy presentast à signer, suyvnt le stile, la sentence d'un criminel condamné, qui eust respondu : Pleust à Dieu que je n'eusse jamais sceu escrire ! tant le cœur luy serroit de condamner un homme à mort ? (II, 1, 332)

La question rhétorique incite le lecteur à s'interroger réellement en remettant en cause ses préjugés. Le personnage de Néron a été choisi car il est emblématique de la violence gratuite, ce qui est confirmé par la périphrase « cette image de la cruauté ». Il est donc l'incarnation du vice humain le plus répréhensible pour Montaigne. L'exclamation de l'empereur est hyperbolique, renforcée par l'usage du subjonctif passé à valeur de

souhait, ce qui souligne l'intensité de son émotion. Après avoir évoqué le pape Boniface et malgré l'allusion à Néron, l'essayiste reste dans un domaine chrétien avec l'expression « pleust à Dieu » plus typique du XVI^e que du II^e siècle... Il cherche à ramener ce personnage historique et presque légendaire à une dimension humaine pour le rapprocher de son lecteur. Ainsi l'humanité de l'empereur sanguinaire ne fait pas de doute à ses yeux, il était capable de pitié.

La compassion vient aussi du plaisir de se sentir à l'abri. Dans le chapitre « De la phisionomie », l'auteur explique que les récits des guerres civiles lui servent à mieux saisir la nature humaine, mais il refuse pour autant de se complaire dans ces narrations sanglantes comme le font trop souvent les hommes qui ne portent de l'intérêt au malheur d'autrui que pour jouir de leur propre sécurité :

Si cherchons nous avidement de reconnoistre en ombre mesme et en la fable des Theatres la montre des jeux tragiques de l'humaine fortune. Ce n'est pas sans compassion de ce que nous voyons, mais nous nous plaisons d'esveiller nostre desplaisir par le rareté de ces pitoyables evenements. Rien ne chatouille qui ne pince. Et les bons historiens fuyent comme une eau dormante et mer morte des narrations calmes, pour regagner les seditions, les guerres, où ils sçavent que nous les appellons. (...) Il y a de la consolation à eschever tantost l'un tantost l'autre des maux qui nous guignent de suite et assentent ailleurs autour de nous. (III, 12, 1046)

L'illusion théâtrale désignée par les termes d'« ombre », de « fable » et de « jeux tragiques » fait écho aux narrations des « bons historiens » qui évitent les « narrations calmes » pour décrire les « seditions » et les « guerres ». Les hommes aiment trembler mais pour les autres et par le biais d'un jeu théâtral ou d'une narration, d'une fiction ou d'une mise en mots qui éloignent l'actualité brûlante des faits car « ces pitoyables evenements » sont alors mis à distance, ils touchent d'autres personnes « ailleurs autour de nous. » La dernière phrase par son balancement « tantost l'un tantost l'autre » imite la « fortune » aveugle qui frappe tour à tour tous nos voisins. Montaigne analyse ainsi de manière détaillée et pertinente les mises en scène et les mises en mots qu'il utilise lui-même, tout au long des *Essais* pour susciter la pitié chez ses lecteurs. L'homme est donc capable d'empathie mais non au prix de sa vie ou même de sa tranquillité. Cependant l'humaniste ne reste pas sur ce constat général. Il étudie des cas exceptionnels pour nuancer sa conclusion.

En effet, certains humains se montrent tout à fait solidaires malgré le danger, se faisant un devoir de seconder leurs proches. On le voit au chapitre « Par divers moyens,

on arrive à pareille fin » (I, I, 8), lorsque les femmes portent sur leur dos leurs fils et leurs maris pour les sauver ou encore l'exemple de Chelonis, au chapitre « De l'expérience » (III, 13, 1100) : elle suit son père Léonidas dans sa déroute, « elle fit la bonne fille, se r'allia avec son père en son exil, en sa misere, s'opposant au victorieux » qui était son mari Cleombrotus. Mais lors du revers de fortune qui abattit ce dernier, elle se « rangea courageusement à son mary, lequel elle suivit par tout où sa ruine le porta, n'ayant, ce semble, autre chois que de se jeter au party où elle faisoit le plus de besoin et où elle se monroit plus pitoyable » au sens de sensible à la pitié, solidaire. Et l'on pourrait ajouter l'exemple du chapitre « Des trois bonnes femmes » (II, 25, 744) où la femme d'un voisin de Pline le jeune, Arria, femme de Cecinna Paetus et Paulina, l'épouse de Sénèque se suicident avec leur mari pris au piège par une maladie ou un puissant. Ainsi, si les larmes et l'abus des larmes sont proprement féminins aux yeux de Montaigne, l'abnégation l'est finalement tout autant. Ici la pitié cesse de se faire discours, elle devient acte.

Mieux, les larmes, c'est-à-dire un signe visible de compassion pourraient transformer le regard. Dans le chapitre « Comme nous pleurons et rions d'une mesme chose », l'écrivain montre que la vengeance apporte le soulagement mais aussi change le regard que l'on porte sur la situation :

Nous avons poursuivy avec resoluë volonté la vengeance d'une injure, et resenty un singulier contentement de la victoire, nous en pleurons pourtant ; ce n'est pas de cela que nous pleurons ; il n'y a rien de changé, mais nostre ame regarde la chose d'un autre œil, et se la represente par un autre visage : car chaque chose a plusieurs lustres. (I, 38, 235)

Montaigne n'en conclut pas que nos yeux se dessillent et que nous devenons des chrétiens, aussi miséricordieux que Dieu car son chapitre évoque plutôt nos changements d'état émotionnel. Il considère l'âme humaine comme très versatile. Cette méfiance quant à la transformation du regard par les larmes de compassion se retrouve dans les allusions aux deuils qui donnent aux proches toutes les qualités au seul prétexte qu'ils soient morts. Ainsi dans le chapitre « De la diversion », il estime que

à la perte du premier connu, nous piquons à luy prester des louanges nouvelles et fauces, et à le faire tout autre, quand nous l'avons perdu de veüë, qu'il ne nous sembloit estre quand nous le voyions : comme si le regret estoit une partie instructive ; ou que les larmes, en lavant nostre entendement, l'esclaircissent. Je renonce dès à présent aux favorables tesmoignages qu'on me voudra donner, non par ce que j'en seray digne, mais par ce que je seray mort. (III, 4, 838)

L'humaniste ne croit pas que la douleur et les larmes agissent sur notre jugement. Il se moque de ce changement d'attitude auprès des morts puisque les « louanges » sont « nouvelles et fauces » et que le défunt est « tout autre » que celui que l'on connaissait. Les deux phrases suivantes sont ironiques. Les larmes ne sont pas « instructive[s] », elles ne « lav[ent pas] notre entendement [ni ne] l'esclaircissent. » La preuve en est qu'il refuse de tels éloges funèbres qu'il juge artificiels et faux. L'émotion, la compassion, les larmes ne sont donc pas bonnes conseillères, elles ne poussent pas à un jugement plus éclairé ou à des actions plus justes. Ce sont seulement des passions que l'on ne maîtrise pas. L'auteur n'est donc pas dupe de sa propre démarche : s'il emploie le registre pathétique pour émouvoir son lecteur, le sensibiliser à des sujets qui lui tiennent à cœur, il intègre toujours ce moyen rhétorique de la persuasion à un raisonnement organisé qui tente réellement de convaincre son lecteur par la raison pour qu'il clarifie son jugement et sa vision du monde.

Bien que la pitié soit versatile, elle représente une attitude fondamentalement chrétienne. La compassion, cette forme de pitié que l'on ressent pour son prochain renvoie à la piété, c'est-à-dire à la foi, à la fidélité à Dieu. L'humaniste se refuse de faire de la foi un objet d'analyse car la raison humaine est dépassée par le dessein de Dieu affirme-t-il dans l'« Apologie de Raimond Sebond » (II, 12, 438). Mais dans le chapitre « Des prières », il réfléchit aux relations entre les hommes et Dieu et il s'insurge contre l'hypocrisie religieuse. Comme Dieu est juste et bon, il sait ce qui est bon pour chacun d'entre nous et ceci malgré nos vœux. Nos prières de demande sont donc inutiles, il est préférable de ne prier que « Le Notre Père » et d'un cœur sincère. Ce sont nos actes qui parlent pour nous, on ne peut vivre dans le vice et prier.

Il y a, ce me semble, en Xenophon un tel discours, où il montre que nous devons plus rarement prier Dieu, d'autant qu'il n'est pas aisé que nous puissions si souvent remettre notre ame en cette assiete réglée, reformée et devotieuse, où il faut qu'elle soit pour ce faire ; autrement nos prieres ne sont pas seulement vaines et inutiles, mais vitieuses. Pardonne nous, disons nous, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offencés. Que disons nous par là, sinon que nous luy offrons nostre ame exempte de vengeance et de rancune ? Toutesfois nous appellons Dieu et son ayde au complot de nos fautes et le convions à l'injustice. (I, 51, 323)

Si l'écrivain s'appuie sur Xénophon pour exiger une attitude sincère de la part des orants, il se rattache rapidement à la prière chrétienne en citant un passage du « Notre Père ». Prononcer cette phrase sur le pardon sans hypocrisie, revient à avoir converti son cœur à

la miséricorde et au pardon qu’il exprime par la périphrase « nostre ame exempte de vengeance et de rancune » comme purifiée de ses vices qui la rongent. La difficulté de l’entreprise et la réalité de la nature humaine sont rappelées en matière de conclusion comme un *conchetto* : nous l’appelons « au complot de nos fautes, et le convions à l’injustice », le vocabulaire judiciaire renforce l’accusation portée à l’hypocrisie vicieuse, alors qu’« une vraie priere est une religieuse reconciliation de nous à Dieu ». Ce n’est donc certes pas un acte anodin mais un chemin de conversion, c’est-à-dire une transformation de son regard et de son jugement pour suivre réellement le message de l’*Évangile* car la prière met en relation, relie les hommes et Dieu, elle est sacrée. L’essayiste la conçoit davantage comme une adoration, une contemplation qu’une demande d’aide. Michel Magnien y voit une réaction de Montaigne aux pratiques religieuses hypocrites et ostentatoires d’Henri III¹⁰². En effet à ses yeux, l’homme n’est pas vicieux ou pécheur mais il est atteint d’une maladie du jugement qui provoque intolérance et cruauté, comme le formalise Géralde Nakam¹⁰³.

