

Élaborations littéraires des notions politiques de guerre et de paix sous  
l'Ancien Régime: Rousseau, Montaigne et Rabelais

by

Amalia Zurzolo

A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies of

The University of Manitoba

in partial fulfillment of the requirements of the degree of

MASTER OF ARTS

Department of French, Spanish, Italian

University of Manitoba

Winnipeg

Copyright © 2011 by Amalia Zurzolo

## **Table des matières**

Remerciements .....	ii
Résumé.....	iii
Chapitre I: Introduction.....	1
Chapitre II: Rousseau: Le mythe et les difficultés de la paix parmi les hommes.....	8
Chapitre III: Montaigne: Portrait de soi, guerres civiles et guerres de religion.....	36
Chapitre IV: Rabelais : Roman grotesque et guerre grotesque.....	58
Chapitre V: Analyse concluante.....	83
Corpus d'étude.....	92
Bibliographie critique.....	93

## **Remerciements**

Merci à mes directrices de mémoire, les Professeurs Armelle St. Martin et Margaret Ogradnick, pour leur grande générosité d'esprit et de temps en me guidant dans mes recherches. Je tiens à remercier mon Professeur de l'Université de Saint-Boniface, Raymond Hébert, pour prendre part à mon comité et pour son encouragement dans mes études en sciences politiques. Merci également au Professeur Enrique Fernandez pour sa participation à mon comité.

Je dédie ce mémoire de maîtrise à mes parents Herbert et Maria Antonieta Jiménez pour leur soutien immense dans tous mes essais de vie.

## Résumé

La transmission de la pensée politique peut prendre de multiples formes autres que le traité et le discours. Au cours de l'Ancien Régime français, les écrivains tenaient compte de la réalité de la censure officielle et devaient porter beaucoup d'attention à la présentation de leurs idées qui pouvaient facilement être considérées comme subversives. *Le Discours sur l'Origine de l'Inégalité* (1755) teinté de mythe de Jean-Jacques Rousseau, l'autoportrait de Michel de Montaigne dans *Les Essais* (1580) et le roman grotesque *Gargantua* (1532) de François Rabelais fournissent plusieurs images politiques dans des cadres qui ne sont pas traditionnellement associés à la pensée politique. Ce travail aura pour but l'analyse de la présentation des idées politiques dans ces formes atypiques pour montrer que les thèmes politiques du régime de gouvernement, de la guerre et de la paix s'entrecoupent et deviennent accessibles au lecteur, même à une époque où la censure veille sur la création littéraire.

## **Chapitre 1: Introduction**

La création littéraire sous l'Ancien Régime était soumise à de multiples regards avant d'entrer dans la sphère publique en raison de la politique de la censure officielle. En 1521, face à la mise au point de la presse, récemment apparue, et face à ses potentiels de répandre les idées subversives, François I<sup>er</sup> crée officiellement la censure, une pratique qui ne disparaît véritablement qu'avec la Révolution (1789). L'*Encyclopédie* définit ainsi la censure: «l'examen qu'un gouvernement fait d'ouvrages, journaux, dessins, pièces de théâtre, avant d'en autoriser la parution.» (cité dans De Negroni 15). La censure va se trouver au centre de l'activité culturelle pendant les trois siècles de l'Ancien Régime puisque la monarchie française se méfie de la publication des idées radicales remettant en cause son pouvoir. À cette époque, le pouvoir est exercé au nom de Dieu par le « droit divin » qui accorde ce pouvoir au monarque qui doit assurer le bon fonctionnement de l'État. L'Église soutient cette prise de position et voit le réveil de l'humanisme durant la Renaissance, avec ses principes axés sur les savoirs et sur les potentiels illimités de l'homme, comme une attaque à son égard car l'épanouissement de l'esprit critique peut seulement avoir des effets nuisibles. Comme l'explique Minois«Dans une société traditionnellement hiérarchisée, où le savoir est le monopole d'une minorité de clercs lettrés, où le pouvoir est exercé au nom de principes autoritaires fondés sur une conception théologique du monde, l'existence d'une pensée critique est assimilée à un crime. » (11) Ainsi, plusieurs contraintes officielles ont empêché la création libre des écrivains sous l'Ancien Régime.

La publication de toute œuvre littéraire de prose et de poésie devait passer par un examen rigoureux. Dans cet état précaire pour la liberté d'expression, Jean-Jacques Rousseau (1712-1768), Michel de Montaigne (1533-1592) et François Rabelais (1483-1553) doivent porter beaucoup d'attention à la manière dont ils présentent leurs idées politiques au sein de leurs œuvres. Ces auteurs prennent place, dans l'Ancien Régime, parmi les écrivains qui remettent en cause les valeurs et les

structures de leur temps tout en jouant avec les formes littéraires, afin de partager leurs idées sur la condition humaine, notamment sur sa condition politique.

La question politique est présentée chez les trois écrivains qui affrontent des situations politiques similaires par le fait de vivre sous la monarchie de l'Ancien Régime, mais distinctes par les conflits et les questions singulières de leur temps. Rousseau témoigne des inégalités de la France à l'aube de la Révolution et les conflits dans sa Genève natale. Montaigne vit les infâmes guerres civiles ou les guerres de religions françaises (1562–98) dans lesquelles s'affrontent catholiques et protestants. En ce qui concerne Rabelais, il fait face aux guerres féodales et aux guerres de conquêtes à l'échelle continentale. Le concept de guerre dans ce travail désigne soit la guerre civile comme c'est le cas de Montaigne, soit la guerre interétatique ou entre des royaumes. Dans tous ces sens, l'idée de guerre décrit la violence qui sépare des camps opposés pour des raisons politiques. L'œuvre des trois expose une préoccupation importante par rapport aux enjeux politiques de leur temps, notamment sur le régime idéal et sur les questions épineuses de la guerre et de la paix politique.

Ce qui est remarquable chez ces auteurs est la présentation créatrice et peu commune de leurs idées politiques. Écrire trop ouvertement au sujet de leur prise de position politique peut devenir dangereux et empêcher la publication de leur œuvre, donc il leur faut innover dans la transmission des idées politiques, ce qu'ils font par un maniement souple des genres littéraires et par la création de nouveaux genres littéraires. Certes, l'innovation littéraire dans le but de présenter des idées politiques s'applique davantage à Rabelais et à Rousseau qui ont vécu la censure de certaines de leurs œuvres et qui ont ainsi cherché à présenter leur pensée dans de nouvelles formes comme le mythe et le roman grotesque. Rabelais et Rousseau étaient plus conscients des conséquences de la censure que Montaigne qui, bien que n'ayant jamais été victime directement de la censure, connaissait aussi ses effets négatifs. Le *Discours sur l'origine de l'Inégalité Parmi les Hommes* (1755), discours politique teinté de mythes de Rousseau, le portrait de soi des *Essais* (1580) de Montaigne et le roman grotesque, *Gargantua*

(1534), de Rabelais réussissent tous les trois à communiquer des messages politiques perceptibles et importants.

Pour avoir un aperçu plus juste de la culture politique de l'Ancien Régime, il devient impératif de considérer l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau qui écrit à l'aube du renversement social et politique de la Révolution. Même si Jean-Jacques Rousseau est né citoyen de la république de Genève, il s'associe naturellement aux Lumières françaises de l'époque prérévolutionnaire. Rousseau passe une grande partie de sa vie sous la monarchie française et le fait d'avoir vécu dans deux systèmes politiques, la république de Genève et la France monarchique, alimente ses idées sur les régimes politiques et la citoyenneté. Chez Rousseau, plus que chez Montaigne et Rabelais, les frontières entre la littérature et la politique se confondent et le lecteur doit distinguer ce qui relève de la fiction et ce qui relève de la politique. Ceci est exactement le cas d'un de ses travaux monumentaux, *Le Discours sur l'Origine de l'Inégalité Parmi les Hommes*, dans lequel Rousseau explique les fondements de l'inégalité sociale, économique et politique des hommes en société.

Dans ce *Discours*, qui est sans doute un traité politique se retrouve plusieurs traits curieux appartenant au mythe qui méritent une analyse plus approfondie puisqu'en racontant l'histoire de l'humanité, Rousseau rencontre plusieurs critères constitutifs de ce genre. Dans le cadre de ce travail, le terme « mythe » renverra à trois grandes définitions. Le premier sens de mythe renvoie à un récit fabuleux d'origine populaire et qui explique le pourquoi des choses dans la réalité, donc même si l'histoire de ce mythe n'est pas nécessairement réelle, elle se rapporte toujours à une réalité concrète (Souriau, 1049). Selon cette définition, les textes bibliques peuvent être compris comme des mythes. Le deuxième sens du mythe est plutôt « littéraire », dans le sens qu'il peut être inventé par l'auteur pour d'autres buts : Platon, par exemple, se sert du mythe comme fiction philosophique pour «faire comprendre sous forme imagée ce qui est pratiquement inaccessible à une intelligence commune.» (Souriau, 1049). Enfin, le terme « mythe » dans le sens courant peut désigner une simplification

idéalisée qui ne renvoie pas exactement à la réalité; l'écrivain créant des représentations que le destinataire peut interpréter comme mensongères.

Dans *Le Discours sur l'Origine de l'Inégalité Parmi les Hommes*, Rousseau raconte un mythe littéraire qui se rapproche du mythe populaire biblique en retraçant une histoire explicative de l'humanité qui explique sa liberté naturelle. Cependant ce mythe s'éloigne du mythe populaire car le travail de Rousseau possède aussi d'autres buts : la création de son mythe littéraire sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes renvoie aussi à la critique de l'organisation sociétale et politique de son temps. Dans ce deuxième *Discours*, il s'agit de tracer l'origine mythique de l'homme naturel qui vit selon l'éthique innée de l'amour de soi, c'est-à-dire de la préservation de soi, et de la pitié qui devient de plus en plus puissante lorsque Rousseau présente l'image de l'homme en société, dominé par l'amour-propre, dont les effets sont dévastateurs. Précisons que la notion de la «pitié» chez Rousseau se rapproche davantage du concept de la «compassion» dans notre langage mais dans le cadre de ce travail le terme originel de Rousseau sera employé.

L'image mythique de l'homme naturel, une sorte d'Adam laïque, vit dans un état paisible et ne connaît pas le fruit néfaste de la guerre tant répandue dans les relations entre les corps politiques. Le *Discours* explique l'éventuelle victoire de l'amour-propre sur l'amour de soi et la pitié. Si seulement cette dernière pouvait être retrouvée chez les hommes, la paix entre les hommes pourrait se réaliser. Les images de la Genève démocratique et paisible dans le texte doivent être étudiées en tant que mythe dans le sens de pure construction de l'esprit par Rousseau avec le but de critiquer les institutions de Genève, car leur nature mythique se comprend davantage par le but singulier de l'écrivain de faire passer une critique contre les pratiques de ce régime. À travers ce discours teinté de mythe, Rousseau veut faire comprendre à l'humanité son histoire tout en la guidant vers un meilleur avenir.

Montaigne est un produit de la Renaissance française et adhère aussi à certaines idées humanistes, les *Essais* contenant de nombreuses références directes aux textes de l'Antiquité. Inspirée de la pensée antique, Montaigne met l'accent sur la connaissance de soi, ce qui rend son écriture



extrêmement personnelle. Cette connaissance ne peut pas se faire sans considérer les événements de son temps, les guerres civiles violentes (1562-1598) qui opposent des catholiques et de protestants sur le même territoire. Ces guerres marquent incontestablement la vie de cet ancien maire de Bordeaux, homme de droit, négociateur et philosophe. Montaigne provient d'une famille de la noblesse de robe et il porte allégeance à la couronne française catholique qui se voit affaiblie par les conflits internes entre catholiques et protestants. Dans les confrontations politiques de guerres civiles, dites religieuses, se cachent aussi des conflits privés de la noblesse qui cherchent l'extension de leur pouvoir. Un survol des événements sanglants comme la Saint Barthélemy et la Conjuration d'Amboise prouvent dans quelle mesure le recours à la violence constituait la norme pendant ces trente ans qui ont jeté une ombre sinistre sur la monarchie française et ses habitants. Au sein de ces crises, Montaigne se lance dans sa vie privée dans l'écriture et il innove par la création d'un nouveau genre, l'essai. En présentant une pensée intime, Montaigne est en mesure de se présenter de la manière qu'il voudrait tout en se donnant la possibilité de critiquer les comportements méprisables qu'il observe dans son milieu social. Ce qui résulte de cette tentative d'écriture sont *Les Essais* qui, dans leur but socratique de se connaître, touchent naturellement aux questions éthiques du comportement juste dans les situations d'affrontements politiques.