Si la pitié n’est pas une émotion seulement humaine et parfaitement naturelle, elle est plus ou moins entretenue par l’éducation chrétienne et son expression est réutilisée par la rhétorique et le théâtre. De plus, l’empathie n’est pas seulement typiquement chrétienne, les tyrans païens la ressentent comme tous les hommes. Mais elle peut révéler un certain plaisir des larmes : celui d’être à l’abri du malheur. Enfin, bien que les larmes ne convertissent pas vraiment les hommes car leur cœur et leur raison sont versatiles, leur comportement hypocrite, elles devraient les ouvrir à la pitié et donc à la charité : elles sont donc une bonne arme rhétorique. C’est à cette part d’humanité sensible à la pitié que s’adresse Montaigne lorsqu’il parle aux princes et aux chefs de

¹⁰² « D’un point de vue plus politique, il faut bien se rendre compte que Montaigne rédige ce chapitre à l’heure où Henri III, avec l’aide active de son directeur spirituel, le jésuite Edmond Auger, vient de fonder les Pénitents blancs de l’Association de Notre Dame. Le roi prit part en personne, y compris dans le froid et sous la pluie, aux processions de la nouvelle congrégation à travers les rues de Paris [actes considérés comme] des mascarades hypocrites, étant donné les mœurs qui prévalaient pour lors à la cour. » M. Magnien, « La « forme maîtresse » : une pierre d’achoppement au seuil du « troisième alongeail » (III, 2,)? » dans Ph. Desan, *Lecture du troisième livre des Essais de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 95.

¹⁰³ « D’abord, Montaigne n’applique [ses métaphores de la maladie et de la santé] guère au vice, jamais au « péché », notion absente des *Essais*. La « peste de l’homme » dénonce chez lui, non pas les désirs et la chute du corps, mais les travers de la pensée, son outrecuidance, son aveuglement, son vouloir mal « ménagé », comme il est dit et redit avec désespoir dans « De ménager sa volonté ». (...) Maladie qui condamne alors les maux de la civilisation : intolérances, guerres civiles, mentalité de l’Europe mercantile dont la « contagion » a fait périr l’innocente Amérique. » G. Nakam, *La Manière et la Matière*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 86.

guerre afin de leur montrer l'intérêt d'une gouvernance modérée et réfléchie dans un monde où les violences se déchaînent.

II-2- conseiller le prince

Montaigne met en scène de véritables tragédies sanglantes pour heurter ses lecteurs et provoquer une réaction salutaire : l'analyse des situations passées pour exercer leur discernement et apprendre à gouverner en *prudens*. Ces épisodes spectaculaires exercent tour à tour pitié et terreur sur les lecteurs-spectateurs, afin d'envisager toutes les émotions, les sentiments et les vices qui sont des obstacles à un jugement sain et juste : la peur, la *fera*, la colère, la cruauté, la vengeance sans oublier la coutume, véritable frein à une évaluation objective.

Nul doute que l'humaniste ait envisagé une place de conseiller personnel du roi. Les missions confiées par le parlement de Bordeaux auprès de Charles IX ont débuté cette carrière politique. Régulièrement rappelé à son service puis à celui de Henri III et même de Catherine de Médicis, il s'est toujours astreint à favoriser la paix entre protestants et Catholiques au milieu des guerres civiles les plus sanglantes. C'est pourquoi sa relation privilégiée avec Henri de Navarre n'est pas un simple calcul. Il pressent que ce gascon protestant fera son chemin jusqu'au trône. Montaigne est plus royaliste et légitimiste que catholique, plus fidèle aux deux Henri successivement qu'au pape. Il reconnaît donc immédiatement Henri de Navarre comme roi légitime, dès son accession au trône alors que les ligueurs catholiques luttent encore quelques années dans l'espoir de le renverser. Ainsi, dans ces temps troublés où la guerre fratricide déclenche des batailles sanglantes à Bordeaux et jusque sur ses terres, le seigneur de Montaigne recherche comment faire la paix et l'installer définitivement dans le royaume. Dans ce but, il faut que le roi soit puissant et juste. Ainsi, les *Essais* regorgent-ils d'exemples de rois, princes, chefs guerriers confrontés à des dilemmes. Comment juger la situation comme un *prudens* ? Comment choisir une solution qui résolve le conflit et engendre une paix durable ? Ce sont toutes les questions de justice et de vengeance où l'orgueil des uns et des autres prédomine qui sont étudiées au travers d'une multitude de cas. En les confrontant, on peut aboutir à ses principes et aux conseils qu'il cherche à transmettre à son roi quel qu'il soit. On sait qu'il offrit les deux premiers volumes des *Essais* à Henri III qui les lut. On sait qu'il écrivait à

Henri IV des conseils fort judicieux. On peut alors se demander si la parole, la rhétorique de Montaigne est efficace. Est-elle un acte ? Permet-elle au prince d'être juste ?

En effet, au XVI^e siècle, le roi est conçu comme responsable du pouvoir qu'il a reçu de Dieu, il est donc sacré : il porte le titre de « Roy tres chrestien » car il est « le lieutenant de Dieu sur terre ». Il doit donc rendre des comptes à Dieu qui peut lui inspirer des décisions justes, s'il sait prier comme l'explique Francis Goyet¹⁰⁴. Il doit alors établir une paix durable mais se préoccuper aussi du salut des âmes de ses sujets. Arlette Jouanna explique : pouvoir et responsabilité sont acquis par les droits du sang¹⁰⁵. Il doit établir une paix durable mais se préoccupe aussi du salut des âmes de ses sujets.

Les puissants de l'Ancien Régime ont donc une responsabilité religieuse de leur pouvoir. Ils ne prennent pas leurs décisions à la légère et doivent s'astreindre à une démarche qui leur permet d'exercer leur raison pour établir la justice divine sur terre. Car, pour Géralde Nakam, le souverain doit principalement lutter contre un vice : « La cruauté, seconde haine de Montaigne, naît en effet, comme le mensonge, de la couardise. La notion de vertu véritable appelle donc son contraire, l'anti-cruauté¹⁰⁶ ». La pitié devient alors la meilleure arme rhétorique pour écarter le prince de ses tendances sanguinaires comme le pense Gabriel-André Pérouse¹⁰⁷.

¹⁰⁴ « Mais l'équivalent de l'idée moderne de responsable politique est alors à chercher dans la *pietas*, dans la responsabilité que le roi a des siens devant Dieu. C'est à Lui que le roi aura à rendre des comptes, et c'est aussi Lui qui, convenablement prié, inspire au roi les bonnes décisions. » F. Goyet, *Les Audaces de la prudence*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 21.

¹⁰⁵ « Quasi-prêtre, médiateur de la toute-puissance guérisseuse de Dieu, le roi doit se montrer digne de sa charge. Il a non seulement une fonction politique, mais aussi une responsabilité spirituelle : assurer à ses sujets les conditions nécessaires pour qu'ils puissent faire leur salut. (...) Ce qui fait le roi, c'est la naissance dans une « race » (au sens de lignée) élue, c'est l'hérédité. Peu à peu se développe, à la fin du XV^e siècle, une véritable théologie du sang royal, sang « pur », « saint », qui porte en lui-même sa propre légitimité et qui est sacralisé par la bénédiction divine. », A. Jouanna, *La France du XVI^e siècle (1483-1598)*, Paris, PUF, 1996, p. 43.

¹⁰⁶ « La vertu, chose composite » (II, 20, C, 673), mais que tant d'écoles philosophiques s'acharnent à définir en dogmatisant, la vertu véritable n'est pas la « vertu » des philosophies : ni épicurisme, ni stoïcienne, ni même socratique, elle n'est que l'absence de cruauté. Telle quelle, elle a suffisamment de fermeté et de rigueur, de « vertu » au sens italien du terme, pour satisfaire l'exigence morale de Montaigne, qui se maintient absolument dans les limites de l'humain. » G. Nakam, *Les Essais, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 438.

¹⁰⁷ « Et l'une des certitudes est que la cruauté est horrible, la pitié juste et nécessaire, car seule propre à rectifier la conduite dans une âme bien née (à moins qu'elle ne soit héroïque et n'aime la vertu pour elle-même). Alors, une expression vigoureuse de la pitié s'impose à l'écrivain : il ne s'agit plus de « mesnager », les cœurs, mais bien de les émouvoir. » G. A. Pérouse, « Quelques aspects d'une rhétorique de la pitié dans Les *Essais* de Montaigne », p. 93 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, 248p.

II-2-1- Délibération en temps de guerre

Ainsi, pour Francis Goyet, l'auteur cherche à prouver ses qualités de juge par son analyse des conflits passés et contemporains. A cette fin, il confronte les différentes éthiques anciennes.¹⁰⁸ Ensuite, il utilise l'expression de la pitié à des fins rhétoriques bien déterminées : il commence par alerter les puissants de leurs dérives injustes, leur abus cruels afin de les inciter à exercer un pouvoir plus juste. C'est son livre qui sera « conseiller du prince » comme l'écrit Géralde Nakam. Les *Essais* rassemblent donc descriptions, analyses et injonctions malgré leur incompatibilité aux yeux de Ronsard¹⁰⁹.

Mais selon Francis Goyet, les *Essais* ne sont pas un simple manuel de conseils. C'est aussi une réflexion approfondie sur l'efficacité de la rhétorique, des discours ou d'une manière générale de la parole et sur l'efficacité du pouvoir royal exercé avec la *prudentia*¹¹⁰.

En effet, dès l'ouverture de son premier livre, dans le chapitre « Par divers moyens on arrive à pareille fin » (I, I, 7), Montaigne étudie plusieurs cas de chefs de guerre vainqueurs confrontés à la résolution du conflit des deux armées : ils ont vaincu mais que vont-ils faire de l'armée adverse, des habitants, de la ville ? La première phrase indique clairement la situation « ils nous tiennent à leur mercy », ces chefs sont tout puissants et ils ont « la vengeance en main », leur état d'esprit est troublé par le ressentiment dû aux pertes humaines engendrées par le combat, ils ne sont pas à même de juger sereinement et de manière juste et mesurée. Ainsi, l'obtention de la grâce n'est pas une question de légitimité mais de stratégie. La persuasion par les larmes : « les esmouvoir par submission

¹⁰⁸ « Il s'agit de montrer à quel point leur auteur est bon juge des actions humaines, donc à quel point il est, royalement, un *prudens*. Montaigne va se donner à voir comme occupant la place centrale de toutes les éthiques anciennes, en prenant pour modèle la prudence du Prince. » F. Goyet, *Les Audaces de la prudence*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 63.

¹⁰⁹ « Son livre, et non lui, sera le conseil du prince. Ainsi conçu, le livre réunit les fonctions qu'on dit s'exclure l'une l'autre de la contemplation et de l'action, et dont Ronsard lui-même venait d'affirmer l'incompatibilité, en cet âge d'utilitarisme où la *praxis* des affaires politiques supplante, et de loin, la quête philosophique. » G. Nakam, *Les Essais, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 227.

¹¹⁰ « Du côté de l'*ars*, le dernier chapitre du livre II, et donc de la *princeps* souligne à quel point la question de l'*ars* est en soi importante. Il dit que la médecine non plus ne peut garantir aucun résultat. Mais au-delà, la question, ici, est du côté de l'agir humain, de ses incertitudes. C'est donc la question de la *prudentia*, liée au risque ou « futurs contingents ». Le titre même du premier chapitre y renvoie par son opposition entre les moyens et la fin, opposition typique de la prudence. La question de la *prudentia* englobe celle de la rhétorique et déborde sur celle du bon prince, que ne sont pas tout à fait le prince anglais ni même Alexandre. » F. Goyet, « La première phrase des *Essais* » dans *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de J. Céard*, Genève, Droz, 2008, p. 49-58.

à commiseration et à pitié » est la solution la plus commune mais Montaigne signale qu'elle peut échouer : Edouard, prince de Galles néglige la foule qui le supplie, il « ne peut être arrêté par les cris du peuple, et des femmes, et enfans abandonnez à la boucherie luy criants mercy, et se jettans à ses pieds ». Le tableau peint par l'auteur est pathétique : la multitude est renforcée par la gradation et les pluriels. Il s'agit d'une foule de victimes n'ayant pas participé aux combats qui seront sacrifiés comme des animaux. Leur attitude de suppliants est spectaculaire : usage des « cris » et prosternation devant le passage du vainqueur. Mais il n'y a que le comportement des trois gentilshommes qui poursuivent un combat désespéré qui « reboucha premierement la pointe de sa cholere ». Seule une attitude de guerrier, courageux, incarnant les vertus du héros romain, crée de l'admiration et donc du respect. Edouard peut alors maîtriser son *hybris* et devenir un prince juste qui établira une paix durable en faisant « misericorde à tous les autres habitants de la ville. » De même, « la furie » de Scanderberch, prince de l'Épire est calmée par l'attitude courageuse de son soldat. Il peut alors reprendre ses esprits et « le recut en grace ». De plus, « l'Empereur Conrad troisieme » impressionné par le dévouement des femmes qui transportent sur leur dos leurs maris, enfans et duc pour les sauver, « en pleura d'aise, et amortit toute cette aigreur d'inimitié mortelle et capitale ». Enfin, Epaminondas emporta l'adhésion du peuple thébain car il « vint à raconter magnifiquement les choses par luy faites, et les reprocher au peuple, d'une façon fiere et arrogante ». Ainsi face à la colère qui empêche le vainqueur d'être juste, sage et prudent, un acte de bravoure peut la désamorcer. Le vainqueur se remet en cause, pose une réflexion qui débouche sur un jugement et non plus sur une vengeance passionnelle. Devant une attitude aussi valeureuse, il peut faire preuve d'une autre qualité de l'homme accompli : la générosité. « [A]yant eu à desdang les larmes et les prières, de se rendre à la seule reverence de la sainte image de la vertu, que c'est l'effect d'une ame forte et imployable, ayant en affection et en honneur une vigueur masle, et obstinée ». Mais le contre-exemple de la fin du chapitre en la personne de Dionysius massacrant Phyton à cause de son courage, avertit tous les puissants que l'*hybris* et le désir de vengeance les feront toujours basculer dans l'inhumanité. On observe aussi déjà qu'un acte violent injustifié en entraîne bien d'autres toujours plus violents et injustifiés.

En tant de guerre, la justice n'a plus lieu, l'autorité d'un chef est donc remise en cause. Au chapitre « L'heure des parlemens dangereuse », (I, 6, 28), Montaigne montre la

difficulté de maîtriser une armée victorieuse. L. Aemylius Regillus tenta de faire alliance avec la ville de Phocees mais « il ne fut en sa puissance, quelque effort qu'il y employast, de tenir la bride à ses gens : et veit devant ses yeux fourrager bonne partie de la ville ». Et Cleomenes prend leur ville par trahison, la nuit alors qu'il avait « fait treve avec les Argiens ». La guerre est bien une situation particulière qui révèle la valeur morale des hommes, or les chefs ou les soldats ne sont pas tous vertueux. C'est ce que l'auteur nous propose d'observer et de méditer à travers toutes ces petites mises en scènes antiques et contemporaines.

Il souligne aussi le danger que représente l'excès de courage sur un champ de bataille. Un soldat doit rester maître de lui et ne pas rentrer en fureur. En effet, « La vaillance a ses limites [...] on se peut rendre à la temerité, obstination et folie, qui n'en sçait bien les bornes ? » questionne-t-il au début du chapitre « On est puny pour s'opiniastres à une place sans raison » (I, 15, 68). La *fera* des soldats est incontrôlable, une image amusante l'imprime dans la mémoire du lecteur « Autrement, sous l'esperance de l'impunité il n'y auroit pouillier, qui n'arrestast un'armée. » (I, 15, 68) Ainsi le sac même des poulaillers intéresse les soldats. Ils sont assoiffés de pillage et sont prêts à attaquer tout ce qu'ils trouvent sur leur passage. Là aussi, la situation de guerre si particulière engendre cette passion qu'est la *fera*. Les chefs doivent y mettre bon ordre pour maîtriser leur armée et donc être efficaces, pour ne pas saccager les pays où ils passent car il sera plus difficile d'y établir une gouvernance sereine. Les exemples du « connestable de Monmorency », de « Monsieur le Dauphin » et du « capitaine du Bellay » montrent à quel point il est difficile de garder le contrôle de son armée du temps des guerres civiles. Mais Montaigne universalise ses propos par les allusions aux princes d'Orient et aux Amérindiens défavorables aux « composition[s] de rançon et de mercy ». Ainsi, l'auteur cherche à promouvoir la *mediocritas*, le juste milieu d'Aristote qui donne tout son sens à la *prudencia*¹¹¹ : savoir modérer sa force, son courage, son appétit de victoire et de gloire. Il faut que le prince soit capable de maîtriser ses passions et celles de ses soldats pour prendre les bonnes décisions dans les cas les plus complexes.

¹¹¹ F. Goyet, « Montaigne et l'orgueil de l'humaine prudence » dans P. Magnard et T. Gontier, *Montaigne*, Paris, Cerf, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2010, p. 116.

Son exigence morale personnelle s'étend à celle de ses hommes pour lesquels il ne peut accepter aucune défaillance. En effet, il faut aussi punir la lâcheté des soldats car leur désertion provoque la défaite mais l'auteur commence par distinguer deux cas au chapitre « De la punition de la couardise » (I, 16, 70). Il faut sanctionner « les fautes qui viennent de nostre malice » et non « celles qui viennent de notre foiblesse ». Seule « la couârdise » par calcul est répréhensible mais la mort n'est pas nécessaire, « il est certain que la plus commune façon est de la chastier par honte et ignominie » et sans doute la plus efficace. Les Grecs et les Romains condamnaient à mort les fuyards mais le législateur Charondas « ordonna seulement qu'ils fussent par trois jours assis emmy la place publique, vetus de robe de femme, esperant encores s'en pouvoir servir, leur ayant fait revenir le courage par cette honte ». L'humiliation d'être assimilé à une femme, symbole de faiblesse car elle semble se laisser envahir par la peur, peut rendre du cœur au soldat. L'empereur Julien « en condamne d'autres, seulement à se tenir parmy les prisonniers sous l'enseigne du bagage ». Ils sont alors rétrogradés à un rang inférieur pour provoquer la honte. De même, « les soldats fuyant Cannes et ceux qui accompagnerent Cn. Fulvius en sa desfaicte » ne furent pas condamnés à mort. Pour des questions d'efficacité plutôt que d'humanité, les chefs de guerre révisent les châtiments pour pouvoir obtenir des soldats opérationnels. Ainsi, ils font preuve de *prudentia*. En prenant les exemples du seigneur de Franget et de « tous les gentils-hommes qui se trouverent dans Guyse, lors que le comte de Nansau y entra », Montaigne actualise son propos : ils furent « condamné[s] à estre degradé[s] de noblesse, et tant [eux] que leur posterité déclaré[s] roturier[s], taillable[s], et incapable[s] de porter les armes ». Perdre son statut, payer des impôts, n'être plus chevalier sont les pires humiliations pour un noble. C'est avoir détruit son nom et son héritage. La chute ne peut être plus grave et définitive. Montaigne montre que cette sanction est très efficace de son temps mais qu'il y a des degrés dans la couardise et qu'il ne faut pas hésiter à « la chastier pour telle ». Le chef militaire ou politique doit donc se montrer mesuré, juste et surtout capable de sanctionner à des fins tactiques et non seulement éthiques.

Cette distinction entre l'utile et l'honnête se retrouve dans les grâces accordées par les puissants. Au chapitre « Divers evenemens de mesme conseil » (I, 24, 124), la clémence des chefs est étudiée par l'humaniste. Il commence par un cas contemporain, le prince François de Guise et le met en parallèle avec l'empereur Auguste. On connaît sa

fascination pour le premier et la réputation d'empereur juste du second. La clémence de ces chefs est donc valorisée : ils épargnent un comploteur qui allait les tuer mais les raisons diffèrent. François de Guise se montre magnanime, à la hauteur de sa religion. Il s'en justifie ainsi « la vostre vous a conseillé de me tuer sans m'ouir, n'ayant receu de moy aucune offence ; Et la mienne me commande que je vous pardonne, tout convaincu que vous estes de m'avoit voulu homicider sans raison ». (I, 24, 125) Le chiasme met en valeur la charité chrétienne du catholique François de Guise opposé au fanatisme du gentilhomme protestant. Par son acte, il cherche à prouver la supériorité de sa religion. David Quint arrive à la même conclusion mais par une interprétation plus subtile de l'attitude du duc de Guise :

The Catholic teaches the Protestant a lesson in Christian forgiveness. His clemency seems, however, as much an act of noblesse oblige as of charity. Although the treacherous gentleman confesses that there was nothing personal in his assassination plot – war is war – the duke has insisted upon a private relationship between two individuals : « What did I ever do to you to deserve this ? » He implies that there would indeed have been some justification for vendetta if he, the duke, had done some injury to the gentleman or to the gentleman's clan. The claims of personal honor seem to counterbalance an imperative to forgive the trespasses of others. The duke's beau geste that brings him « honor » similarly takes on the guise of aristocratic magnanimity and condescension : il asserts as much the prince's superiority of rank as an equality of the two men in Christian brotherhood¹¹².

Auguste, lui, passe la nuit à délibérer pour savoir s'il doit exécuter Cinna, neveu de Pompée qui comploté contre lui. Il se demande si sa vie est tellement importante puisque certains cherchent à la lui ôter. C'est sa femme Livie, plus pragmatique qui lui donne la solution : « Commence à expérimenter comment te succéderont la douceur et la clémence. Cinna est convaincu : pardonne luy ; de te nuire désormais il ne pourra, et profitera à ta gloire ». Le pardon ici est stratégique, il peut désarmer le parti adverse.

¹¹² « Le gentilhomme catholique enseigne le pardon au gentilhomme protestant. Pourtant, sa clémence ressemble davantage à un lien d'obligation réciproque noble qu'à de la charité. Bien que le gentilhomme traître avoue que son acte n'était pas une attaque personnelle mais un complot – la guerre est la guerre – le duc insiste sur la relation interpersonnelle de deux individus. « Qu'ai-je fais pour vous offenser ? » En effet, il sous-entend qu'il y a une justification à la vendetta menée contre lui, le duc a dû blesser ce gentilhomme ou son clan. Les revendications concernant l'honneur personnel semble compenser l'obligation de pardonner les abus des autres. Le beau geste du duc lui donne de l'honneur, de la même façon qu'il lui octroie l'apparence de la magnanimité et de la condescendance digne de l'aristocratie : il affirme davantage la supériorité du prince que l'égalité de deux hommes frères dans le Christ. » (notre traduction), D. Quint, *Montaigne and the Quality of mercy, ethical and political themes in the Essais*, Princeton, Princeton university press, 1998, p. 23.