Tout comme Montaigne, Rabelais appartient à la Renaissance française. Dans *Gargantua* (1534), roman grotesque, Rabelais présente sa conscience humaniste contre la guerre et en faveur de l'éducation humaniste du prince au moyen de personnages fictifs de géants. Admirateur d'Érasme de Rotterdam, le grand humaniste belge et ami de l'illustre humaniste français, Guillaume Budé, Rabelais embrasse les préceptes philosophiques du potentiel illimité de la connaissance de l'homme et les notions éthiques de la dignité et de la valeur de chaque individu, un concept qui n'a pas sa place dans l'ensemble de la société hiérarchisée de la France renaissante. Érasme devient le père et la mère spirituels de Rabelais puisque grâce aux traductions d'Érasme des Évangiles, Rabelais acquiert une nouvelle compréhension de sa foi. L'humanisme de Rabelais est beaucoup influencé par cette pensée

évangélique. Rabelais a vécu sous les règnes de Louis XII et François I<sup>er</sup>. À l'échelle continentale, l'empire de Charles Quint, roi d'Espagne devenu l'Empereur du Saint Empire romain germanique en 1519, terrorise l'Europe par ses troupes sanguinaires. Ces troupes sont connues pour leur recours à une violence effrénée qui se caractérise par les pillages et la destruction, ce qui s'éloigne, évidemment, des conceptions humanistes. Au sein de cette culture violente, François Rabelais, rédige *Gargantua*, roman qui raconte la vie des rois géants de manière ludique et joviale, car dans cette œuvre grotesque l'esprit humaniste prend un premier rang. Si *Gargantua* paraît d'abord une production romanesque ayant pour but le comique et le rire, une analyse détaillée nous montre un penchant sérieux et grave dans le message, surtout lors des épisodes de la guerre entre Gargantua et son ami, devenu adversaire, Picrochole, roi de Lerné. L'antithèse du « bon » et du « mauvais » roi, la critique de la guerre sans fondement, le traitement humain du conquis, montrent le penchant rabelaisien de promouvoir la paix et la clémence dans une époque où la guerre de conquête est répandue.

Ce mémoire vise donc à étudier l'emploi des genres non-traditionnels, c'est-à-dire le roman grotesque, l'essai et le traité politique teinté du mythe dans la transmission de la pensée politique. Dans son étude des autobiographies de Rousseau, *Instinct and Intimacy*, Margaret Ogronick expose cette idée : «Both great novels and autobiographies fascinate us with the idiosyncracies of character, but somehow through this particularity they tell us about the human predicament.» (Ogronick, *Instinct* 41) Cette observation judicieuse s'applique parfaitement aussi au traité politique teinté de mythe et au portrait de soi qui se rapprochent de l'autobiographie. Ces formes littéraires distinctes réussissent parfois mieux que le discours ou le traité politique traditionnel à faire comprendre les couches des problèmes politiques. Ce corpus des œuvres de Rousseau, Montaigne et Rabelais nous donne un panorama complet de l'Ancien Régime, qui nous aide à comprendre les subtilités de l'expression des messages politiques sous l'Ancien Régime. Nous procéderons en analysant du plus contemporain au plus ancien, commençant ainsi avec Rousseau à l'époque pré-révolutionnaire; suivront ensuite les analyses de nos deux auteurs de la Renaissance, Montaigne et Rabelais. La conception du régime

politique, de la guerre et de la paix seront traitées pour chaque écrivain et, dans un chapitre concluant, nous considérons les similarités et les différences entre ces auteurs.

La souplesse d'écriture de ces trois auteurs arrive à communiquer leurs messages et ceux-ci s'entrecourent. Au moyen de la peinture de soi de l'essai et du roman on arrive à des pensées qui pourraient constituer des traités politiques comme tels. De la même manière, un traité politique teinté de mythes propose des idées politiques de manière singulière. Ce mélange des genres, qu'il s'agisse d'enrichir la littérature par la politique ou de se servir de la littérature comme point de départ pour déployer des idées politiques, arrive à la même fin : une créativité remarquable dans l'exposition des idées, ce qui semble nécessaire dans un environnement hostile à la liberté d'expression. Malgré la censure officielle de leur temps, les trois auteurs manifestent de manière immédiate et explicite leur mécontentement sur les questions politiques. Rabelais, Montaigne et Rousseau rompent avec la pensée courante de leur temps, surtout par leur critique des intérêts privés des hommes politiques dans la guerre, ce qui empêche la réalisation de la paix. Au fond, les trois auteurs œuvrent en faveur de la paix politique parmi les peuples au moyen de la pitié et la clémence et s'opposent à la violence politique de l'Ancien Régime.

## **Chapitre II: Rousseau: Le mythe et les difficultés de la paix parmi les hommes**

Dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité Parmi les Hommes* (1755), Jean-Jacques Rousseau fait preuve d'une créativité éblouissante par son recours au mélange des genres : le traité politique entremêlé avec le mythe. Bien qu'il réponde à cette question de « droit politique » (Starobinski 340): «Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?», le traité politique résultant contient des éléments mythiques. Rousseau remarque la complexité de la question posée par l'Académie de Dijon et sa réponse ne connaîtra pas les éloges de cette institution comme l'avait fait son premier *Discours sur les Sciences et les arts* (1750). La difficulté de la question est établie dans le premier paragraphe de la préface: « Car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes? » (Rousseau, Discours 39) En vue de répondre à ces grandes questions, Rousseau procède avec humilité, en hasardant « quelques conjectures » puisqu'il n'est « facile d'arriver au terme » de la question de l'inégalité, problème que même les meilleurs philosophes de son époque ont de la difficulté à traiter. (Rousseau, Discours 39-40). Rousseau explique ainsi sa méthode:

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. (Rousseau, Discours 46).

Ni les vérités historiques, ni la connaissance scientifique ne peuvent expliquer l'inégalité profonde dans la société. Il faut que Rousseau apporte une innovation ingénieuse dans le traitement de ces questions difficiles. L'inégalité de la société européenne du 18<sup>e</sup> siècle est réelle et palpable, Rousseau en avait témoigné et l'avait vécu lui-même car il provenait d'une famille à faible revenu et il a passé plusieurs années sous la protection économique de Mme de Warens.

Le traité politique ne permettant pas à Rousseau de transmettre la complexité de sa pensée, il se tourne vers le mythe qui lui fournit l'occasion de présenter toute l'étendue de ses idées. Dans son article « Myth and Historicism in Rousseau », Margaret Ogradnick définit le mythe. Celui-ci cherche à donner une explication aux faits réels de notre existence et à nos maux :

Myth suspends historical time; it creates a universal image of human experience. As a concentrated reflection of the eternal qualities of human existence, myth helps the individual to interpret his or her nature, struggles, and fate. Myth responds to points of perplexity, distress, and hope in a person's life through a narrative that explains common human needs, instincts, potentials and vulnerabilities (Ogradnick, Myth and Historicism 2).

L'inégalité politique et sociale sont parmi ces questions de désarroi de l'expérience humaine et l'on peut commencer à comprendre comment le mythe devient le cadre littéraire idéal pour Rousseau pour expliquer sa conception de l'inégalité. La représentation des images mythiques de l'homme et de l'inégalité parmi les hommes devient un outil efficace d'explication.

Dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, Braunstein voit « la vérité des mythes. Il [le Discours] jauge et juge nos écarts et nos errances. Sachons le [le texte] lire comme on lit une Genèse. » (6) Les parallèles entre les images bibliques et le *Discours* sont nombreux, puisque les deux œuvres tentent d'expliquer les fondements de l'humanité, ce qui appartient au mythe. Les deux récits commencent dans le « paradis », celui du Jardin d'Éden et celui de l'état de nature dans lesquels l'innocence règne et où les hommes vivent paisiblement entre eux et avec la nature (Ogradnick, Myth and Historicism 3). Au moment de la rédaction du deuxième *Discours*, Rousseau entre en pleine nature pour recréer ce paradis naturel perdu. Dans la forêt de Saint-Germain, Rousseau conçoit le passage mythique de l'homme naturel à l'homme civilisé et ce lieu naturel devient un « retrait symbolique » pour Rousseau (Braunstein, 13). Comme le remarque Ogradnick, dans la Bible et dans le *Discours*, il y

a « une chute » qui se produit par l'avènement de la connaissance morale chez l'homme (Ogrodnick, Myth and Historicism 3). Cette même étude remarque un autre parallèle fort intéressant: « Besides the end of innocence, human happiness is further compromised by the advent of toil and labour as well as interpersonal subjugation [...] » (Ogrodnick, Myth and Historicism 3). L'homme chez Rousseau doit laisser l'état de nature et, par les événements fortuits de l'agriculture et de la métallurgie, il se jette dans le travail épuisant de la société. L'impossibilité de retourner au Jardin d'Eden, après la chute de l'humanité dans la Bible, se répète dans la préface du *Discours sur l'Inégalité* lorsque l'homme civilisé ne peut pas retourner en arrière pour retrouver ce temps perdu:

Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter ; tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fût arrêtée. Mécontent de ton état présent, par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder ; et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi. (Rousseau Discours 47; cité dans Ogrodnick 3)

Donc, les similitudes entre la Genèse et le *Discours* sont apparentes et elles pourraient s'expliquer, en partie, par le fait que Rousseau cherche à interpréter l'inégalité par un mythe qu'il connaît déjà, le récit biblique, mais en s'appropriant ce genre pour innover hors de la tradition judéo-chrétienne.

La construction des images mythiques chez Rousseau semble être très influencée par une expérience personnelle et mystique qu'il a eue en route lors d'une visite à son ami l'encyclopédiste Diderot. Dans de son analyse perspicace, Instinct and Intimacy, Margaret Ogrodnick soulève l'importance de cet épisode dans la vie de Rousseau, qui sera essentiel au développement de sa philosophie politique. (Ogrodnick, Instinct 37) L'expérience renvoie à une vision que Rousseau relate dans une lettre à un autre ami célèbre, Malesherbes, ancien directeur de la Librairie de France. La correspondance du 4 janvier 1762 décrit cet événement que Rousseau a eu en route après avoir lu la

première question de l'Académie de Dijon:

Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture: tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentèrent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. (cité dans DeNegroni 168)

Jeté sous un arbre dans cette confusion, Rousseau a vu avec clarté de « grandes vérités » sur la condition humaine, c'est-à-dire qu'au moyen de cette vision, il a découvert que les malheurs de l'humanité résident dans « les fausses opinions » des hommes (cité dans DeNegroni 169). Rousseau constate dans cette lettre que ces images ont inspiré ses trois principaux écrits: les deux *Discours* et *l'Emile*. Après une demi-heure, Rousseau sort de cette vision et dans cette lettre il explique à Malesherbes: « Oh Monsieur si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est naturellement bon que c'est ses institutions seules que les hommes deviennent méchants. » (cité dans DeNegroni 168) Il est possible de faire le lien entre cette expérience mystique de la vision de Rousseau et le mythe car ce sont en effet tous les deux des *images* qui expliquent la réalité sans être vraiment réelles et palpables. Cependant, ces images alimentent une réflexion politique de la réalité et l'intersection de la politique et du mythe semblent, dans ce cas, aller de soi.

Une grande source littéraire de la rédaction chez Rousseau sont les récits de voyages de plusieurs Européens qui avaient connu des pays lointains et cette source perpétue les traits mythiques du *Discours sur l'Inégalité*. Rousseau cite les voyageurs suivants: François Correal, Kolben, Du Tertre et surtout *L'Histoire générale des voyages* publiée sous la direction de l'Abbé de Prévost de (1746-1770)

(Braunstein 105). Bien que dans les notes du *Discours*, Rousseau explique sa réticence face aux observations des voyageurs européens qu'il considère peu qualifiés pour faire des observations justes sur d'autres cultures (Rousseau, Discours 116), ces descriptions fournissent des matériaux pour alimenter l'imagination de Rousseau. Le lecteur peut aussi extrapoler que ces voyageurs, dans leur présentation du Nouveau-Monde, ont recours aux images mythiques du « bon sauvage », images répandues dans l'imagination européenne du 18<sup>e</sup> siècle.

Rousseau rapproche les images des hommes « sauvages », surtout ceux des Caraïbes ainsi que les Huttentots, de sa conception de l'homme naturel dans le *Discours* et il affirme que ces hommes ont dû rester dans ce stade de leur évolution: « L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce. » (Rousseau, Discours 79) Tout au long du *Discours*, l'homme sauvage sert de repoussoir à l'homme civilisé et Rousseau ne cache pas sa préférence pour la liberté de l'homme sauvage, puisqu'il ne connaît les vices de l'humanité et il « vit en lui-même » sans le besoin de vivre dans les opinions des autres (Rousseau, Discours 99). Rousseau offre une diversité étonnante de sources littéraires dans son *Discours* pour créer une entité en soi, comme le remarque Starobinski: « *Le Discours sur l'inégalité* peut avoir autant de sources qu'il plaira aux érudits d'apercevoir; cette œuvre est elle-même une œuvre-source à partir de laquelle on peut faire commencer toute la réflexion moderne sur la nature de la société»(338). À vrai dire, cette œuvre source est un mélange de genres littéraires, une espèce de texte hybride du discours politique et du mythe, qui sert à dégager les fondements des régimes politiques tout en incluant une réflexion sur la guerre et la paix.