François de Guise fut assassiné et Auguste préservé, pour Montaigne, c'est le signe que c'est la fortune qui décide de nos vies et non la preuve que c'était une mauvaise décision. Dans l'incertitude, il vaut mieux « se rejeter au parti où il y a plus d'honnesté et de justice ». Car cet acte reste « plus beau et plus genereux ». C'est pourquoi l'essayiste met en scène les deux dialogues avec le plus grand soin pour les rendre plus vivants et plus frappants aux yeux du lecteur. De même, Jules César déjoue les complots en avertissant leurs participants qu'il est au courant mais sans les sanctionner, remettant sa vie dans les mains de fortune (allusion au chapitre « Divers evenemens de mesme conseil » (I, 24, 131)). Un chef doit donc se montrer courageux, juste et magnanime s'il veut maintenir la paix.

Tel Argesilaus au chapitre « De la vanité » où Montaigne regrette la corruption et le mensonge qui gangrènent les deux partis opposés dans les guerres de religion, il rêve d'une générosité dépassant l'esprit de parti.

Estant prié par un prince voisin avec lequel il avoit autresfois esté en guerre de le laisser passer en ces terres, il l'octroya, luy donnant passage à travers le Peloponnesse ; et non seulement ne l'emprisonna ou empoisonna, le tenant à sa mercy mais l'accueillit courtoisement, sans luy faire offence. A ces humeurs là, ce ne seroit rien dire ; ailleurs et en autre temps, il se fera compte de la franchise et magnanimité d'une telle action. Ces babouyns capettes s'en fussent moquez, si peu retire l'innocence spartaine à la françoise. (III, 9, 993)

Le conflit a eu lieu, la paix a été scellée par un traité équitable, il n'existe alors plus de motif de querelle ni de vengeance. La rancœur n'est pas de mise et le soin qu'Argesilaus pour obliger son voisin est davantage celui d'un allié que celui d'un ancien ennemi. On pense à la magnanimité de Gargantua raccompagnant les soldats de Pichrocole dans leur pays pour leur éviter humiliations et coups de la part du peuple vainqueur¹¹³.

Alexandre au chapitre « Des plus excellens hommes », a commis quelques actes répréhensibles mais bien d'autres célèbrent sa justice et sa clémence :

Car quant à Clytus, la faute en fut amendée outre son pois, et tesmoigne cette action, autant que toute autre, la debonnaireté de sa complexion, et que c'estoit de soy une complexion excellemment formée à la bonté ; et a esté ingenieusement dict de luy qu'il avoit de la Nature ses vertus, de la Fortune, ses vices. (II, 26, 754)

¹¹³ F. Rabelais, *Gargantua* dans *Les cinq Livres*, Paris, Le Livre de Poche, « la Pochothèque », 1994, p. 247.

Un chef juste, lucide et efficace se doit d'être sensible à la pitié : il sait l'utiliser à bon escient pour montrer sa valeur morale ou pour se créer un nouveau réseau d'alliés. Alexandre est vu comme un homme avec ses qualités et ses défauts mais c'est un chef guerrier accompli, toujours lucide et juste dans ses décisions. L'accent est ici porté sur sa bonté et sa générosité par la comparaison et l'adverbe hyperbolique. De même, Epaminondas était un chef très attaché à la valeur de la vie humaine. « Il ne pensoit pas qu'il fut loisible, pour recouvrer mesmes la liberté de son pays, de tuer un homme sans connoissance de cause. » Il n'y a pas de « raison d'État » qui tienne pour cet homme juste. Les procès doivent être équitables, quelque soit l'importance de l'accusé. « Il tenoit aussi qu'en une bataille il falloit fuyr le rencontre d'un amy qui fut au party contraire, et l'espargner » (II, 26, 757) tant il voulait éviter les conflits d'intérêt entre l'amitié et le patriotisme et il remporta une victoire sur ses ennemis près de Corinthe « sans les poursuiyvre à toute outrance », il dut d'ailleurs s'en justifier auprès de ses concitoyens. Montaigne reprend le même exemple d'Epaminondas à peu près dans les mêmes termes au chapitre « De l'utile et de l'honneste ». Il y analyse davantage le caractère de ce grand chef :

Horrible de fer et de sang, il va fracassant et rompant une nation invincible contre tout autre que contre luy seul, et gauchit, au milieu d'une telle meslée, au rencontre de son hoste et de son amy. Vrayement celuy là proprement commandoit bien à la guerre, qui luy faisoit souffrir le mors de la benignité sur le point de sa plus forte chaleur, ainsi enflammée qu'elle estoit et escumeuse de fureur et de meurtre. (III, I, 801)

Épaminondas est donc un chef exceptionnel car il allie toutes les qualités guerrières comme le courage, la force, la volonté de vaincre, présentées ici par l'isotopie du combat et du feu, sans perdre son humanité et sa clémence qui apparaissent discrètement à travers le verbe « gauchi[r] » et l'expression « faisoit souffrir le mors de la benignité ». C'est sa générosité qui reste aux commandes malgré la fureur du combat. C'est un chef accompli, maître de lui. Philippe Desan le confirme, Epaminondas est débonnaire aux yeux de l'essayiste qui valorise ce trait de caractère pourtant associé à la faiblesse pour un chef de guerre, dans la mentalité du XVI^e siècle. Il propose ainsi un idéal : un

gouvernant lucide, bon et pacifique cherchant à fonder une paix durable par des moyens humains¹¹⁴.

Dans ce sens, il expose le cas de certains chefs cléments et justes, même si la postérité a déformé leur image car l'auteur s'oppose à la *doxa*. Il en est ainsi de l'empereur Julien l'Apostat, blâmé par les autorités ecclésiastiques pour avoir combattu la foi chrétienne. Mais Montaigne le réhabilite, car il est juste et peu enclin à la colère, au chapitre « De la liberté de conscience » :

se promenant un jour autour de la ville de Chalcedoine, Maris, Evêque du lieu, osa bien l'appeler meschant traistre à Christ, et qu'il n'en fit autre chose, sauf luy répondre : Va, miserable pleure la perte de tes yeux. A quoy l'Evêque encore repliqua : je rens graces à Jesus Christ de m'avoir osté la veuë, pour ne voir ton visage impudent ; affectant, disent-ils, en cela une patience philosophique. Tant y a que ce fait là ne se peut pas bien rapporter aux cruautés qu'on le dit avoir exercées contre nous. (I, 19, 669)

Cette anecdote souligne la clémence de l'empereur qui n'évoque la cécité de son adversaire que pour montrer son manque de clairvoyance dans le choix de sa religion. L'évêque, lui, est plein de haine et profère des injures, il paraît donc hors de contrôle et dangereux. L'auteur montre ainsi que les portraits péjoratifs de cet empereur sont faux, ils sont une réécriture de l'histoire à des fins apologétiques. La censure vaticane exigea de l'humaniste de revenir sur cet éloge d'un ennemi de la Chrétienté mais il n'en fit rien car il refuse cet esprit de parti¹¹⁵. S'il voit la bonté, la vertu attendues chez un dirigeant païen, il ne peut s'empêcher de les admirer et d'en faire un exemple, à la honte des chrétiens, capables des plus grandes cruautés et débordements au nom du Christ. Un bon prince est donc un homme maître de lui en toutes circonstances. Il doit rester lucide malgré la colère ou la peur qui le tenaille s'il veut diriger.

¹¹⁴ « Montaigne qualifie Epaminondas de « débonnaire », cette qualité qui est à la limite du défaut puisque la bonté peut aussi être perçue comme un signe de faiblesse, voire de naïveté, pour celui qui occupe une fonction publique. Il est clair que le personnage d'Epaminondas est proche de l'idéal montaignien du politique, précisément parce qu'il montra une *honnête utilité*. » Ph. Desan, « Montaigne, *métis* : « de l'utile et de l'honnête » (III, 1) dans Ph. Desan, *Lecture du troisième livre des Essais de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 70.

¹¹⁵ La censure lui reprocha « d'avoir usé du mot de Fortune, d'avoir nommé des poètes haerétiques, d'avoir excusé Julian [l'empereur Julien dit « l'apostat »], et l'animadversion sur ce que celui qui prioit estre exempt de vitieuse inclination pour ce temps, item, d'estimer cruauté ce qui est au-delà de mort simple, item, qu'il falloit nourrir un enfant à tout faire et autres teles choses : que c'estoient mon opinion et que c'estoit choses que j'avois mises, n'estimant que ce fussent erreurs. », M. Montaigne (de), *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne* dans *Œuvres complètes*, (éd. de A. Thibaudet, et M. Rat), Quetigny-Dijon, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 1229.

Si la maîtrise de soi est essentielle pour un chef, il doit savoir aussi imprimer son autorité sur la foule. Cette entité difficile à comprendre et à maîtriser. Elle est constituée d'humains sensibles à la pitié mais elle devient une force inhumaine qu'on ne peut arrêter lorsqu'elle est en colère et elle se laisse facilement emporter par ses passions. Elle est donc dangereuse parce qu'imprévisible et insécable. Lors du massacre de Moneins, gouverneur de Bordeaux qui tenta d'apaiser la révolte contre la gabelle en 1548, au chapitre « Divers evenemens de mesme conseil » (I, 24, 130), la foule est qualifiée de « monstre [...] agité », cette métaphore dévalorisante est renforcée par une seconde tout aussi inquiétante « cette mer tempestueuse d'hommes insensez » évoquant l'immensité, l'agitation et la puissance d'un déchaînement hors de contrôle. Tout est prêt pour que Moneins qui a choisi « la voye de soubsmission et de mollesse », recherchant « l'humanité et la douceur » chez ses concitoyens se fasse massacrer. Il sort désarmé « foible et en pourpoint », il « saign[e] du nez » perd toute dignité et adopte une « contenance effraïée : chargeant sa voix et ses yeux d'estonnement et de penitence. « [C]herchant à conniller et se desrober », la peur, la supplication et l'humilité lui enlèvent son statut de chef et la foule l'écrase. On ne peut demander de la pitié à une foule qui ne réagit pas comme un ensemble d'humains. Il vaut mieux l'impressionner, quitte à prendre des risques. En diptyque, Montaigne présente son attitude courageuse de maire de Bordeaux lors de la revue des troupes en des temps très troublés. Un chef peut se montrer audacieux et téméraire mais il doit assumer son acte avec courage jusqu'au bout.

Malheureusement, certains chefs exercent leur autorité avec âpreté. Ce sont tous les contre-exemples que l'auteur propose au chapitre « Observations sur les moyens de faire la guerre de Julius Caesar ». L'essayiste déploie alors des tableaux sanglants provoquant la terreur plutôt que la pitié chez son lecteur. Bien que César soit un chef juste, il pouvait se montrer dur :

A cette courtoisie Caesar mesloit toutes-fois une grande severité à les reprimer. La neufiesme legion s'estant mutinée au pres de Plaisance, il la cassa avec ignominie, quoy que Pompeius fut lors encore en pieds, et ne la reçeut en grace qu'avec plusieurs supplications. Il les rapaisoit plus par autorité et par audace, que par douceur. (II, 34, 737)

L'adjectif intensif « grande », les verbes « reprimer, cass[er] » et les substantifs axiologiques « severité, ignominie, autorité, audace » soulignent le jugement négatif de

Montaigne sur cette action trop cruelle d'un chef guerrier qu'il admire par ailleurs. En effet, jamais, un chef ne doit se montrer excessif, il doit se montrer toujours mesuré et honnête.

La cruauté peut aussi se révéler dans l'exercice de la justice. La condamnation à mort est une décision prise par vengeance par certains puissants et leur motivation, n'est certes pas de faire justice, par exemple, au chapitre « Couardise, mere de la cruauté » (II, 24, 694). Pour l'humaniste, il ne s'agit pas d'un acte de courage mais plutôt d'une « couardise » digne d'un chien : « Comme les chiens coüards, qui deschirent en la maison et mordent les peaux des bestes sauvages qu'ils n'ont osé attaquer aux champs ». (II, 24, 694) L'exemple est très marquant par son aspect quotidien, connu de tous et par son aspect visuel. Ainsi, en ravalant les hommes au rang d'animaux domestiques serviles, il montre que c'est la peur et donc la lâcheté qui font « en ce temps nos querelles toutes mortelles ». L'homme du XVI^e siècle a peur de ses ennemis et s'en prémunit par une solution radicale. La violence entraîne la violence, la menace et la terreur semblent sans fin. D'autres vengeances commises par peur sont restées célèbres comme celle de l'Empereur Maurice sur un soldat nommé Phocas :

L'empereur Maurice, estant adverty, par songes et plusieurs prognostiques qu'un Phocas, soldat pour lors inconnu, le devoit tuer, demandoit à son gendre Philippe qui estoit ce Phocas, sa nature, ses conditions et ses meurs, et comme entre autres choses, Philipe luy dit qu'il estoit lasche et craintif, l'Empereur conclud incontinent par là qu'il estoit doncq meurtrier et cruel. Qui rend les Tyrans si sanguinaires ? c'est le soing de leur seureté, et que leur lâche cœur ne leur fournit d'autres moyens de s'asseurer, qu'en exterminant ceux qui les peuvent offencer, jusques aux femmes, de peur d'une esgratigneure ¹¹⁶.

Les premieres cruautez s'exercent pour elles mesmes : de là s'engendre la crainte d'une juste revanche, qui produit apres une enfilure de nouvelles cruautez pour les estouffer les unes par les autres. (II, 27, 699)

L'isotopie de la peur est très présente et l'hyperbole « de peur d'une esgratigneure » achève de ridiculiser l'empereur exerçant une violence sans borne pour une peur superstitieuse appuyée sur des « songes et plusieurs prognostiques ». Montaigne souligne donc le manque de lucidité de l'empereur Maurice et aussi le mécanisme qui enchaîne les cruautés les unes aux autres. La vengeance permet aussi d'éprouver un certain plaisir sadique à regarder souffrir son ennemi à son tour :

¹¹⁶ « Craignant tout, il frappe tout. » (Claudien, *In Eutropium*, I, 182).

Et tout ainsi comme Bias, crioit à un meschant homme : Je sçay que tost ou tard tu en seras puny, mais je crains que je ne le voye pas, et plaingnoit les Orchomeniens de ce que la penitence que Lyciscus eut de la trahison contre eux commise, venoit en saison qu'il n'y avoit personne de reste de ceux qui en avoient esté interessez et ausquels devoit toucher le plaisir de cette penitence : tout ainsin est à plaindre la vengeance, quand celuy envers lequel elle s'employe, pert le moyen de la sentir ; car, comme le vengeur y veut voir pour en tirer du plaisir, il faut que celuy sur lequel il se venge, y voye aussi pour en souffrir du desplaisir et de la repentence. (II, 27, 694)

Il analyse en détail les motivations de la vengeance : ce n'est ni rendre justice, ni rétablir une paix durable en dénouant les fils d'un conflit. Il s'agit plutôt d'un plaisir sadique de voir l'autre souffrir peut-être autant que nous et de lui faire ressentir un réel remords par une humiliation publique. Et rien ne garantit qu'il se repente réellement. « Le tuer est bon pour éviter l'offense à venir, non pour venger celle qui est faite : c'est une action plus de crainte que de braverie, de precaution que de courage, de défense que d'entreprise. » Par une antithèse frappante, l'auteur montre l'agitation des vengeurs dans lesquels il se place pour montrer que ce sentiment est partagé de tous ses contemporains, qui doivent « coniller, trotter et fuir les officiers de la justice » alors que sa victime est « en repos », certes, il est mort mais « si nous nous en prenons garde, nous trouverons qu'il nous fait la mouë en tombant (...) bien loing de s'en repentir. » Celui qui se venge n'est plus alors un homme vertueux à la romaine ni selon les principes chrétiens, il a versé dans la cruauté, c'est-à-dire la pire des barbaries aux yeux de Montaigne.

Il n'est pas non plus l'honnête homme qui défend son honneur dans le système de duels du royaume de Narsingue où « non seulement les gens de guerre, mais aussi les artisans demeslent leurs querelles à coups d'espée ». (II, 27, 695) Le courage et la notion d'égalité qui soustendent ces combats singuliers grandissent leurs participants. Pourtant, l'auteur retourne son opinion puisque ces duels sont sans fin car chacun peut réclamer « la chaisne d'or » donnée au vainqueur par le roi lors d'un nouveau combat. Pointe finale, qui permet à Montaigne d'exposer une de ces observations majeures du comportement humain : la violence entraîne toujours la violence si le gouvernant et la justice n'y mettent pas fin.

Pour être juste, un puissant doit donc être en capacité de juger de manière rationnelle, il doit alors être exempt de colère, sentiment analysé par Maurice Sartre :

Pour Aristote en effet, la colère combine la souffrance et le désir de vengeance envers un individu que l'on juge responsable d'une humiliation. D'une manière générale, *orgè* à l'origine possède un sens négatif, l'emportement contre quelqu'un, dont la forme extrême serait *cholos*, la rage, la

fureur, celle du mari trompé comme celle des barbares. Mais le grec emploie également *thymos*, beaucoup plus ambivalent, car le *thymos* désigne à la fois l'élan, le gonflement (tel un fleuve en crue ou la houle de la mer), le désir d'action caractéristique de l'homme viril, mais aussi son désir de faire du mal, sa soif de vengeance, sa colère envers plus faible que lui, notamment les femmes¹¹⁷.

Ainsi l'auteur, au chapitre « De la colère », s'appuyant sur l'exemple de parents en colère maltraitant leurs enfants, analyse cette passion mauvaise conseillère : « Il n'est passion qui esbranle tant la sincérité des jugemens que la colere. Aucun ne feroit doute de punir de mort le juge qui, par colere, auroit condamné en criminel. » L'hyperbole utilisée est sans appel. Personne ne peut disposer à la légère de la vie d'un homme, à ses yeux. Il analyse alors la colère :

Nous memes, pour bien faire, ne devrions jamais mettre la main sur nos serviteurs, tandis que la colere nous dure. Pendant que le pouls nous bat et que nous sentons de l'emotion, remettons la partie ; les choses nous sembleront à la verité autres, quand nous serrons r'acoisez et refroidis : c'est la passion qui commande lors, c'est la passion qui parle, ce n'est pas nous. (II, 31, 715)

Elle est présentée comme une puissance subie par l'homme : le terme de « passion » répété deux fois qui vient de *pathos*, « souffrir », complété par l'« emotion » qui implique le mouvement et l'indication corporelle « le pouls nous bat » montrent que l'homme a perdu la maîtrise de lui-même. Enfin les deux termes antithétiques « r'acoisez et refroidis » laissent comprendre que la colère agite et chauffe. Quelques lignes plus loin, la description se poursuit avec les synonymes « un homme agité d'ire et de furie » dont les consonances rappellent le châtement des Furies qui hantent à jamais la conscience d'un homme. Les indications physiques se multiplient « les mouvements extraordinaires », « l'inflammation de son visage », les paroles, « les sermens inusitez » et les indications psychologiques, « cette sienne inquietude et precipitation temeraire ». La passion a pris possession du corps et de l'esprit de l'homme en colère, il n'est plus lui-même faisant preuve comme César, d'« animosité » et d'« aspreté ». Quand le serviteur de Plutarque lui reproche de le punir sous le coup de la colère, il lui démontre que c'est faux par la description de son état. Architas Tarentinus et Platon renoncent à punir leur esclave car ils sont en fureur. Mais sous l'emprise de la même émotion, Charillus se

¹¹⁷ M. Sartre, « Les Grecs » dans A. Corbin, et J. J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire des émotions*, Paris, Seuil, 2016, p. 23-24.

montre menaçant et Piso particulièrement injuste et cruel, provoquant la mort de trois innocents. A aucun moment, ces chefs ne sont lucides et accessibles à la pitié qui les rendrait justes. De même, au chapitre « De l'utile et de l'honneste », Montaigne analyse les conséquences d'une trahison qui ne sont jamais certaines :

Jaropelc [Duc de Russie], assouvy de sa vengeance et de son courroux, qui pourtant n'estoit pas sans titre (car Boleslaus l'avoit fort offensé et en pareille conduite), et saoul du fruict de cette trahison, venant à en considerer la laideur nue et seule, et la regarder d'une veuë saine et non plus troublée par sa passion, la print à un tel remors et contre-cueur, qu'il en fit crever les yeux et couper la langue et les parties honteuses à son exécuter. (III, 1, 797)

La vengeance couplée à la colère ne provoque que des massacres qui n'appaisent en rien les puissants. Le remords entraîne d'autres décisions vengeresses, ce sont les « exécuter[s] » qui doivent payer pour la décision du chef. Il en est de même pour l'esclave qui ayant trahi P. Sulpicius, fut précipité « du roc Tarpeien » et d'un officier de « Mahomed second » ayant tué son demi-frère sur ses ordres : il fut livré à la mère du défunt qui « ouvrit à ce meurtrier l'estomach, et, tout chaudement, de ses mains fouillant et arrachant son cœur, le jetta à manger aux chiens ». L'image particulièrement cruelle de cette vengeance sanguinaire frappe l'imagination du lecteur, provoque de la pitié pour la victime et engendre un sentiment de révolte contre des décisions aussi arbitraires et sanglantes. La vengeance appelle la vengeance dans une suite sans fin où la barbarie augmente à chaque meurtre. Montaigne montre ainsi qu'il ne s'agit pas de justice mais de décisions partiales des gouvernants. Géralde Nakam repère un changement d'écriture de l'humaniste. Lui qui valorisait la générosité des grands chefs antiques ou contemporains a été exposé depuis 1580 aux horreurs dues à la cruauté des hommes. Il a été témoin du déchaînement de violence qui s'opère en France par les guerres de religion.