De cette œuvre, se retrouve une conception du régime politique idéal qui s'éloigne de l'État monarchique que le citoyen de Genève expérimente pendant de nombreuses années de sa vie. Malgré l'étiquette bien connue de Rousseau comme «annonciateur» de la Révolution française (Starobinski 36) nous ne devons pas nous méprendre sur l'identité de cet homme qui est né fièrement citoyen de Genève (1712). Rousseau passera une grande partie de sa vie en France où il expérimentera personnellement les effets de vivre sous une monarchie absolue, surtout par le manque de liberté dans la publication. À vrai dire, Rousseau n'était jamais parfaitement à l'aise ni dans sa Genève natale ni en France. Dans son étude déterminante, *Transparence et Obstacle*, Jean Starobinski remarque: «Cet homme [Rousseau] qui se rend étranger à toutes les sociétés instituées devient, dans le second *Discours*, le porte-parole des humiliés et des offensés, l'interprète de tous ceux que l'ordre social tant à Genève qu'en France, condamne à vivre en situation d'étranger.» (Starobinski 338) En observant, les lacunes de l'organisation politique de la civilisation européenne du 18<sup>e</sup> siècle, Rousseau est prêt à présenter son adhésion à la démocratie, ce qui ne reflète pas l'organisation politique de son temps et il est prêt à glisser des critiques, bien que parfois discrètes, du pouvoir établi, au sein du *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les hommes*.

Il est aisé de voir que dans ses questionnements sur l'origine de l'inégalité en société, Rousseau met l'accent sur une explication des faux fondements des régimes politiques de son époque. Afin de comprendre le début redoutable du regroupement humain, il faut considérer comment l'humanité est rendue à ce stade d'inégalité politique et sociale. C'est ici que les conjectures du mythe permettent à l'imagination de Rousseau de former une histoire explicative des institutions humaines. Le *Discours sur l'Inégalité* présente une critique de l'ordre politique de l'Europe en expliquant que les fondements

des régimes européens sont mauvais. Cette attitude s'explique par l'instauration illégitime de l'inégalité qui est ensuite devenue légitime dans la société, une évolution que Rousseau retrace en profondeur.

Dans la première partie du *Discours*, Rousseau décrit la composition originelle de l'homme naturel et ses traits distincts. L'homme naturel n'est ni bon ni méchant (Rousseau, Discours 62), ce qui remet en question la thèse de Hobbes que «l'homme est naturellement intrépide et ne cherche qu'à attaquer et combattre.» (Rousseau, Discours 49) Étant donné que la connaissance du bien et du mal suppose une relation avec autrui et nécessite la réflexion, des facultés produites dans la civilisation, Rousseau montre qu'il n'est pas juste d'attribuer ces qualités qui n'existaient pas à l'homme naturel qui, à l'origine, était solitaire (Rousseau, Discours 63). L'homme naturel vivait seul et n'avait pas grand commerce avec les autres; les rencontres n'avaient lieu que pour des raisons de copulations fortuites (Rousseau, Discours 58). Dans ce stade «pré-moral» l'homme naturel se distingue par deux traits fondamentaux: l'amour de soi et la pitié (Rousseau, Discours 42). L'amour de soi désigne le «sentiment naturel qui porte animal à veiller à sa propre conservation» (Rousseau, Discours 48) et la pitié chez Rousseau est une vertu «universelle» par laquelle l'homme, comme les animaux, éprouve une aversion à la souffrance d'autrui (Rousseau, Discours 48 et 64). Un autre trait inné de l'homme naturel mérite une explication: sa liberté originelle. À l'origine, l'homme naturel est indépendant et libre, un trait essentiel à la conception politique chez Rousseau: «Rousseau never abandons the natural liberty of the individual »(Ogrodnick, Instinct and Intimacy 67) puisque à l'origine l'homme a vécu solitairement; ceci englobe la notion moderne de l'individu qui précède la société (Ogrodnick, Instinct 16 et 86). Bref, Rousseau, dans ce récit explicatif de la condition de l'homme, décrit l'homme naturel comme un être singulier qui s'intéresse d'abord à sa préservation et à la pitié et qui expérimente une liberté et une indépendance innée.

Le passage de l'homme naturel à l'homme civil se fait par plusieurs grands événements qui proviennent du dehors et ne constituent pas la vraie nature de l'homme (Rousseau, Discours 54). Le citoyen de Genève propose des événements météorologiques comme les facteurs qui poussent les hommes naturels à se regrouper dans un but de conservation (Rousseau, Discours 74). Pour la première fois, les hommes remarquent leurs différences et se comparent: «Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix.» (Rousseau, Discours 77). Rousseau dénomme ce penchant l'amour-propre, «un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement.» (Rousseau, Discours 116). Dans la narration du *Discours*, c'est la propriété privée qui change à jamais l'humanité:

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : *Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.* (Rousseau, Discours 73)

Personne n'a réussi à s'opposer à la division de la terre en propriété privée et personne n'a pu empêcher les effets défavorables de l'amour-propre qui s'est manifesté dans un orgueil qui pousse l'homme à vouloir tout acquérir.

Dans *L'imposture* (2007), Serge Margel retrace l'image de l'imposteur et de l'imposture dans l'œuvre littéraire et politique de Rousseau. Ce premier homme, l'imposteur originel, qui avait enclos son terrain a nécessité un public «assez simple» pour le croire: «Des simples, des niais, des imbéciles, en somme qui donne une légitimité au discours des frontières, et donc une validité à l'idée de propriété » (Margel 15). Une scène d'imposture, du paraître et non pas d'être, réside à la base de la société civile. L'inégalité prend sa forme par le désir de l'homme de posséder plus sans en avoir

vraiment besoin: « [...] mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un d'eux d'avoir les provisions pour deux, l'égalité disparut, le travail devint nécessaire» (Rousseau, Discours 79) La pitié de l'homme naturelle disparaît et elle est remplacée par les vices de l'amour-propre: «[...] l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par une véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres» (Rousseau, Discours 82-83). Ces vices inspirent aux hommes de se nuire mutuellement dans le but de posséder davantage (Rousseau, Discours 82) Le résultat n'est qu'un état de désordre où règne le droit du plus fort et le droit du premier occupant qui instaure «un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres» (Rousseau, Discours 82). Bref, il s'agit d'un état de guerre entre les hommes lorsqu'ils entrent en commerce.

Tout comme Hobbes a proposé un contrat entre les hommes dans leur état de guerre, Rousseau se tourne aussi vers cette option. Par contre, Hobbes voit l'état de guerre entre les hommes dans le premier stade de nature, tandis que Rousseau ne le constate qu'après l'instauration des institutions de la civilisation, notamment, de la propriété privée. L'appropriation de la propriété privée et du pouvoir sur autrui devient intéressante pour les hommes. Pour reprendre le terme de Margel, une deuxième «imposture» se fait puisque le riche se rend compte qu'il peut employer les forces même de ceux qui l'attaquent à sa faveur et faire des défenseurs [de] ses adversaires» (Rousseau, Discours 84) Rousseau donne la parole à cet homme riche et dénaturé:

Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne

selon de sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle. » (Rousseau, Discours 84)

Le riche est conscient de l'«usurpation» du pouvoir qu'il est en train d'instaurer. D'ici naît, parmi les plus célèbres mots de Rousseau, cette phrase: «Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers.» (Rousseau, Discours 85) Ces images évocatrices rendent très claire dans l'imagination du lecteur la perte du paradis mythique, c'est-à-dire la chute de l'homme naturel, à un stade de labeur perpétuel instauré par le contrat.

Starobinski résume les effets néfastes de ce contrat: « Stipulé dans l'inégalité, le contrat aura pour effet de consolider les avantages du riche, et donne à l'inégalité valeur d'institution: sous couleur de droit et de paix, l'usurpation économique devient puissance politique; le riche assure sa propriété par un droit qui n'existait pas auparavant, et il serait désormais maître [...] Œuvre de ruse et de séduction, il est néanmoins à la base de notre société. » (Starobinski 350). Par le recours au concept établi de la politique, notamment du contrat entre le souverain et le peuple, l'on voit la souplesse du mélange des genres littéraires dans cet œuvre: d'une part Rousseau s'encadre dans une littérature politique du traité dans sa présentation des idées sur le régime, d'autre part, la souplesse du mythe permet d'expliquer le passage mythique de l'humanité à la civilisation et le fondement illégitime des gouvernements en racontant une histoire.

D'après Rousseau, le gouvernement, fondé ainsi sur l'usurpation des riches, ne prend pas une forme «constante et régulière» en dépit de la philosophie et de l'expérience nécessaires et il y aura toujours un élément erroné dans sa composition (Rousseau, Discours 86). L'imperfection marquera l'organisation politique des hommes car elle est «l'ouvrage du hasard», «mal commencé[e]» et il n'y pas

un remède pour les vices qui font partie intégrante de sa constitution (Rousseau, Discours 86). Rousseau décrit les formes possibles du gouvernement: la monarchie, l'aristocratie et la démocratie (Rousseau, Discours 88). Le degré d'inégalité politique existante dans une telle société déterminait son degré d'inégalité au moment de son instauration (Rousseau, Discours 92). La monarchie reflète une situation où un seul homme était éminent par son pouvoir, sa vertu, ses richesses et son crédit (Rousseau, Discours 92). L'aristocratie désigne le cas où plusieurs de portée presque égale partagent le pouvoir et finalement la démocratie dans laquelle les fortunes et les talents sont moins disproportionnés (Rousseau, Discours 92). La meilleure option parmi ces choix consiste dans l'instauration d'une vraie démocratie. Dans cette dernière, l'administration politique suprême est commune, ce qui veut dire que l'inégalité entre les hommes n'est pas si marquée que dans une aristocratie ou une monarchie (Rousseau, Discours 92). De plus, la démocratie est la plus « proche à l'état de nature » car le citoyen gagne une liberté civile par laquelle il choisit lui-même les lois dirigeant son état. Ceci s'éloigne énormément d'une monarchie où les sujets ne « songent qu'à retirer la liberté » à ses prochains (Rousseau, Discours 92). La démocratie dans la conception de Rousseau est non seulement recherchée, elle est idéalisée.

Ogrodnick souligne le rôle prépondérant de la démocratie dans la pensée de Rousseau pour montrer que même si cet idéal se rapproche de la liberté naturelle elle est imparfaite et est aux prises avec la liberté de l'homme naturel:

Rousseau takes the modern notion of freedom a radical step further than any other social contract theorist in arguing that even representative democracy is inconsistent with natural liberty. He endorses primary democracy: the only legitimate political authority is a legislative Sovereign in which every citizen equally participates in framing the laws that will govern them all. (Ogrodnick, Instinct 9).

Les notions de la souveraineté et de la volonté générale sont élaborées en profondeur dans *Le Contrat Social* où Rousseau expliquera que ses thèses ne pourront être mises en œuvre que dans des États de petite taille. Au milieu de l'environnement absolutiste de la France monarchique et d'une république genevoise dirigée par des magistrats, Rousseau expose carrément la nécessité pour l'homme de ne pas retourner à un stade naturel qui n'a «peut-être point existé » qui est l'état de nature (Rousseau, Discours 40), mais de réclamer une liberté civile où il choisira lui-même les lois dirigeant sa vie en société.

Si le but du mythe est de présenter des images qui ne sont pas exactement des faits, mais qui se lient à des réalités, l'on doit considérer la présentation de Genève dans la « Dédicace » du deuxième discours sous une perspective mythique. L'organisation politique de Genève au 18<sup>e</sup> siècle est basée sur l'Édit de médiation de 1738 qui accorde l'initiative des lois au Conseil des Vingt-Cinq (le Petit Conseil) qui les propose ensuite au Conseil des Deux-Cents, puis au Conseil General qui réunit tous les citoyens et bourgeois de la république (Braunstien 32). En toute apparence, le régime politique de Genève semble se conformer à plusieurs principes de la démocratie, puisque le Conseil Général donnerait aux citoyens de Genève le droit de participer au processus politique.

La « Dédicace » à Genève contient des images très favorables et Rousseau souligne les traits démocratiques de sa république natale :

J'aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun ; ce qui ne pouvant se faire à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré. (Rousseau, Discours 31)

En accordant le pouvoir souverain au peuple, Rousseau affirme son idéal démocratique. Après une longue liste des critères que Rousseau aimerait avoir dans sa république de prédilection, il explique ouvertement que Genève se conforme à ces critères:

En recherchant les meilleures maximes que le bon sens puisse dicter sur la constitution d'un gouvernement, j'ai été si frappé de les voir toutes en exécution dans le votre que même sans être né dans vos murs, j'aurais cru ne pouvoir me dispenser d'offrir ce tableau de la société humaine à celui de tous les peuples qui me paraît en posséder les plus grands avantages, et en avoir le mieux prévenu les abus. (Rousseau, Discours 30)

D'après la « Dédicace, » la société parfaite existe à Genève et l'on peut bien se demander si les éloges de Rousseau ne deviennent pas excessifs et hors de la réalité. Ceci semble être confirmé par plusieurs vérités historiques. La « Dédicace » n'était pas bien reçue à Genève puisque Rousseau n'avait pas soumis le texte au Conseil des Vingt-Cinq avant sa publication (Starobinski 337). De fait, il a rédigé la "Dédicace" en Savoy, qui à l'époque était indépendante, pour « éviter toute chicane en France ou à Genève » (Starobinski 337), ce qui implique que Rousseau savait que son texte provoquerait des « chicanes ».

Dans son analyse *Rousseau and Geneva*, Helena Rosenblatt explique comment Genève telle que présentée dans la « Dédicace » n'existait pas et qu'à vrai dire ce texte contient une critique politique manifeste du Petit Conseil. Ce Conseil, composé de patriciens, méprisait la bourgeoisie de Genève et il cherchait à détenir un « monopole » sur le pouvoir politique de l'État (Rosenblatt 160). Plus tard dans sa vie, dans les *Lettres de la Montagne*, Rousseau exposera une critique farouche à l'égard du Conseil des Vingt-Cinq pour la même raison que celui-ci avait essayé de retirer les pouvoirs du Conseil Général (Wokler 71). Par le choix des termes, « Magnifiques, Très Honorés et souverains seigneurs, » pour s'adresser aux ministres/patriciens du Conseil de Vingt-Cinq, Rosenblatt remarque une attitude moqueuse chez Rousseau: « Anyone acquainted with Genevan society and politics would have recognized not just a hint of sarcasm in Rousseau's flattery. » (Rosenblatt 160). Au 18<sup>e</sup> siècle, l'instauration d'une pleine démocratie était inachevée à Genève ; la nature de l'organisation n'était point claire et définie car la bourgeoisie et les patriciens n'étaient pas d'accord sur la nature de leur



gouvernement. Les uns voyaient une « démocratie modérée, une aristocratie modérée ou aristo-démocratie » (Rosenblatt 161). Bref, les faits historiques remettent en question la véracité du portrait de la Genève démocratique présentée par Rousseau.

Cette image mythique d'une république idéale, libre et démocratique qui ne se conformait pas exactement à la réalité de Genève, servira dans la pensée de Rousseau comme un modèle d'une société politique idéale. La description de Genève dans la « Dédicace » n'est pas tout à fait juste, mais elle se rapproche de la réalité par la place accordée à la liberté qui y est présentée, ce que Rousseau tient comme vraie. D'après Rousseau, la liberté est propre à l'homme et c'est ce qui l'éloigne des animaux: « La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme » (Rousseau, 79) Dans le domaine politique, l'homme est agent libre et il devrait être en mesure de vivre sa liberté civile au sein de la civilisation qui lui avait retiré à jamais sa liberté naturelle. L'idéalisation et la présentation mythique des sociétés antiques trouvent sa place également dans la « Dédicace » car on y retrouve des commentaires sur les « peuples libres » de Rome et de Sparte que Rousseau considère aussi comme des sociétés modèles : « The alleged liberty of the Spartans and Romans[...] allows him to invoke the prestige of classical origins in justifying his modern ideal of liberty. For the curious transposition of liberty onto the rigidly militaristic city-state of Sparta is a Rousseau mythologization. » (Ogrodnick, 1999:104) Genève, comme les sociétés d'antan, devient un modèle mythique dans l'œuvre de Rousseau. Dans le mythe de Genève démocratique on retrouve le fait de la liberté civile qui s'approche de la liberté naturelle de l'homme.

À plusieurs reprises, le *Discours sur l'origine de l'Inégalité parmi les hommes* se réfère aux images de la guerre entre les hommes et entre les corps politiques. Nous étudierions maintenant cette dernière conception de la guerre, car dans le *Contrat Social*, Rousseau indique clairement que la guerre est une relation d'État entre État (Rousseau, "Contrat" 187). Dire que Rousseau présente une conception achevée au sujet de la guerre interétatique, c'est-à-dire des relations externes, dans l'ensemble de son œuvre, n'est pas juste puisqu'il n'a jamais présenté un travail complètement dédié à ce thème, bien qu'il ait voulu le faire dans *Les Institutions Politiques*, ce qu'il n'a jamais fait. En 2008, des chercheurs ont reconstitué un manuscrit de Rousseau sur les relations externes qui est resté inachevé: *Principes du Droit de la Guerre* (Bachofen 2008). Dans ces morceaux, l'on peut constater que la pensée de Rousseau est «non une doctrine du droit international, mais une critique du droit international.» (Bachofen 10). Évidemment, Rousseau pensait que l'état actuel sur des relations externes et de la guerre nécessitaient son regard critique.

Le travail de révision, peu connu, que Rousseau a accompli sur le *Projet de Paix Perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre* (1761) et sur son *Jugement* (posthume et publié en 1782) mérite un survol et alimentera l'examen de la question de la guerre dans le deuxième *Discours*. Le neveu de l'abbé de Saint-Pierre avait demandé à Rousseau d'abrégé et de rendre le français plus clair et lisible, le texte dépassant 700 pages (Lowes Dickinson 5). L'ouvrage, rédigé par l'Abbé lors des négociations de la paix d'Utrecht, qui mettait fin à la guerre espagnole de succession, n'a jamais été bien reçu dans le milieu intellectuel de la première moitié du 18<sup>e</sup> siècle. *L'Extrait du Projet du Paix Perpétuelle et le Jugement* possèdent un statut particulier dans pensée de Rousseau en raison du fait qu'ils sont basés sur le travail d'un autre, l'Abbé de Saint-Pierre. Selon Bachofen, « ils [ces textes] n'obéissent pas au même type d'impératif théorique que celui qui guide le philosophe lorsqu'il cherche à établir, sur tel ou tel

objet, ses propres principes[...] Ici le projet paraît de prime abord moins personnel: travail effectué sur l'œuvre déjà écrite d'un auteur (10) ». En réalité, ceci n'est pas tout à fait juste puisque le travail initial de Saint-Pierre a servi de tremplin pour une réflexion très personnelle dans le *Jugement* où la voix de Rousseau est incontournable et prédominante. De plus, Rousseau a avoué dans ses *Confessions* que: « en ne me bornant pas à la fonction de traducteur, il ne m'était pas défendu de penser quelquefois par moi-même, et je pouvais donner telle forme à mon ouvrage, que bien d'importantes vérités y passeraient sous le manteau de l'Abbé de Saint-Pierre, encore plus heureusement que sous le mien. » (cité dans Spector 229). De cette manière Rousseau pensait réussir à déguiser sa propre pensée pour esquiver l'attention des censeurs de l'Ancien Régime qui auraient accepté l'ouvrage comme une œuvre exclusivement du premier auteur, même si ce n'était pas tout à fait le cas.

Ce travail de révision et le *Jugement* de Rousseau, exposent un idéal de paix qui n'a jamais été réalisable et comme le *Discours* il se base sur des conjectures hypothétiques. Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, l'Abbé de Saint-Pierre, présente une vision d'une union des États européens vivant paisiblement entre eux sans aucun recours à la guerre. Selon l'Abbé, les nations de l'Europe bénéficient de la situation particulière de partager plusieurs éléments en commun: l'abbé donne en exemple « le mélange continu des intérêts que les liens du sang entre les Souverains » ont créés, « les affaires du commerce », « les arts », « la colonisation », et « l'invention de l'imprimerie qui a facilité l'échange de connaissances » (Rousseau, Projet de Paix 18). Ces points en commun serviront de base pour la création d'un gouvernement confédératif qui unira les peuples européens par des liens semblables à ce qui unit les individus en les soumettant à l'autorité des mêmes lois (Rousseau, Projet de Paix 4). Ainsi, l'Abbé propose la création d'une confédération solide et durable qui mettra tous les membres dans une dépendance mutuelle (Rousseau, Projet de Paix 38). Ce grand ouvrage s'appuie sur la raison et sur l'art.

C'est par les clauses d'établissement d'un tribunal judiciaire et par l'interdiction aux membres de sortir de ce contrat que l'ouvrage réussira.

Il y a de grands rapports entre la pensée sur la guerre du deuxième *Discours* et le travail sur le texte de l'Abbé de Saint-Pierre. Le *Discours* décrit la genèse de la guerre dans les relations humaines et les fondements des conflits politiques. L'homme naturel vivait « errant dans les forêts, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison » (Rousseau, *Discours* 69). Il vit en paix avec les autres animaux et puisqu'il n'est pas originellement sociable, les rares interactions qu'il peut avoir avec les autres sont tempérées par la pitié, trait naturel (Guénard 202). Ce n'est qu'au moment de l'instauration de la propriété privée que l'homme est déjà dénaturé et que la guerre commence entre les hommes: « Que de crimes et que de guerres, que de meurtres, que de misères [...] » (Rousseau, *Discours* 73) ont eu lieu à ce stade du passage en société. La pitié et l'amour de soi se remplacent par l'amour-propre. Comme l'on a déjà établi, l'amour-propre cherche l'estime, la reconnaissance d'autrui et le pouvoir, souvent au moyen de la propriété privée, fruit de la société civile. L'amour-propre dans la vie en société détruit la compassion naturelle et la remplace par le désir artificiel d'acquérir. Guénard (2008) décrit ce phénomène: « [L]'appropriation de la terre obéit nécessairement à une logique d'expansion illimitée. L'espace d'appropriation se trouve rapidement saturé, c'est alors une lutte pour la vie qui s'instaure: les uns ne peuvent s'agrandir qu'aux dépens des autres » (206). Rousseau fait prévaloir l'idée que la guerre est le produit de l'égoïsme économique à la base de la civilisation humaine. Cette notion de l'intérêt personnel alimenté par l'amour-propre se répète dans le texte de Saint-Pierre:

[...]le droit public de l'Europe n'étant point établi ou autorité de concert, n'ayant aucuns principes généraux, et variant incessamment selon les temps et les lieux, il est plein de règles contradictoires, qui ne se peuvent concilier que par le droit du plus fort; de sorte que la raison, sans guide assuré, se pliant toujours vers l'intérêt personnel dans les choses douteuses, la guerre serait encore inévitable (Rousseau, *Projet de Paix* 22)

Le texte de l'Abbé de Saint-Pierre confirme que les intérêts privés se ressoudent par le droit du plus fort, ce qui mène à la guerre entre les corps politiques.

Dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité Parmi les Hommes*, Rousseau établit le parallèle entre les relations entre les hommes et celles entre les corps politiques pour expliquer qu'eux aussi sont passés d'un état naturel d'indépendance à un état civil où ils doivent interagir avec les autres. Dans cet état, le droit du plus fort règne. Pour les mêmes raisons que les individus s'opposent, les corps politiques s'opposent en raison de l'amour-propre et du désir d'étendre ses possessions:

Les corps politiques, restant ainsi entre eux dans l'état de nature, se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir; et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés. (Rousseau, Discours 85).

Dans un État où un droit public concerté n'existe pas, c'est toujours le droit du plus fort qui domine face aux intérêts opposés, ce qui explique le recours aux armes qui mène au conflit et à la guerre entre les États.

*Le Projet de Paix Perpétuelle* tient aux principes utilitaires et à la croyance qu'au moyen de la perfectibilité humaine, les hommes peuvent empêcher les guerres entre les corps politiques. L'Abbé de Saint-Pierre est même considéré un père fondateur de l'utilitarisme français qui tient à la perfectibilité chez l'homme pour s'améliorer par la voie de la raison (Wiesen Cook 6). Face à ces idées, l'on peut commencer à comprendre comment Rousseau diverge de l'Abbé de Saint-Pierre. Rousseau voit dans les relations externes un principe de compétition, né de l'amour-propre, qui instaure un état de guerre. Évidemment, il existe chez Rousseau un principe pessimiste concernant le comportement humain en société. Celui-ci mène au conflit entre les individus et entre les nations.

Rousseau rejette clairement le plan dans son *Jugement* personnel du projet. De fait, même avant d'exposer sa réserve par rapport au plan, il insère sa critique au sein du texte du résumé:

Je n'oserais répondre avec l'abbé de Saint-Pierre, que la véritable gloire des princes consiste à procurer l'utilité publique et le bonheur de leurs sujets; que tous leurs intérêts sont subordonnés à leur réputation; et que la réputation qu'on acquiert auprès des sages se mesure sur le bien que l'on fait aux hommes (Rousseau, Projet de Paix 64).