A cet égard, on peut tenir le tout premier chapitre des *Essais* pour un essai-diapason. Il donne le la. « Par divers moyens on arrive à pareille fin » (I, I) examine en effet les divers façons « d'amollir les cœurs » enflammés de vengeance. Par sa progression il est aussi représentatif de l'évolution de la violence en France : car aux exemples généreux des analyses initiales, succèdent, après 1580 et surtout après 1588, des récits de cruautés, de tortures et de carnages¹¹⁸.

¹¹⁸ G. Nakam, *Les Essais, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 425.

Pourtant Montaigne cherche toujours à conseiller les puissants, les détourner de leur projet de vengeance. Il raconte une de ses victoires personnelles au chapitre « De la diversion » :

C'est une douce passion que la vengeance, de grande impression et naturelle : je le voy bien, encore que je n'en aye aucune experience. Pour en distraire dernièrement un jeune prince, je ne luy allois pas disant qu'il falloit prester la jouë à celui qui vous avoit frappé l'autre, pour le devoir de charité ; ny ne luy allois représenter les tragiques evenemens que la poësie attribue à cette passion. Je la laissay là et m'amusay à luy faire goustier la beauté d'une image contraire : l'honneur, la faveur, la bien-veillance qu'il acquerroit par clemence et bonté ; je le destournay à l'ambition. (III, 4, 835)

Il se situe en conciliateur, œuvrant sans cesse pour la paix mais il connaît la nature humaine et plus encore l'état d'esprit des princes. Inutile de les sermonner avec des allusions à l'attitude christique que l'on retrouve dans les textes des *Évangiles*, le modèle est hors d'atteinte, inutile d'exposer les conséquences politiques et matérielles pour le pays, la vengeance est égoïste et la représentation de la colère d'Achille dans *l'Iliade* serait peut-être un contre-exemple trop séduisant. Alors, il utilise l'ambition et surtout le désir d'acquérir la réputation d'un prince honnête, juste et même clément.

Enfin, les puissants, même sans colère ni esprit de vengeance, se montrent cruels dans l'exercice de leur pouvoir car ils en abusent. Les rois maltraitent leurs sujets, particulièrement leurs esclaves qu'ils considèrent comme des objets. Le chapitre « Apologie de Raimond Sebond » en recueille quelques exemples.

Et les Climacides, estoyent ce pas des femmes en Syrie qui servoyent, couchées à quatre pattes, de marchepied et d'eschelle aux dames à monter en coche ? [...] Les femmes et concubines des Thraces plaident à qui sera choisie pour estre tuée au tumbeau de son mari. Les tyrans ont-ils jamais failly de trouver assez d'hommes vouez à leur devotion, aucuns d'eux adjoutans davantage cette necessité de les accompagner à la mort comme en la vie ? (II, 12, 461)

Les humiliations et les mauvais traitements des hommes considérés comme inférieurs ne manquent pas dans les *Essais*. Leur asservissement choque Montaigne mais leur soumission l'étonne aussi. Le sacrifice des femmes sur le tombeau de leur mari est un thème particulièrement récurrent : dans le chapitre « Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons » le royaume de Narsinque observe cette pratique, les Thraces et enfin, les Scythes qui sacrifient « la plus favorite de [leurs] concubines » mais aussi

son eschançon, escuyer d'escurie, chambellan, huissier de chambre et cuisinier. Et en son anniversaire ils tuoient cinquante chevaux montez de cinquante pages qu'ils avoyent enpalez par l'espine du dos jusques au gozier et les laissoient ainsi plantez en parade autour de la tombe. (II, 12, 461)

L'accumulation surprend par le nombre de sacrifiés mais le massacre final est insupportable, est-il bien réel ? En tout cas, il souligne toute la barbarie et la démesure de telles pratiques orientales. L'essayiste en arrive à sa conclusion : « Les hommes qui nous servent, le font à meilleur marché, et pour un traitement moins curieux et moins favorable que celui que nous faisons aux oyseaux, aux chevaux et aux chiens ». Il a choisi des animaux familiers appréciés, domestiqués et souvent choyés par leur propriétaire pour rendre la comparaison plus concrète, quotidienne et donc efficace. Elle dut plaire à Voltaire car elle n'est pas sans rappeler celle du nègre de Surinam mis en scène dans *Candide*¹¹⁹. Les hommes peuvent donc en avilir d'autres sans aucun scrupule et sans limite. Les animaux sont mieux traités car ils sont plus difficiles à faire obéir et moins soumis, c'est pourquoi l'auteur leur prête une fierté que n'ont pas les hommes : « jamais Lyon ne s'asservit à un autre Lyon, ny un cheval à un autre cheval, par faute de cœur ». Evidemment, les esclaves ne méritent pas ces mauvais traitements parce qu'ils ne se révoltent pas mais l'humaniste observe qu'ils sont capables de s'accommoder de conditions que les animaux refuseraient en se laissant mourir. Idée soutenue par La Boétie dans *Discours de la servitude volontaire*¹²⁰.

Par les *Essais*, Montaigne se fait donc conseiller du prince, il étudie à travers les attitudes des dirigeants dans les domaines de la guerre et de la justice comment être un *prudens*. La clémence se révèle souvent efficace alors que la colère et la vengeance sont mauvaises conseillères et n'engendrent qu'une spirale de la violence où la cruauté s'exprime davantage. La modération dans toutes les situations délicates est recommandée. Devant les excès des puissants, la passivité du peuple le surprend sans qu'il attise un esprit de révolte car ses réflexions sont adressées aux princes pour qu'ils exercent un pouvoir juste et il en est de même pour les juges.

¹¹⁹ « Les chiens, les singes et les perroquets sont mille fois moins malheureux que nous. », Voltaire, *Candide*, Villeneuve d'Ascq, Magnard, « Classiques et Patrimoine », 2013, p. 67.

¹²⁰ « Les bestes ce maid' Dieu, si les hommes ne font trop les sourds, leur crient, vive liberté. Plusieurs en y a d'entre elles, qui meurent aussy tost qu'elles sont prises, comme le poisson quitte la vie aussy tost l'eau. », E. La Boétie (de) *De la Servitude Volontaire, Mémoire touchant l'édit de Janvier 1562*, Paris, Gallimard, « tel », 2014, p. 91.

II-2-2- Réquisitoire contre la question

En effet, un juge doit aussi apprendre à être un *prudens* car la justice en France, au moment où écrit Montaigne, est malade. C'est pourquoi il s'oppose de manière virulente à la torture. À ses yeux, la question se révèle inefficace et inhumaine. Elle n'est pas non plus édifiante ni pour la victime ni pour le public. Par conséquent, l'humaniste interroge aussi le bien fondé des exécutions capitales par l'usage fréquent du registre pathétique.

Il a été conseiller au parlement de Périgueux puis à celui de Bordeaux, en charge de la chambre des Enquêtes¹²¹. Cette fonction consistait à analyser les dossiers des jugements mis en suspens lorsqu'ils étaient trop complexes. Il devait rendre des conclusions qui clarifiaient des situations difficiles à saisir. Il étudiait donc les pièces du dossier, essentiellement des témoignages pour en déduire la réalité des faits. Rapidement, il perçut le peu de fiabilité des dépositions et l'inutilité de celles obtenues sous la torture. Il s'oppose alors, dans les *Essais*, à la question en s'appuyant d'abord sur la raison. Il démontre alors l'inefficacité de la torture, en s'appuyant sur les émotions, il souligne son aspect scandaleux par l'expression de la pitié.

En effet, la justice ne fonctionne pas correctement. La fortune parvient parfois mieux à rétablir l'ordre. Ainsi au chapitre « La fortune se rencontre souvent au train de la raison » (I, 34, 222), en est-il d'un sicilien tuant le meurtrier de son père qui s'avère être aussi un comploteur contre Timoléon. « On luy ordonna dix mines Attiques pour avoir eu cet heur, prenant raison de la mort de son pere d'avoir retiré de mort le pere commun des Siciliens. Cette fortune surpasse en reglement les regles de l'humaine prudence. » Si une vengeance personnelle devient un acte de justice, c'est que le système judiciaire est bien malade. L'exemple est antique mais il vaut pour la remise en cause des enquêtes du XVI^e siècle.

Car la justice, du temps de Montaigne, ne cherche pas à connaître réellement les faits. Les enquêtes ne sont pas correctement menées et les témoins deviennent

¹²¹ « Montaigne devint rapporteur pour la première fois en 1562. Son travail consistait à trier les pièces du dossier, à les organiser et à en faire la synthèse. [...] La tâche du rapporteur consistait à extraire du procès ce qui lui semblait primordial du côté tant de l'accusation que de la défense. [...] Il évaluait la force probante des arguments présentés ou d'un témoignage. », Ph. Desan, *Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014 p. 102-103.

coupables s'ils n'ont pas les moyens de rémunérer un avocat, non spécialiste de la loi mais orateur spécialisé. L'humaniste l'explique au travers d'une anecdote personnelle, au chapitre « De l'expérience » :

Des paysans viennent de m'avertir en haste qu'ils ont laissé presentement en une forest qui est à moy un homme meurtry de cent coups, qui respire encore, et qui leur a demandé de l'eau par pitié et du secours pour le subslever. 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 faict de ceux qu'on rencontre pres d'un homme tué, ils n'eussent à rendre compte de cet accident à leur totale ruyne, n'ayant ny suffisance, ny argent, pour deffendre leur innocence. Que leur eussé je dict ? Il est certain que cet office d'humanité les eust mis en peine. (III, 13, 1070)

Cet homme à terre aurait dû être secouru « par pitié » c'est-à-dire par compassion, par charité, précisément. Il est une actualisation de l'homme sauvé par le Samaritain dans les *Évangiles*¹²² : isolé, blessé voire mourant, à la merci de la générosité des passants. Il ne demandait que de l'« eau » et du « secours pour le subslever ». Mais les paysans ont peur de la justification qu'il faudra fournir aux « gens de la justice » s'ils sont rattrapés. Ils savent qu'ils n'ont pas la « suffisance » c'est-à-dire la capacité oratoire à argumenter pour se défendre et encore moins l'« argent » pour payer un avocat. Et Montaigne de leur donner raison. Par ce cas concret où il est impliqué en tant qu'acteur, il montre que la justice française ne fonctionne pas correctement puisqu'elle détruit les élans de solidarité qui sont bien réels dans la population car la peur d'être accusés et surtout condamnés à tort les habite. Ce qui fait de cette justice, une justice injuste, expéditive, incompétente et surtout effrayante, figure du destin contre lequel on ne peut rien.

En effet, la justice obtient des aveux mais sous la torture. La question est encore très utilisée au XVI^e siècle. Géralde Nakam démontre que la torture exercée par les brigands est réprouvée mais la question pratiquée par la justice n'est que rarement dénoncée car elle sert deux fois : pour obtenir des aveux et pour punir¹²³.