Les oppositions manifestes exprimées par Rousseau incluent l'observation que l'occupation des rois et de ses représentants se résume à deux fonctions: étendre leur domination au-dehors, et la rendre plus absolue au-dedans (Rousseau, Projet de Paix 102). Pour Rousseau, les préceptes rigides du traité de confédération de l'Abbé de Saint-Pierre, notamment l'impossibilité de faire la guerre aux parties contractantes, n'empêcheront pas les rois de participer à une de leurs activités de prédilection. Rousseau voit aussi une difficulté dans cette idée que les rois accepteront les jugements des tribunaux. Pour Rousseau, le commun des particuliers se plie difficilement aux jugements des tribunaux et il en est de même pour les rois (Rousseau, Projet de Paix 105). En pratique, les princes remettent leurs causes au hasard de la guerre sans penser aux risques, mais plutôt à leurs intérêts personnels (Rousseau, Projet de Paix 107). Ces intérêts se trouvent dans le pouvoir et la richesse:

Le prince fait toujours circuler ses projets; il veut commander pour s'enrichir, et s'enrichir pour commander; il sacrifiera tour-à-tour l'un et l'autre pour acquérir celui des deux qui lui manque: mais ce n'est qu'afin de parvenir à les posséder enfin tous les deux ensemble qu'il les poursuit séparément; car pour être maître des hommes et des choses, il faut qu'il ait à-la-fois l'empire et l'argent. (Rousseau, Projet de Paix 108).

Rousseau émet également une critique véhémement contre les Ministres qui causent la guerre pour « se rendre nécessaires, pour jeter le prince dans des embarras dont il ne se puisse se tirer sans eux [...] ils en ont besoin pour vexer le peuple sous prétexte des nécessités publiques [...] ils en ont besoin pour satisfaire leurs passions, et s'expulser mutuellement» (Rousseau, Projet de Paix 110). Selon Rousseau, les ministres perdront tous ces privilèges par l'établissement de la paix perpétuelle.

Afin de concrétiser son argument dans le *Jugement*, Rousseau donne l'exemple du Roi Henri IV et de son ministre Sully qui ont tenté d'établir une paix semblable dans le cadre d'une République chrétienne. Le plan a pris des années de préparation au moyen de la création d'alliances, mais il ne sera jamais réalisé. Rousseau conclut que les vraies intentions de la création de cette République était de limiter le pouvoir du Roi d'Espagne: « Qu'est-ce donc qui favorisait ce mouvement général? Était-ce la paix perpétuelle que nul ne prévoyait et dont peu se seraient souciés? Était-ce l'intérêt public, qui n'est jamais celle de personne? L'abbé de Saint-Pierre eut pu l'espérer. Mais réellement chacun ne travaillait que dans la vue de son intérêt particulier [...]» (Rousseau, Projet de Paix 120) Il y a un lien organique à établir entre l'homme civilisé cherchant l'estime et la distinction au sein de la société dans le deuxième *Discours* et le comportement des princes et des ministres dans le *Jugement*. Dans le *Discours*, Rousseau explique que paraître est devenu plus important qu'être dans les interactions des hommes et que, pour son avantage, l'homme commence à se présenter autrement qu'il est vraiment (Rousseau, Discours 82). Une « ambition dévorante » pousse l'homme à se rendre nécessaire à ses supérieurs en société:

Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les [les autres hommes] intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien : ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, quand il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. » (Rousseau, *Discours* 82)

Bref, les passions personnelles, le désir de faire valoir leur réputation personnelle de Princes et de ministres, ainsi que l'exemple de Henry IV montrent bien les obstacles à la création de la paix perpétuelle entre les nations.

Ogrodnick expose l'« ambiguïté morale » dans la pensée sur les relations externes de Rousseau: « The moral ambiguity of political life is contained in the contradiction that we live in a civil state

domestically and in a state of nature internationally: as individuals we are subject to laws, and as peoples we enjoy a natural liberty. » (Ogrodnick, Instinct 141) Que les conventions humaines au sein d'un seul corps politique, puissent créer un état artificiellement paisible est un idéal que Rousseau ne transpose pas aux relations externes. L'abbé de Saint-Pierre croit que ceci est bien possible, c'est-à-dire que les États pourraient travailler pour une paix commune et perpétuelle, mais Rousseau expose que les ambitions privées empêcheront la réussite d'un tel stade. Autrement dit, pour Rousseau la guerre est un fait dans les relations externes qui ne pourrait pas être surmonté par la voie des conventions humaines. L'amour-propre veut la puissance et la domination dans les relations externes entre les États. Cette perspective établie dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité Parmi les Hommes* est conforme à la position de Rousseau dans son travail sur les idées de l'Abbé de Saint-Pierre. En outre, elle explique les retombées néfastes de « la chute » mythique de l'humanité dans des termes concrets. Dans le paradis de l'état de nature, la guerre n'existait pas, tandis que son existence dans la situation politique du 18<sup>e</sup> siècle elle est un fait incontournable.

Au sein du *Discours de l'Inégalité Parmi les Hommes*, Rousseau présente des images de la paix naturelle entre les hommes. Ces images s'associent à l'harmonie idéalisée de l'état de nature, cet Eden laïque, lorsque les hommes avaient peu de contact entre eux et n'avaient recours à la violence que pour la préservation de soi. Rousseau affirme de manière explicite que la paix naturelle existe parmi les hommes dans l'état naturel: « [...] l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et la plus convenable au genre humain » (Rousseau, Discours 63). Ce n'est qu'après l'état de nature que des considérations économiques et l'amour-propre poussent les hommes à entrer dans des conflits



destructeurs. L'on sait déjà que l'humanité ne peut pas rétrograder à un état naturel de paix, mais une analyse plus approfondie de la pensée sur la paix politique de Rousseau dans le *Discours* soulève quelques considérations complexes qui semblent mener à des possibilités pour la recherche de la paix. Rousseau fournit d'amples images de la paix civile par sa présentation de sa Genève natale comme un État paisible dans le *Discours*, cependant, cette exposition semble volontairement erronée et devient polémique face aux faits historiques. Malgré ses images complexes, la pensée sur la paix politique chez Rousseau jette une faible lueur d'espoir à la réalisation de la paix politique entre les États. Ceci pourrait se réaliser par une voie émotionnelle qui récupère notre disposition naturelle à la pitié face à la souffrance d'autrui. En principe, la mise en valeur de la pitié naturelle pourrait mener à la paix politique entre les hommes et possiblement même entre les États.

Tout comme Rousseau choisit de présenter Genève comme une société proche de son régime idéal de la démocratie, sans l'être vraiment, il relie Genève à une image d'un état paisible, ce qui n'est pas plus conforme à la réalité. D'après la « Dédicace », Genève semble avoir trouvé une espèce d'harmonie naturelle au sein de la civilisation et, bien qu'imparfaite, elle se rapproche de l'image paisible de l'état naturel. Souvenons-nous que Rousseau attribue explicitement tous les traits qu'il « aurait voulu[s] » dans un État à Genève. La « Dédicace » offre de multiples images renforçant la nature paisible et honorable de Genève:

J'aurais voulu me choisir une patrie, détournée par une heureuse impuissance du féroce amour des conquêtes, et garantie par une position, encore plus heureuse de la crainte de devenir elle-même la conquête d'un autre Etat: une ville libre placée entre plusieurs peuples dont aucun n'eut intérêt à l'envahir, et dont chacun eut intérêt d'empêcher les autres de l'envahir eux-mêmes, une république, en un mot, qui ne tentât point l'ambition de ses voisins et qui put raisonnablement compter sur leur secours au besoin.(Rousseau, *Discours* 32)

D'après cette présentation, la république rejette le désir de conquérir d'autres peuples et semble libre de la prise de l'amour-propre qui cherche la gloire et la richesse au prix des autres peuples dans l'état de nature des états. Cet éloge continue:

Des traités honorables fixent vos limites, assurent vos droits, et affermissent votre repos. Votre constitution est excellente, dictée par la plus sublime raison, et garantie par des puissances amies et respectables ; votre État est tranquille, vous n'avez ni guerres ni conquérants à craindre ; vous n'avez point d'autres maîtres que de sages lois que vous avez faites, administrées par des magistrats intègres qui sont de votre choix. (Rousseau, Discours 34)

Cependant, ce portrait n'est pas complet pour plusieurs raisons historiques qui montrent que la réalité de Genève au 18<sup>e</sup> siècle est toute autre et que les éloges sont exagérés.

En 1754, au moment où Rousseau rédige son *Discours*, Genève expérimente un moment paisible temporaire dans son histoire, mais ce repos vient après de nombreux conflits internes et externes qui ont bouleversé cette république. La paix politique de Genève au 18<sup>e</sup> siècle n'est pas un fait, ce qui remet en cause les louages excessifs de Rousseau. En ce qui concerne la situation interne de Genève, un grand conflit existait dans les frontières qui ont provoqué ce que les contemporains ont nommé les « révolutions de Genève » de 1701 et 1734. Ce dernier était le conflit interne le plus important et a divisé Genève entre la bourgeoisie ascendante et l'aristocratie qui exerçait beaucoup de pouvoir sur Conseil des Vingt-Cinq et sur le Conseil des Deux-Cents (Binz). La raison principale de ce bouleversement est que la bourgeoisie s'était opposée à la politique du Conseil des Vingt-Cinq qui, sans consulter le Conseil Général, avait fait construire des fortifications autour de la ville (Binz). Afin de financer ce projet, les impôts dans la République ont été augmentés, ce qui a beaucoup irrité la bourgeoisie de la République qui s'est soulevée pour manifester son opposition. Ce conflit interne est devenu un conflit externe puisque le Conseil des Vingt-Cinq a demandé à la France monarchique d'intervenir en sa faveur (Binz). De son côté, Rousseau prend le parti de la bourgeoisie en questionnant

la nécessité de la fortification. Rosenblatt y voit une prise de position de Rousseau contre le Conseil des Vingt-Cinq : « Stating that Geneva was in no danger of being attacked was to take political sides, since it implied that fortifications were unnecessary » (Rosenblatt 163). Il est aisé de voir que Rousseau est en train de critiquer le pouvoir établi de Genève qui comme celui, de la France monarchique, ne tolère pas la critique directe, donc des messages critiques peuvent être perçus dans ce passage.

En outre, en analysant les éloges de la « Dédicace » il est évident que Genève n'était pas hors de la portée de ses voisins, comme l'affirme la « Dédicace », surtout qu'elle se trouve à côté d'une voisine si puissante que la France monarchique. Bien que le conflit se termine en 1738 avec l'Édit de Médiation qui accordait plus de pouvoirs à la bourgeoisie, Genève continue à vivre des problèmes séparés de politique externe avec la France et la Savoie qui ne se terminent qu'en 1749 et 1754 avec des traités de paix. Au moment de la rédaction du *Discours* en 1754, il est trop prématuré de la part de Rousseau de faire l'éloge à Genève comme un état paisible qui ne s'inquiète pas des influences externes. La paix de Genève au milieu du 18<sup>e</sup> siècle était fragile et sa fragilité a été confirmée par son éventuelle annexion à la France en 1798. Bref, ici encore la présentation de Genève est exagérée et se prête à d'autres interprétations possibles.

Une interprétation possible des images de Genève « paisible » se rapproche des images de Genève « démocratique » qui relèvent du mythe. Cette fois-ci, le sens de mythe est courant, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une simplification idéalisée qui ne renvoie pas exactement à la réalité. Certes, certains éléments de cette forme du mythe sont fictifs et dans le cas de Rousseau le mythe se caractérise par l'exagération de la vérité, puisque Genève se trouve paisible à l'instant où il rédige, et par la présentation d'un panégyrique. Le panégyrique désigne un discours à la louange d'une nation ou d'une cité, ce que l'on observe clairement dans la « Dédicace ». Les éloges de Rousseau pour Genève sont

exagérés si on les compare aux faits historiques et l'on peut se demander pourquoi Rousseau avait eu recours à cette procédure stylistique. De nouveau, une explication probable est l'utilisation de la littérature pour critiquer un système politique que l'écrivain considère subversif à la démocratie. Comme l'affirme Rosenblatt : « Far from being simply an idealistic eulogy, representing a flattering, idyllic and unreal idea of Geneva [...] the Dedication was a sophisticated political manifesto which was meant to shore up the bourgeoisie's point of view. » (Rosenblatt 163) Evidemment, le mélange des genres littéraires, d'une littérature politique traditionnelle et des images mythiques, donne à Rousseau la libre expression de sa créativité artistique tout en réalisant son but politique de critiquer la nature « paisible » de Genève.

Face à la complexité de la nature paisible de la société dite « idéale » de Genève et la pensée pessimiste de Rousseau sur la guerre, comme un fait incontournable de l'existence humaine, le lecteur du *Discours* pourrait se demander s'il existe chez Rousseau une possibilité d'atteindre la paix politique. Afin de sonder cette question, il faut explorer davantage la nécessité de la pitié dans les interactions humaines. Dans la pensée de Rousseau, la pitié obtient un rôle prépondérant puisque, avec l'amour de soi elle constitue le trait originel de l'homme. La pitié de Rousseau se désigne par « une répugnance innée de voir souffrir autrui » que même les animaux possèdent entre eux (Rousseau, Discours 64). Ce penchant est ce qui agit comme frein chez l'homme naturel de provoquer la souffrance chez autrui: « c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un petit enfant, ou à un vieillard infirme » (Rousseau, Discours 66). Le penchant de l'homme naturel se comprend simplement par son recours à la pitié, trait qui fait partie de l'homme même avant la naissance de la moralité et les désignations du bien et du mal (Rousseau, Discours 64). Hobbes a tort de dire que les hommes sont naturellement méchants parce que la notion la méchanceté est une construction de la civilisation, donc ce n'est pas

juste d'attribuer ce vice à l'homme naturel qui ne connaît ni les vices ni les vertus à son stade originel (Rousseau, Discours 62). Rousseau corrige Hobbes: « cet auteur devait dire que l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. » (Rousseau, Discours 63) D'après ce mythe explicatif, le genre humain est, avant d'être « bon » ou « méchant », un être compatissant qui ne souhaite pas voir la souffrance d'autrui.

La pitié est essentielle à la conservation de la paix entre les hommes parce qu'elle s'oppose à la guerre qui provoque tant de souffrances physiques et mentales chez l'homme. À vrai dire, la violence de la guerre entre les corps politiques dans l'état de nature nuit à notre pitié originelle:

De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, les représailles qui *font frémir la nature et choquent la raison*, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables ; on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi ; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature durant des siècles entiers sur toute la face de la terre. Tels sont les premiers effets qu'on entrevoit de la division du genre humain en différentes sociétés (Rousseau, Discours 85)

Il aisé de voir que le rejet de la pitié naturelle, perdue au sein de la civilisation, remet en cause son caractère originel. La pitié crée une aversion à la violence et à la souffrance des individus dans la guerre entre les corps politiques. Lorsque l'amour propre est choisi, plutôt que la pitié, les hommes participent à une violence effrénée qui n'existe pas à l'état naturel. Remarquons que la violence de la guerre devient institutionnalisée au moyen du devoir à la patrie qui fait en sorte que des « honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables » (Rousseau, Discours 85). Dans la représentation de Rousseau de Genève, le devoir militaire existe seulement dans le cas de

pourvoir à la défense de son État (Rousseau, 1998: 32) et non pas pour propager les guerre de conquête.

Malgré les effets nuisibles de la civilisation sur la pitié naturelle, Rousseau soutient que la force de la pitié naturelle continue, « que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à [la] détruire. » (Rousseau, Discours 64). La pitié est au fond de toutes les vertus sociales qui existent en société: «En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ?» (Rousseau, Discours 65). À cette liste des vertus sociales de la clémence et de l'humanité on peut à juste titre ajouter la *paix*, soit dans les relations intimes, soit dans les relations politiques. Bien qu'un retour à ce stade naturel physique reste impossible, un retour psychologique et émotionnel peut se réaliser: « Repelled by both civil and international war, he [Rousseau] is engaged by the possibility of domestic reform through individual psychological transformation, thus affirming the merging of the personal and the political. » (Ogrodnick, Instinct 145). Cette transformation vers la récupération de la pitié n'est guère facile, mais possible dans certains individus où la propension à la pitié est plus facile. La pitié universelle n'est pas impossible, bien qu'elle ne se retrouve que « dans quelques grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples. » (Rousseau, Discours 62) Pour que la paix entre les États ait lieu, un plus grand nombre d'âmes éclairées par la pitié naturelle chez l'homme seraient nécessaires.

Un regain de la pitié pourrait, en principe, agir en tant que moyen de dissuasion à la guerre entre les États qui propagent la violence, qui n'est pas propre à l'homme, mais pour ce faire, l'amour-propre, avec les manifestations violentes de certains individus, doit être surmonté au niveau de l'individu. Ceci est une tâche difficile car le processus se fait difficilement chez l'individu, encore

moins de manière collective car on ne peut pas forcer quiconque de rechercher leur sa pitié naturelle qui, pour certains, semblent un concept trop éloigné et abstrait. Malgré cette difficulté, la pensée de Rousseau offre la récupération de la pitié naturelle comme moyen de conserver la paix et cette pensée s'éloigne du pessimisme dominant dans la pensée de Rousseau sur les relations externes. Le mythe utilisé dans son but d'expliquer des questions sur l'existence par un recours aux images est adéquat pour l'élucidation de la nécessité de la pitié dans les interactions politiques. Les images de la pitié naturelle, bien que lointaines, possèdent un élément de vérité qui se rapporte à la réalité. Dans le cadre du mythe, l'explication de la pitié naturelle devient compréhensible et accessible. Un appel à cette émotion de la pitié parmi les hommes, dans des textes strictement politiques ou juridiques, ne trouverait pas sa place en raison de son manque de rationalité. Souvent dans l'expérience humaine, il y a des concepts qui ne peuvent être « exprimés en termes rationnels », ce que le mythe permet de faire (Souriau 1050). Ici, plus que jamais, l'efficacité du mélange des genres est montrée par l'élément mythique dans ce traité politique qui fournit l'occasion de faire valoir et ressortir la pitié et ses possibilités concrètes, certes difficiles à réaliser, mais possibles pour la paix politique.

### **Chapitre III: Montaigne: Portrait de soi, guerres civiles et guerres de religion**

Devant les troubles de son temps, les guerres de religion françaises (1562-1598), la vie de Michel de Montaigne (1533-1592) sera profondément marquée par des événements sanglants dont la conjuration d'Amboise et le massacre de la Saint-Barthélemy dans lesquels s'affrontent les catholiques et les protestants. Montaigne, catholique de naissance, provient d'une famille noble mixte par rapport à la question religieuse puisque sa mère et ses deux frères sont protestants. À vrai dire, la question religieuse chez Montaigne est très nuancée car à ce temps la relation entre la politique et la religion est indissociable: « Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdin ou Allemands » (Montaigne II, XII 69)<sup>1</sup>. Lors des guerres civiles, Montaigne est considéré plutôt homme « politique » que porte-parole du catholicisme:

Au fil des années d'épreuve, chez [Montaigne] la pensée politique s'était de plus en plus laïcisée, et s'orientait vers une séparation du politique et du religieux, gallican qu'il était, d'ailleurs depuis toujours [...] C'est bien pourquoi les ultra-catholiques, en fait, les intransigeants et les extrémistes des deux religions l'appelaient [à Montaigne] avec mépris « Politique » (Nakam, Les Essais de Montaigne 2).

Ainsi, Montaigne montre son penchant humaniste en démontrant une ouverture d'esprit par rapport au pouvoir de l'Église dans l'ordre politique.

Montaigne entre dans la vie publique sans pour autant vouloir vraiment y participer. Sa carrière publique inclut le rôle de Conseiller à la cour de Périgueux, fonctionnaire au Parlement de Bordeaux et maire de cette ville pendant deux ans. Montaigne avoue que ces charges sont difficiles et à vrai dire il doute de sa capacité de bien diriger. Dans son essai «De la Présomption», il avoue : «[...] je ne suis propre qu'à suivre, et me laisse aisément emporter à la foule : je ne me fie pas assez en mes forces pour entreprendre de commander, ni guider : je suis bien aise de trouver mes pas tracés par les autres. » (Montaigne II, XVII 124). Les charges publiques de Montaigne deviennent ainsi une charge

<sup>1</sup> Les références aux *Essais* suivront ce format: livre, suivi du chapitre et la page.



personnelle, comme le prouve également une inscription de 1571 sur le mur de sa bibliothèque décrivant « l'esclavage de la Cour, du Parlement, et des charges publiques » (cité dans Bataudou 17 ). Malgré ses doutes sur ses qualités de leader et ses réticences privées par rapport à la carrière politique, Montaigne réussit extrêmement bien dans l'exercice de ses fonctions.

Son talent diplomatique a été exploité par les rois Henri III et Henri IV/Henri de Navarre en tant qu'agent de liaison entre les catholiques et les protestants. Montaigne adoptera des principes sur la liberté de culte, bien qu'il ne verra de ses yeux la fin des guerres de religion instauré par l'Édit de Nantes (1598). Certes, Montaigne n'a pas eu de prédilection pour la carrière publique, mais l'image de l'auteur en tant que sage retiré, sans souci de la réalité politique, est loin de la vérité. C'est un homme d'action qui connaît bien les enjeux politiques de son temps et qui s'inquiète ouvertement de la résolution paisible des conflits humains.

Montaigne a besoin d'un exutoire à sa créativité, au sein d'une culture politique bouleversée, qu'il retrouve dans l'écriture. Il est l'homme d'un seul ouvrage auquel il a consacré sa vie entière. Pendant vingt ans, Montaigne a écrit, corrigé et augmenté son texte qui compte plus de 1000 pages. Au sein de ce texte, le lecteur observe l'esprit d'originalité de Montaigne car son mérite littéraire est d'avoir élaboré un nouveau genre : l'essai. Les tous premiers « essais » rédigés par Montaigne ne présentent aucune nouveauté puisqu'ils s'accordent avec un style bien répandu dans la littérature médiévale et renaissante, c'est-à-dire l'extraction et le commentaire des passages provenant des autres auteurs, surtout ceux de l'Antiquité (Boutaudou 10). Les essais subséquents prennent une direction distincte par la place primordiale accordée à l'introspection personnelle dans laquelle Montaigne s'intéresse à se connaître; les références à l'Antiquité sont présentes, mais elles aident au but introspectif. Dans l'« avis au lecteur » des *Essais*, Michel de Montaigne explique sa démarche: « Je veux, au contraire, que l'on m'y voie dans toute ma simplicité, mon naturel et mon comportement

ordinaire, sans recherche ni artifice, car c'est moi que je peins. » (Montaigne 39) Le portrait de soi, qui permet à l'écrivain de se connaître, devient un trait fondateur de l'essai comme genre littéraire.

Dans le portrait de soi, la question du vrai sujet de l'œuvre devient très importante puisque l'écrivain se présente comme tel et la théorie du « moi mythique » de Boris de Schoelzer nous aide à éclairer cette question. D'après de Schoelzer, chaque œuvre créatrice doit être comprise comme « une unité organique » et pour répondre à la question « qui est le sujet de cet œuvre? », de Schoelzer refuse la réponse que c'est simplement l'écrivain (Souriau 1020). Afin d'établir une relation entre l'auteur et son œuvre, il propose que « l'œuvre crée l'artiste autant qu'il la crée ». Cette notion est présentée dans les *Essais*, lorsque Montaigne avoue: « je n'ai pas fait mon livre, mon livre m'a fait. » (Montaigne II, XVII 90) En créant l'œuvre, l'écrivain engendre un double, « le moi mythique » qui n'est pas imaginaire et qui « exige de l'individu créateur lucidité, volonté et savoir-faire technique » (Souriau 1021). Montaigne dit que lui-même est le sujet de son travail, mais est-ce réellement le cas? À partir du moment où Montaigne cherche à composer « une unité organique » comme l'est un autoportrait dans un essai, il devient un autre. Certes, dans le cas de Montaigne, la relation de l'homme à son œuvre est manifeste, mais en gardant à l'esprit ce concept de moi mythique, ce double, l'identification entre Montaigne l'essayiste et Montaigne le sujet de ses *Essais* est remise en question car il existe une distance entre ces deux. Dans ces circonstances, il devient très difficile à cerner la différence entre le moi « mythique » et le moi « historique ». Le moi « mythique » construit par Montaigne ne s'accorde pas tout à fait bien avec le moi historique. Bien que Montaigne fasse le portrait de soi, ce « soi » ne peut jamais correspondre parfaitement à la pleine vérité psychologique de l'écrivain qui ne peut pas être captée dans un livre.

L'étude de Boutaudou (1989) souligne les buts de Montaigne dans son travail qui se fait dans une lignée socratique : « Ainsi s'explique la visée morale des *Essais*, Montaigne « s'essayant » à répondre à deux questions: Qui suis-je? Question de l'identité [...] et Comment vivre? Question de l'éthique. » (11). L'essai donne la souplesse requise à Montaigne de faire des interrogations sur son existence et le monde qui l'entoure. L'essai a « avant tout revendiqué la liberté de l'imagination, de l'enchaînement des idées contre l'ordre réglé plus conforme aux lois de la rhétorique [...] l'essai se veut donc une forme de réflexion libre (et) anti-scolastique. » (Boutaudou 12). La liberté de cette forme permet également une grande diversité de sujets, sujets aussi divers que l'amitié, l'éducation, la philosophie et certes la politique, dans le cadre d'une seule œuvre. Montaigne, sans les contraintes d'un genre littéraire établi, innove et présente la richesse de sa pensée si vaste en incluant le portrait du soi intime dans ses *Essais*.