¹²² *Évangiles*, Paris, TOB, Le Cerf, 1991, (Luc, 10, 25-37), p. 167-168.

¹²³ « La torture fait partie de la vie quotidienne. On la pratique en justice, pour le crime ou pour la vérité de la foi, pour faire la preuve du grief ou pour le châtier. On la pratique couramment dans la guerre et, plus communément encore, dans le brigandage, par intérêt ou par jeu. Les rançonnements sont vigoureusement dénoncés par tous. Mais quant à la torture judiciaire, il revient à Juan Luis Vives d'abord, et à Montaigne après lui, de l'avoir, les premiers au XVI^e siècle et les seuls avec tant de force bien avant Beccaria, accusée d'être à la fois un crime contre l'humanité, et une arme de mensonge et non de vérité. » G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 322.

Or, Montaigne se montre extrêmement sensible au spectacle de la souffrance physique comme il le dit dans le chapitre « De la cruauté ».

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 réalistes¹²⁴. (II, 11, 422)

Au chapitre « De la conscience » (II, 5, 368), il écrit un réquisitoire contre cette pratique inutile et inhumaine. « C'est une dangereuse invention que celle des gehenes, et semble que ce soit plutôt un essai de patience que de vérité. » Le terme « gehenes » renvoie à la torture, à la souffrance et fait allusion aux punitions divines post-mortem. Comme si soumettre quelqu'un à la question, était se prendre pour Dieu. L'essayiste utilise un argument rationnel : cet acte est inutile parce qu'inefficace « 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 ? ». La souffrance et la douleur vont engendrer la peur et tous les moyens seront bons pour se sortir de cette situation. Et « un si beau guerdon que de la vie luy estant proposé », il avouera tout pour avoir la vie sauve. En fait, « le fondement de cette invention est appuyé sur la considération de l'effort de la conscience ». La faute torture le coupable et l'innocent est fortifié par l'accusation. Mais personne n'a la même conscience, ni les mêmes valeurs morales ainsi, « Pour dire vray, c'est un moyen plein d'incertitude et de danger. » Pour éviter la souffrance, les « fauces confessions » sont pléthoriques, ainsi en est-il des aveux de Philotas, torturé sur les ordres d'Alexandre. « La douleur force à mentir même les innocents. »¹²⁵ Pour éviter la censure de l'Eglise, car attaquer l'efficacité de la question, c'est attaquer directement l'Inquisition, Montaigne confie l'argument majeur à Publius Syrus : aucune vérité ne sort de la torture. Mais il garde la conclusion qui est sans appel : « D'où il advient que celui que le juge a gehenné, pour ne le faire mourir innocent, il le face mourir et innocent et gehenné. » La répétition des termes antithétiques souligne la double erreur dont se rend coupable le juge. La question ne paraît plus un moyen d'obtenir la vérité mais une justification apparente des jugements les plus arbitraires. La pitié pour ces innocentes victimes devient hyperbolique

¹²⁴ *ibid.*, p. 312.

¹²⁵ « *Etiam innocentes cogit mentiri dolor.* » (Publius Syrus, *Sentences*).

pour les lecteurs. L'auteur attaque l'incompétence des juges en s'adressant directement à eux : « Que peut il mais de vostre ignorance ? Estes-vous pas injustes, qui, pour ne le tuer sans occasion, luy faites pis que le tuer ? » Pour l'humaniste, il ne faut pas s'appuyer sur les aveux arrachés sous la torture ou obtenus contre des promesses de grâce, la réalité des faits doit être établie par des preuves objectives et c'est donc le travail d'enquête mené par les juges qui doit déterminer les circonstances des faits. La torture n'est pas un moyen, ce n'est qu'une « information plus pénible que le supplice ». « 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 estes encores en doute. » Montaigne fait honte à ses pairs, car nul doute qu'il s'adresse ici directement à ses confrères des Parlements de France, en rappelant que même les civilisations antiques dont l'Europe est fière d'être l'héritière se montraient moins humaines que les civilisations réputées moins accomplies. Cette barbarie des Romains est évoquée plusieurs fois dans les *Essais*. Par exemple au chapitre « De juger de la mort d'autrui », il étudie les différentes façons de vivre sa mort, sachant que chacun tente de la mettre en scène à son avantage. Il fait ensuite mention de Caligula dont l'esprit sadique se révèle lors de la torture de ses prisonniers.

Ce cruel Empereur Romain disoit de ses prisonniers qu'il leur vouloit faire sentir la mort ; et, si quelcun se deffaisoit en prison : Celuy là m'est eschapé, disoit-il. Il vouloit estendre la mort et la faire sentir par les tourmens :

*Vidimus et toto quamvis in corpore caeso
Nil animae letale datum, moremque defandae
Durum saevitiae pereuntis parcere mortis*¹²⁶. (II, 13, 607)

Montaigne est donc très insistant sur la cruauté romaine dans le domaine des tortures. Les tyrans cherchent à « trouver moyen d'allonger la mort. Ils veulent que leurs ennemis s'en aillent, mais non pas si vite qu'ils n'ayent loisir de savourer leur vengeance. » au chapitre « Couardise, mere de cruauté » (II, 27, 700). Suit une liste des tortures les plus ignobles et inattendues : Chalcondyle faisait « trancher les hommes en deux parts par le faux du corps » pour « qu'ils mourussent comme de deux morts à la fois », les seigneurs Épirotes torturaient leurs victimes en les faisant « escorcher par le menu d'une dispensation si malicieusement ordonnée, que leur vie dura quinze jours à cette

¹²⁶ « Nous l'avons vu, ce corps, qui, tout couvert de plaies, n'avait pas encore reçu le coup mortel, et dont on ménageait la vie expirante suivant une habitude d'un atroce cruauté. » (Lucain, II, 178.)

angoisse ». Craesus exécuta le favori de son frère : « il le fit tant grater et carder à coups de cardes et peignes de ce cardeur, qu'il en mourut ». Et enfin la torture de George Sechel, « chef des paysans de Poloingne » vaincus par Vayvode de Transsilvanie », attaché à un chevalet fut torturé par tous les passants avant de mourir au bout de trois jours. Ils ne peuvent pas obtenir de moyens plus douloureux car ils seraient létaux et l'auteur de conclure « je ne sçay si, sans y penser, nous ne retenons pas quelque trace de cette barbarie ». La terreur infligée aux lecteurs leur ouvre les yeux. Les exemples antiques servent à l'humaniste à réfléchir sur la nature humaine mais aussi à tendre un miroir sans complaisance à ses contemporains qui pratiquent la torture ou ferment les yeux.

Mais revenons au réquisitoire du chapitre « De la conscience » (II, 5, 369) car l'exemple qui clôt le chapitre est une mise en scène suscitant la pitié chez le lecteur et représente une mise en abyme de la justice corrompue qui dysfonctionne. Arrive enfin un exemple précis et concret et qui vient de se produire. Bien qu'il prenne ses précautions « je ne sçay d'où je tiens ce conte, mais il rapporte exactement la conscience de nostre justice », il souligne que cet exemple est emblématique du dysfonctionnement fondamental de la justice, en France. Une femme accuse un soldat d'avoir mangé le repas de ses enfants, en temps de famine. La narration se fait mise en scène. Tout est fait pour souligner la détresse de cette femme : ses enfants sont « petits » et la nourriture volée était bien modeste, « ce peu de bouillie qui luy restoit à les substanter ». L'armée apparaît comme conquérante : le soldat a « arraché » la nourriture l' « armée ayant ravagé tous les villages à l'environ ». C'est donc le « general d'armée » qui est coupable de n'avoir pas tenu ses troupes et empêché le pillage mais c'est un « grand justicier », tournure ironique car il rejette toute responsabilité dans sa décision et l'octroie à la femme : « elle seroit coupable de son accusation si elle mentoit ». Et il utilise un moyen expéditif mais surtout radical : « il fit ouvrir le ventre au soldat pour s'esclaircir de la vérité du fait ». La mort du soldat ne sert qu'à l'enquête. Il s'avère coupable mais méritait-il la mort pour ce vol ? Et s'il n'avait pas été coupable, il serait mort innocent. Ainsi, une enquête qui entraîne la mort des accusés n'est pas efficace mais vaine et cruelle. C'est une « condamnation instructive », curieuse alliance de mots qui conclut ce réquisitoire en une formule frappante évoquant le dysfonctionnement judiciaire qui fait écho à l'exclamation toute personnelle s'opposant à la torture, quelques lignes en amont

« Bien inhumainement pourtant et bien inutilement, à mon avis ! » La justice n'est donc ni clémente ni efficace.

La torture est utilisée aussi comme arme dissuasive. Les supplices sont publics pour impressionner la foule et exercer sur elle la terreur devant la souffrance des exécutions. C'est croire à l'exemplarité des condamnations mais Montaigne les remet en cause. Au chapitre « De la cruauté » (II, 11, 430), il reconnaît le mérite de César de prendre de la distance par rapport aux « exemples de cruauté que les tyrans Romains mirent en usage ». Il était « doux en ses vengeances » (II, 11, 431) : il aménage la peine de pirates qu' « il avoit menassez de [...] faire mettre en croix, il les y condamna mais ce fut apres les avoir fait estrangler. Philomon, son secretaire, qui l'avoit voulu empoisonner, il ne le punit pas plus aigrement que d'une mort simple ». (II, 11, 430) Montaigne crée une litote en montrant que la mort simple est un acte de clémence, on n'ose pas imaginer les exécutions les plus barbares.

Enfin, les exécutions qui torturent les condamnés sont répréhensibles aux yeux de l'essayiste pour des motifs religieux : « nous qui devrions avoir respect d'en envoyer les ames en bon estat ; ce qui ne se peut, les ayant agitées et desesperées par tourmens insupportables ». (II, 11, 431). L'auteur fait allusion à la résurrection des morts, dogme chrétien s'il en est car toute la vie des hommes du XVI^e siècle était tournée vers cet espoir de salut, ils se préoccupaient de savoir comment l'obtenir. Et ici, notre auteur montre que la souffrance due aux exécutions peut compromettre le salut des condamnés. Cette réflexion a un écho dans le chapitre « Couardise, mere de la cruauté » :

Tout ce qui est au-delà de la mort simple, me semble pure cruauté. [...] Et je ne sçay cependant si nous les jettons au desespoir : car en quel estat peut estre l'ame d'un homme attendant vingt-quatre heures la mort, brisé sur une rouë, ou à la vieille façon, clouë à une croix ? (II, 27, 700)

Car la torture avilit l'homme, l'atteint dans sa dignité. C'est une attaque directe contre l'Inquisition, tribunal religieux, jugeant au nom de Dieu. Il s'oppose aussi à la démarche de rédemption : se convertir par l'acceptation de l'humiliation et de la souffrance physique à la suite de la crucifixion du Christ. Il propose une autre solution :

Je conseilerois que ces exemples de rigueur, par le moyen desquels on veut tenir le peuple en office, s'exerçassent contre les corps des criminels : car de les voir priver de sepulture de les voir bouillir et mettre à quartiers, cela toucheroit quasi autant le vulgaire que les peines qu'on fait souffrir aux vivans, quoy que par effect ce soit peu, ou rien, comme Dieu dict,

Qui corpus occidunt, et postea non habent quod faciant.¹²⁷

Et les poètes font singulièrement valoir l'horreur de cette peinture, et au dessus de la mort :

Heu ! reliquias semiassi regis, denudatis ossibus,

Per terram sanie delibutas foede divexarier.¹²⁸(II, 11, 431)

Montaigne remet en cause l'efficacité de l'exemplarité des exécutions publiques, il s'appuie, fait extrêmement rare, sur une phrase d'*Évangile*. C'est une autorité absolue qu'il convoque ici, son doute pour mieux s'opposer à l'Inquisition, sur son propre terrain. Mais il fait une concession, peut-être qu'effectivement la profanation des corps impressionne la foule. Il confie à Enius le soin d'évoquer les avanies subies par la dépouille d'un roi. Dans le chapitre « De la cruauté » (II, 11, 421), il corrobore cette opinion par sa propre expérience : il a assisté à l'exécution de Catena, un voleur, à Rome et surtout au démembrement de son corps.