L'essai devient extrêmement personnel et offre la possibilité d'une grande identification entre le lecteur, qui entre dans une espace très privé au moyen du texte, et l'écrivain. Béatrice Didier relie le portrait de soi de l'essai de Montaigne au journal intime:

[Le journal] est aussi réflexion sur soi-même, essai de brosse, jour après jour, un autoportrait. Il faut bien dire que le critère entre autoportrait et journal est finalement surtout formel [...] C'est la datation qui permet de parler de « journal », et si Montaigne avait inscrit chaque jour en haut de sa page la date, rien ne nous interdirait de considérer les *Essais* comme un journal. (Didier 7-8)

Bien qu'on puisse rapprocher le journal intime et l'essai, l'on doit considérer que le journal intime n'est pas retravaillé à maintes reprises pour le rendre parfait, ce qui semble être le cas dans l'œuvre de Montaigne. Toutefois, Didier a bien raison de lier les deux formes par l'intimité établie entre le lecteur et l'écrivain. Le portrait de soi de l'essai réussit mieux que tout autre genre littéraire à transmettre les raisonnements et les *émotions* personnels de Montaigne. Ceci nous donne une perspective directe sur

le vécu quotidien d'un homme érudit du 16<sup>e</sup> siècle, ce qui est inestimable pour le lecteur du 21<sup>e</sup> siècle qui expérimente une complicité étrange avec cet écrivain qui a vécu il y a si longtemps en témoignant son humanité.

Sous cette optique, il est aisé de comprendre comment la transmission de la culture politique de la Renaissance peut se faire au moyen du portrait du soi: Montaigne a vécu les guerres de religions et il a agi en tant qu'homme politique et diplomate lors de cette expérience difficile. Il va sans dire que Montaigne écrit tout simplement ce qu'il a vu de ses yeux et ses cogitations, puisque, comme il expose il est lui-même « la matière de [son] livre » (Montaigne 39) L'analyse de Géralde Nakam (2001) explique davantage le lien particulier entre l'autoportrait et la politique: « L'autoportrait se lie donc au politique comme miroir du monde: la vie politique et la pratique politique »(Nakam12). Cette différence s'explique par les opinions de Montaigne contre la violence utilisée par ses pairs. Montaigne n'a pas fait une réflexion séparée au sujet des guerres civiles, mais ses observations politiques sont « disséminées à travers les *Essais* sans projet systématique » (Rigolot 61). Sans pouvoir dire que Les *Essais* consistent globalement en une œuvre politique, des sujets politiques sont indubitablement abordés dans plusieurs livres tout au long des trois volumes qui forment l'œuvre. Bref, dans un cadre atypique, c'est-à-dire celui de l'exposition libre de soi, la présentation des idées politiques devient incontournable et le lecteur entre dans le monde intime d'un des penseurs les plus étudiés de la littérature de l'Ancien Régime.

Montaigne naît et meurt dans une monarchie absolue, il vit les règnes de Charles IX, Henri III et Henri IV et il restera fidèle au pouvoir monarchique tout au long de sa vie. La fidélité politique de Montaigne ne sera pas aveugle et l'écrivain montrera une ouverture d'esprit dans une époque d'entêtement politique dans laquelle des camps opposés refusent de reconnaître leurs fautes. Montaigne

était un homme de loi, ayant achevé ses études en droit, et s'intéressait profondément à l'ordre et au maintien du droit, ce qui implique une croyance à la légitimité monarchique. Par ce fait, Montaigne est considéré « conservateur » et le conservatisme de Montaigne, qui croit à la légitimité de son régime politique, mérite notre attention. Jean Starobinski expose le danger d'attribuer une interprétation moderne au terme « conservatisme » à la pensée politique de Montaigne en remarquant qu'on n'a pas le droit de juger les hommes du 16<sup>e</sup> siècle comme s'ils étaient consciemment déterminés en fonction d'une idée moderne qui ne faisait pas partie de leur répertoire intellectuel (cité dans Boutaudou 286). Starobinski propose ainsi une idée plus juste pour décrire la tendance de Montaigne en expliquant que le conservatisme de Montaigne s'explique par son opposition à l'*innovation* de la structure politique de son temps (cité dans Boutaudou 286).

Afin de comprendre d'où proviennent ces idées concrètes contre l'innovation dans l'ordre politique, il faut étudier un détail essentiel de la personnalité de Montaigne à savoir qu'il remet tout en question, et ce, sans aucune exception. Montaigne est sceptique dans sa compréhension du monde qui l'entoure et il a une disposition d'esprit portée incontestablement au doute. Il pense que l'homme ne peut pas, en aucun domaine, aboutir à des conclusions inattaquables. Magnien définit le scepticisme de Montaigne ainsi: « Académiciens, péripatéticiens, épicuriens, stoïciens, tous ces philosophes qui ont fait école, et possèdent par la même un fonds de doctrine, suscitent également chez Montaigne la plus profonde défiance [...] sa pensée l'a toujours invité à soupçonner une possible imposture intellectuelle derrière tout corps de doctrine constitué. » (20) Montaigne est contre le dogmatisme et les attitudes qui tiennent à une certitude absolue car il y voit la manifestation de l'orgueil et la vanité des hommes. Montaigne désigne cette attitude des hommes la « présomption » : « La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et frêle de toutes les créatures, c'est l'homme et en même

temps la plus orgueilleuse. » (Montaigne, II, XII 54) C'est la présomption qui pousse les hommes aux certitudes concrètes auxquelles s'oppose farouchement Montaigne.

Le scepticisme de Montaigne touche, forcément, à sa conception politique et les lois qui fondent ces systèmes: « Notamment aux affaires publiques, il y a beau champ ouvert au branle (au doute) et à la contestation» (Montaigne II, XVII 125). Dans le célèbre essai, *L'Apologie de Raimond Sebond* II, XVII) Montaigne partage des observations de son époque et il donne en exemple l'Angleterre qui durant sa vie avait changé quatre fois les lois sur les sujets politiques, ce qu'il remet en cause parce que en manquant d'universalité, ces lois ne sont pas vraies, puisque pour Montaigne « la vérité doit avoir un visage pareil et universel. » (Montaigne, II, XVII: 275). Or, les lois changent à chaque instant, ce qui fait que l'on ne peut pas y trouver la vérité:

Que nous dira donc en cette nécessité la philosophie ? Que nous suivons les lois de notre pays ? C'est-à-dire cette mer flottante des opinions d'un peuple ou d'un prince, qui me peindront, la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il aura en eux des changements de passion ? Je ne puis avoir le jugement si flexible. (Montaigne II, XVII 276).

Les lois sont inconstantes et la pensée sceptique de Montaigne n'offre pas de solution à savoir comment établir la vérité dans les lois humaines, car ceci est hors du possible pour les hommes. Bref, Montaigne observe avec lucidité les lacunes des lois fondant les ordres politiques.

Comment donc expliquer le conservatisme de Montaigne qui se penche en faveur de la monarchie absolue, s'il remet en cause même les lois qui établissent les systèmes politiques? Dans son étude, Dassonville affirme que l'ordre établi de la monarchie dans la pensée de Montaigne « ne vaut ni plus ni moins qu'un autre [ordre politique] mais qui a le mérite d'exister. » (17) Ceci implique que la monarchie n'est pas forcément le meilleur système, mais c'est le système connu et cet ordre mérite d'être conservé, si non, cela risque de créer encore plus de bouleversement. Surtout pendant les

guerres de religion, Montaigne est contre toute nouveauté en politique car les nouvelles idées sont basées sur des opinions aussi peu fondées que celles qui sont déjà en usage.

Cependant, si Montaigne s'est déclaré en faveur de la légitimité monarchique, il reconnaît également le mérite personnel de certains réformés protestants et les lacunes de certains catholiques: « Dans la situation troublée de notre état présent, ma curiosité ne m'a fait méconnaître ni les louables qualités de nos adversaires, ni les comportements que l'on peut critiquer chez ceux que j'ai suivis. Les gens adorent tout ce qui est de leur côté ; moi je ne trouve même pas d'excuse à la plupart des choses qui sont du mien.» (Montaigne III, X 365 ). Ceci montre que Montaigne n'est pas aveugle dans son jugement du régime politique et de ses adversaires qui souhaitent le changer, mais il a peur face aux conséquences inattendues des changements. Dans «De l'art de conférer » (III, VIII) Montaigne expose sa position explicitement :

Ce n'est pas une simple opinion, c'est la vérité : le meilleur, le plus excellent gouvernement pour chaque nation, c'est celui sous lequel elle a vécu et s'est maintenue. Nous nous plaignons volontiers de notre condition présente; mais je considère pourtant que de souhaiter remettre le pouvoir à quelques-uns, dans un état populaire, ou bien vouloir une autre sorte de gouvernement quand on est en monarchie, c'est une faute et une folie. (Montaigne III, VIII 215)

Pour éviter des retombées encore plus néfastes, il faut éviter l'innovation dans le domaine politique. Bref, Montaigne est prêt à constater qu'aucun système politique et qu'aucune loi n'est parfaite, mais qu'il vaut mieux garder ce qu'on connaît au lieu d'entrer dans un autre ordre politique qui pourrait avoir des effets encore plus négatifs au sein d'une société.

Même si Montaigne respecte l'ordre établi de la monarchie, il se permet d'adresser plusieurs conseils éthiques au Souverain. De fait, dans le tout dernier essai, « De l'expérience » (III, XIII), Montaigne affirme que les rois nécessitent de conseils: « Or il n'est aucune sorte d'homme qui ait autant besoin que ceux-là d'avertissements libres et vrais. » (Montaigne III, XIII 364) Montaigne est prêt à

partager ses avertissements libres et vrais et semble se considérer comme un sage prête à donner ses conseils. Dans *Nos affections s'importent au delà de nous*, (1, III) l'importance de la bonne conduite des princes est présentée et Montaigne met l'accent sur la réputation. Les princes doivent se montrer à la hauteur des lois et ils doivent être conscients qu'après leur règne, leur réputation sera matière d'analyse par leurs peuples:

Ils [les princes] sont, sinon les maîtres, du moins les compagnons des lois : ce que la Justice n'a pu faire peser sur leurs têtes, il est bon qu'elle le fasse sur leur réputation et sur les biens de leurs successeurs, choses que souvent nous préférons à *la vie elle-même*. C'est un usage particulièrement commode pour les nations qui l'observent, et désirable pour tous les bons Princes qui ont à se plaindre de ce que l'on traite la mémoire des méchants de la même façon que la leur. (Montaigne I, III 123)

Montaigne présente ici une notion très importante car les actions des dirigeants ne sont pas hors d'examen puisque leurs actions seront jugées après leur mort. Ici encore, l'on voit l'influence du scepticisme, c'est-à-dire de remettre en question, les fondements des systèmes dominants et des dirigeants.

Une étude de la culture politique de la Renaissance française de Montaigne serait inachevée sans une comparaison avec le penseur politique le plus étudié de la Renaissance, Nicolas Machiavel qui consacre son œuvre à décrire le rôle des princes et l'art militaire. La pensée politique de Machiavel est très nuancée et complexe. Dans la pensée populaire, le Florentin est plus connu pour ses principes politiques dépourvus de toute moralité exposés dans le *Prince*. Cependant des études modernes sur l'étendue de sa pensée, dont les *Discours de Tite Live*, montrent l'esprit humaniste de Machiavel et les limites qu'il donnait à la violence et au pouvoir du Prince (Berlin 1997; Wood 1972). Il faut comprendre qu'à l'époque de Montaigne, il est peu probable que Montaigne ait eu accès à l'ensemble de la pensée de Machiavel afin de pouvoir bien cerner l'étendue de sa pensée plus nuancée. Les allusions



dans les *Essais* au sujet de Machiavel se basent sur le *Prince* et l'on peut comprendre que dans la pensée courante de la Renaissance française, Machiavel est associé au « réalisme politique » (Lazard 216) et non pas à l'interprétation plus complète que les études modernes ont pu confirmer. Ainsi, dans la pensée de Montaigne, la politique de Machiavel avait des connotations plutôt négatives.