On l'estrange sans aucune émotion de l'assistance ; mais, quand on vint à le mettre à quartiers, le bourreau ne donnoit coup, que le peuple ne suivit d'une vois plaintive et d'une exclamation, comme si chacun eut presté son sentiment à cette charogne. Il faut exercer ces inhumains excez contre l'escorce, non contre le vif. (II, 11, 432)

La scène est très visuelle car elle est traitée dans son déroulement chronologique, son mouvement. L'auteur, en tant que témoin, s'intéresse aux réactions de la foule, loin d'être un simple rassemblement d'humains, c'est une entité à part dont les réactions sont grégaires : une communion d'émotion existe. Ici, les gens sont venus chercher des sensations fortes et prennent plaisir à les exprimer ensemble. L'humaniste n'est pas persuadé que ce genre de réaction ait une quelconque efficacité dans l'éducation morale des gens.

Au contraire, les Romains mettaient en scène la souffrance des victimes pour ses prétendues vertus exemplaires. Ils ne cherchaient pas à susciter la terreur de la foule mais voulaient exalter le courage des victimes et renforcer les vertus romaines des spectateurs. Ainsi, l'exprime Montaigne au chapitre « Des mauvais moyens employez à bonne fin » où il étudie la façon dont les puissants tentent d'influencer les spectateurs.

¹²⁷ « Ils tuent le corps, et après ils ne peuvent rien faire de plus. » (Luc, XII, 4).

¹²⁸ « Eh quoi ! ils traineraient ignominieusement sur la terre les restes d'un roi à demi rôti, décharné jusqu'aux os et dégouttant d'un sang noir. » (Enius, cité par Cicéron, *Tusculanes*, I, XLIV).

Comme les Romains dressaient le peuple à la vaillance et au mépris des dangers et de la mort par ces furieux spectacles de gladiateurs et escrimeurs à outrance qui se combattoient, détaillaient et entretenaient en leur présence.

Quid vesani aliud sibi vult ars impia ludi,

Quid mortes juvenum, quid sanguine pasta voluptas¹²⁹ ? (II, 23, 684)

La condamnation de cette sauvagerie ne date donc pas du XVI^e siècle puisque Prudence attaque cette pratique pour des raisons religieuses et de décence publique, n'hésitant pas à la qualifier d' « insensé[e] ». L'essayiste, quant à lui, s'appuie aussi sur la folie en parlant de « furieux spectacle » mais aussi sur la violence avec les termes « escrimeurs à outrance » et l'accumulation des verbes à l'imparfait itératif « se combattoient, détaillaient et entretenaient ». C'est par l'ironie qu'il dénonce le mieux ces jeux sanguinaires :

C'étoit à la vérité, un merveilleux exemple, et de très-grand fruit pour l'institution du peuple, de voir tous les jours en sa présence cent, deux cents, et mille couples d'hommes, armez les uns contre les autres, se hacher en pièces. (II, 23, 684)

La gradation hyperbolique chiffrée et le terme de boucherie ou de chasse « se hacher en pièces » montrent le rejet de Montaigne. L'expression « merveilleux exemple » est donc ironique et souligne l'inutilité de tels massacres. Suit un éloge de la vaillance et du courage des gladiateurs mais « il ne falloit pas seulement qu'ils combattissent et mourussent constamment, mais encore allégrement ». Ce qui souligne la stupidité et l'inhumanité de ces spectacles. Le réquisitoire se termine sur l'effet pervers de tels jeux :

Les premiers Romains employoient à cet exemple les criminels ; mais depuis on y employa des serfs innocens, et des libres mesmes qui se vendoient pour cet effect ; jusques à des Sénateurs et Chevaliers Romains et encore des femmes. (II, 3, 685)

Bien loin d'élever moralement les Romains, de leur inculquer les valeurs morales nécessaires au soldat et au citoyen qu'ils sont, ces jeux monstrueux ont créé un enthousiasme populaire, un effet de mode, attractif pour les gains et la célébrité que l'on peut y acquérir. Cette débauche sert la démonstration de l'humaniste qui continue à

¹²⁹ « Quel autre but peuvent avoir ces jeux immoraux et insensés, ces massacres de jeunes gens, ce plaisir qui se repaît de sang ? » (Prudence, Contre *Symmaque*, II, 672).

marteler l'idée que tout usage de la souffrance et de la torture n'engendre que la dégradation morale des spectateurs.

De plus, Montaigne poursuit son investigation sur les buts de la torture romaine. Elle était utilisée pour les Romains à des fins scientifiques. On l'observe au chapitre « Des mauvais moyens employez a bonne fin ».

Ceux là avoient encore plus de tort, qui permettoient anciennement que les criminels, à quelque sorte de mort qu'ils fussent condamnés, fussent déchirés tous vifs par les medecins, pour y voir au naturel nos parties interieures et en establir plus de certitude en leur art. (II, 23, 684)

Une vivisection sur des êtres humains : l'humaniste semble nous inviter à l'exploration de toutes les turpitudes de l'âme humaine. La terreur due à la menace physique et morale entraîne un profond dégoût pour ces pratiques. A travers ce constat, on perçoit le mépris que les Romains ont pour les condamnés qui n'ont plus le statut d'homme, ils sont comme des esclaves, des animaux, des objets dont on dispose à son gré. Il n'y a aucune pitié pour eux, d'ailleurs, l'auteur reste à distance dans une évocation générale de cette barbarie romaine.

Dans l'Antiquité et au XVI^e siècle, la torture suscite une telle terreur que l'on ne compte plus les suicides et les tentatives pour y échapper. Les exemples sont très nombreux dans les *Essais* : un paysan espagnol, accusé du meurtre du praetor Lutus Piso, pour éviter un deuxième jour de torture, Epicharis, accusé par Néron, pour les mêmes raisons ce qui contraste avec le courage des paysans de Montaigne qu'il a observés à maintes reprises (II, 32, 724.). Car l'essayiste le répète : « Tout ce qui est au-delà de la mort simple, me semble pure cruauté » (II, 11, 200 et II, 27, 700).

Évoquant les exécutions capitales, il engage sa réflexion plus loin encore. Tuer un homme de sang froid parce qu'il est condamné à mort est un acte ambigu. Est-ce justice ou est-ce un acte arbitraire à la solde des juges ou des puissants ? Les bourreaux peuvent se montrer sordides. On l'observe au chapitre « De l'utile et de l'honneste » où l'auteur analyse les actes les plus vicieux.

La fille a Seyanus, ne pouvant estre punie à mort en certaine forme de Jugement à Romme, d'autant qu'elle estoit Vierge, fut, pour donner passage aux lois, forcée par le bourreau avant qu'il l'estranglat : non sa main seulement, mais son ame est esclave à la commodité publique. (III, 1, 799)

Peut-on être bourreau et vertueux ? Bourreau et chrétien ? L'écrivain semble en douter car il faut faire taire sa conscience. C'est pourquoi « le premier Amurath » utilisa l'exécution capitale comme sanction psychologique : il « ordonna que leurs plus proches parents presteroient la main à [l']exécution » des comploteurs qui avaient aidé son fils à tenter un parricide. De même, Montaigne est choqué de l'attitude des « coquins [qui] pour garantir leur vie, accepte[nt] de pendre leurs amis et consorts ». Ainsi « Vuitolle, prince des Lituaniens » ordonna que les condamnés à mort se suicident pour qu'aucun tiers ne soit « employé et chargé d'un homicide ». Sans refuser ouvertement les exécutions capitales, cette réflexion morale sur la conscience des bourreaux remet en cause leur équité.

Ainsi pour Géralde Nakam, l'humaniste a toujours dénoncé la violence de la justice dans ses actes et dans ses écrits par le biais de la terreur et de la pitié.

Car il est à la fois expert exigeant dans la pratique, conséquent avec lui-même dans son livre. Quand, par la création d'une Tournelle, en 1569, le parlement de Bordeaux s'engage, sous le gouvernement de Montferrant, dans la voie de la répression et la pratique courante de la torture, Montaigne en démissionne. Quand, présidant la Cour de Justice de Guyenne instaurée par les édits du Fleix, Antoine Loisel prononce à Bordeaux deux discours retentissants intitulés « De l'Oeil des Rois et de la justice », c'est à Montaigne, en hommage à ses qualités de magistrat, qu'il offre son discours de clôture. Deux fois de suite, Montaigne fait connaître à ses rois ses positions sur la justice : dans sa requête d'Henri de Navarre et de Duplessis-Mornay, en 1584, dans ses commentaires sur le projet de réforme de la Cour souveraine de Béarn. Ainsi, en matière de justice, Montaigne était, en France, et dans cette génération des plus brillants juristes qu'elle ait jamais possédés, une autorité respectée. La justice est une préoccupation constante de Montaigne. Elle occupe, dans les *Essais*, plus que l'Eglise, plus que le métier des armes, une place croissante et finalement prépondérante.¹³⁰

Dans sa vie publique et politique, dans son engagement pour sa ville et pour ses rois, il a donc toujours prôné une réforme radicale de la justice car la souffrance infligée légalement n'est pas admissible. Pour lui, la notion de dignité humaine est capitale comme l'explique Géralde Nakam¹³¹.

¹³⁰ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 132.

¹³¹ « Sans remords, Montaigne a tourné la légalité, au moins par l'abstention, parce qu'il croit aux droits de la personne plus qu'à ceux de la Justice. En refusant d'être complice des tortures et des châtiments capitaux, il affirme que seul est illégitime la souffrance. Si, comme il le dit après Aristote, Montaigne hait la méchanceté mais non point le méchant, c'est que pour lui l'homme est présumé innocent. « De la cruauté, Des boyteux, De la Phisionomie, De l'Expérience » conduisent à la révision bouleversante de la légalité, et au rejet de la peine de mort. » *ibid.*, p. 147.