D'après certains éléments de la pensée de Machiavel, l'homme tend vers le mal et ceux qui souhaitent diriger doivent être conscients de ce penchant et répondre à cette réalité. Dans les *Discours*, Machiavel encourage le prince de faire semblant de faire le bien en vue d'atteindre son but politique (Machiavel 299). Selon Machiavel, les deux grandes motivations politiques du prince consistent dans l'amour du pouvoir et dans l'amour des choses, c'est-à-dire des richesses et des territoires. Le prince doit entretenir son État et l'agrandir même en ayant recours aux actions qui ressemblent au vice, mais qui ne sont que des manifestations du savoir faire politique. Montaigne se livre à une analyse du prince en suivant des préceptes plus humains. Dans l'essai « De la Présomption », Montaigne adresse un reproche direct à Machiavel :

Ceux qui, de notre temps, ont considéré en l'établissement du devoir du prince le bien de ses affaires seulement, et l'ont préféré que le soin de sa foi et conscience, diraient quelque chose de valable à un prince de qui la fortune aurait rangé à tel point d'affaires que pour tout jamais il les put établir par un seul manquement et faute à sa parole. Mais il ne voit pas ainsi. On fait plus d'une paix, plus d'un traité dans une vie. (Montaigne II, XVII 115).

Le prince agit maintes fois et il doit le faire avec précaution puisque ses actions auront des répercussions à l'avenir. D'après l'analyse de l'essai « Nos affections s'emportent au delà de nous », pour qu'un prince soit estimé, ce qui va plus loin que d'être respecté, il doit agir de manière juste au cours de sa vie car sa réputation, qui dure à travers les siècles, en dépend. Le prince idéal dans la pensée de Montaigne est celui qui se rend compte des limites de la violence et qui cherche à se faire estimé par le peuple:

Et ne fut jamais temps et lieu où il y eut pour les princes récompense plus certaine et plus grande proposée à la bonté et à la justice. Le premier qui s'avisera de se pousser en faveur et en crédit par cette voie-la, je suis bien déçue si, à bon compte, il ne devance ses compagnons. La force, la violence peuvent quelque chose mais non pas toujours tout. Qu'il (le prince) reluse d'humanité, de vérité, de loyauté, et tempérance et surtout de justice. ». (Montaigne II, XVII113)

Le comportement du prince est ancré dans la moralité, selon Montaigne, à l'encontre de sa compréhension de Machiavel qui ne semble dissocier la moralité et la politique. Le même essai explique que l'obéissance au Prince est obligatoire, mais que l'estime est toute autre chose: « Nous devons soumission et obéissance et estime à tous les rois également, car cela concerne leur charge. Mais l'estime, tout comme l'action, nous ne la devons qu'à leur valeur elle-même. » Afin d'atteindre cet estime chez son public, le prince doit agir avec précaution et mettre en valeur les vertus d'humanité, de vérité, de loyauté et de justice. Montaigne crée ainsi un code éthique humaniste pour les dirigeants politiques qui prônent la responsabilité devant leur peuple.

Pour apprécier à fond l'exposition des idées sur le régime politique chez Montaigne, il devient impératif de considérer les idées de Montaigne face à la liberté de la pensée de l'individu. Montaigne tient à l'obéissance au pouvoir politique établi et aux obligations, mais il montre une indépendance intérieure qui mérite un survol. Dans « l'Art de conférer », Montaigne explique: « Si admiration et soumission leur [aux rois] sont dues, ce ne sont pas celles de l'intelligence. Ma raison n'est pas amenée à fléchir : seulement mes genoux!» (Montaigne III, VIII 190) Cette évocation confirme que Montaigne sépare le domaine privé de la conscience de celui du champ politique. Vers la fin de sa vie, Montaigne, comme un philosophe à l'antique, se retire dans sa propriété et médite sur la vie et l'importance de la solitude et de l'autonomie de l'individu. «De la Solitude» (I, XXXVIII) décrit cet autonomie: « Dès l'instant où nous envisageons de vivre seuls, et donc de nous passer des autres, il faut faire en sorte que notre contentement ne dépende que de nous : déprenons-nous de toutes les liaisons qui nous attachent

aux autres ; prenons sur nous pour parvenir à vivre seuls vraiment, et y vivre à notre aise. » (Montaigne I, XXXVIII 332). Screech qualifie de « spirituel » ce détachement du monde qui nous entoure: « Living in solitude does not mean living as a hermit but living with detachment if possible away from the courts and the bustle of the world. » (266). Montaigne développe ainsi une indépendance face à toutes les obligations et attachements, mêmes politiques, au moment où il jette un œil, dans la solitude, sur son être intérieur.

La liberté intérieure de la pensée et de l'imagination n'appartient pas au roi, mais à l'individu qui dans la solitude la cultive, ce qui s'attache à la conception stoïcienne de l'autonomie (Quint 119) dont Montaigne fait une priorité. La prise de conscience de cette liberté intérieure est intimement liée à la connaissance de soi que Montaigne cherche avec tant de vigueur dans l'essai et qui se fait dans la solitude et dans la retraite du monde politique. La notion de la liberté intérieure se confirme dans l'un des extraits les plus connues des *Essais*:

Il faut se réserver une arrière-boutique rien qu'a nous, vraiment libre, dans laquelle nous puissions établir notre vraie liberté, et qui soit notre retraite principale dans la solitude. C'est là qu'il faut nous entretenir quotidiennement avec nous-mêmes, et de façon tellement intime que nulle relation ou contact avec les choses étrangères puisse y trouver place. (Montaigne I, XXXVIII 333)

Dans l'arrière-boutique de notre être, il n'y a autre souverain que l'individu même, peu importe ce qui arrive dans le monde extérieur.

En gardant cet espace hors de la portée de quiconque, Montaigne présente le but des *Essais* qui est la connaissance de soi et de répondre à la question primordiale: Qui suis-je? L'autoportrait des *Essais*, plus que tout autre forme littéraire, se prête à ce type d'exploration intérieure et à cette explication de la liberté innée et privée:

By defining this freedom as private and ultimately self-directed, Montaigne attempts to remove from it any suggestions of political opposition. More pertinently Montaigne insists

that the self-knowledge to which the free understanding arrives, a knowledge of its own lack of suffisance, leads it to self-mastery and to submission to external authority (Quint 119).

Il s'agit donc d'une liberté philosophique de l'individu, peu importe le régime politique en place. Quint établit le lien entre cette position philosophique de Montaigne et celle de Sénèque, philosophe stoïcien: le sage philosophe, loin d'être réfractaire envers son dirigeant, est reconnaissant envers le pouvoir politique qui maintient la paix et la sécurité puisque c'est cet environnement qui lui permet de conduire sa quête philosophique (Quint 119). Ceci aide à comprendre le conservatisme de Montaigne qui lui permet la liberté d'esprit.

Entre 1562 et 1598, la société française est déchirée par le conflit religieux et politique des guerres de religion. Expliquer ces épisodes militaires qui sont discontinus et entremêlés avec des périodes de paix est une tâche difficile puisqu'il ne s'agit pas simplement d'un conflit entre les catholiques et les protestants. Dans *Montaigne et son temps: Les événements et les Essais* (1983) Géralde Nakam décrit la complexité de la crise politique, économique et sociale des Guerres civiles françaises. Dire que les guerres sont purement motivées par la question religieuse est faux car cet enjeu masque la quête d'ambition et de pouvoir de la part des individus cherchant un « regain de l'esprit féodal exacerbé devant une monarchie divisée et faible. » (Nakam, Montaigne et son temps 90). Nakam explique ces guerres : «Ce sont des guerres féodales triangulaires : le heurt des clans rivaux entre eux, leur lutte pour dominer ou amoindrir le pouvoir monarchique, et les ripostes de ce dernier pour mater circonvenir et éliminer à tour de rôle ses trop puissants ennemis et partenaires féodaux. » (Nakam, Montaigne et son temps 90). Bref, les guerres de religions ne sont pas exclusivement

alimentées par la question religieuse, mais les vendettas anciennes entre de grandes familles de la noblesse contribuent aux troubles du siècle.

Non seulement Montaigne critique l'aristocratie de son époque qui s'oppose à la monarchie, il critique aussi le recours de ces nobles à la violence effrénée dans les guerres civiles. D'après Montaigne, le trait le plus destructeur de la noblesse dans ces conflits est sa propension à la violence et à la cruauté. Pour Montaigne la noblesse n'avait aucun droit de remettre en cause le pouvoir monarchique et il critique l'intérêt privé des nobles : « Montaigne saw a strong royal authority as the only curb against this aristocratic violence and he derides the presumption of a nobility that fought against its king. » (Quint 44). « Dans Sur ce qui est utile et ce qui est honnête », (III,I) Montaigne affirme :

Je considère que c'est aux rois qu'il appartient de se dresser contre les rois, et je me moque de ces esprits qui, de gaieté de cœur,[il fait une allusion aux nobles] se lancent dans des querelles disproportionnées. On ne cherche pas querelle à un prince au point de marcher contre lui ouvertement et courageusement, pour une question d'honneur et pour faire son devoir ; si le prince n'aime pas tel ou tel personnage, il fait mieux : il l'estime [...] Mais il ne faut pas appeler « devoir », comme nous le faisons à chaque instant, une animosité et une rudesse intérieures nées de l'intérêt privé et de la passion personnelle ; pas plus qu'il ne faut appeler « courage » une conduite traîtresse et méchante. Ce qu'ils nomment « zèle » n'est que leur propension à la trahison et à la violence: ce n'est pas la cause qui les excite, c'est leur intérêt. Ils attendent la guerre, non parce qu'elle est juste, mais parce que c'est une guerre. (Montaigne, III,I13)

Autrement dit, Montaigne met en relief la notion de l'intérêt privé des nobles qui, en s'opposant au roi, souhaitent augmenter leur pouvoir. Les nobles ne cherchaient que l'extension de leur pouvoir politique et leur gain économique, ce que Montaigne critique avec vigueur. Ce faisant, l'essayiste reste fidèle au pouvoir monarchique et s'oppose à la manifestation de la violence des nobles qui ne cherchaient que leur gloire.

L'étude de Kristen Neuschel (1989) confirme que la noblesse française du 16<sup>e</sup> siècle tenait à ce que le sentiment d'honneur légitime leur accorde le droit à l'exercice de la violence privée (Neuschel

44). L'ethos de cette culture guerrière consistait dans la chasse et le duel auxquels s'oppose aussi Montaigne. En tant que noble, il participe aux expéditions de chasse qu'il décrit dans « De la Cruauté » (II,XI): « En ce qui me concerne, je n'ai jamais pu voir sans déplaisir poursuivre et tuer une bête innocente, sans défense, et qui ne nous a rien fait! Et comme il arrive assez couramment que le cerf, se sentant hors d'haleine[...] implorant notre pitié, cela m'a toujours semblé un spectacle très déplaisant. » (Montaigne II, XI 223) Lors des guerres civiles, la chasse et la torture des hommes est un spectacle encore plus déplaisant pour Montaigne et c'est quelque chose qu'il dénonce ouvertement.

Au moment de la rédaction des *Essais* la cruauté, n'est pas considérée parmi les sept péchés mortels (Screetch 40) et souvent elle devient matière de spectacle. Montaigne, passionné dans son objection à cette action, critique la cruauté des guerres civiles :

Je vis à une époque où abondent les exemples effarants de ce vice, à cause des désordres entraînés par nos guerres civiles. Et l'on ne voit rien de pire dans l'histoire ancienne, que ce à quoi nous assistons tous les jours. Mais cela ne m'y a nullement habitué. Je ne pouvais pas croire, avant de l'avoir vu moi-même, qu'il puisse y avoir des esprits assez monstrueux pour être capables de commettre des meurtres rien que pour le plaisir, découper à la hache les membres de quelqu'un, s'exciter à inventer des tortures inusitées et des morts nouvelles; et sans que tout cela soit causé, ni par l'inimitié, ni l'appât du profit, mais à cette seule fin que de jouir du plaisant spectacle des gestes et mouvements pitoyables, des gémissements et des cris lamentables d'un homme mourant dans des souffrances terribles. (Montaigne II, XI 134)

Parmi les barbaries de son temps auxquelles Montaigne s'oppose spécifiquement est la pratique de torturer les prisonniers de guerre avant leur mort. Montaigne s'exclame d'une façon empathique :

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort ; à déchirer par des tortures et des supplices un corps encore capable de sentir, à le faire rôtir par petits morceaux, le faire mordre et dévorer par les chiens et les porcs comme on a pu, non seulement le lire, mais le voir faire il y a peu; et non entre de vieux ennemis, mais entre des voisins et des concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion (Montaigne I, XXX 156)

Dans ces deux exemples, le lecteur remarque l'efficacité de l'essai pour transmettre des faits de « ce à quoi nous assistons tous le jours » et ce que Montaigne « a vu faire il y a peu». Le vécu quotidien de Montaigne qui inclut le témoignage de première main de graves événements de son temps lui fournit l'occasion d'exprimer des images très réelles, ce qui rend le message contre la violence chez Montaigne convaincant et passionné.

Puisque Montaigne n'essaye pas de fonder son aversion envers la cruauté et la torture dans la guerre sur des principes chrétiens, ceci mène à une réflexion sur le fondement de l'opposition morale de Montaigne par rapport à la torture et à la cruauté dans des manifestations de violence politique. Une explication se retrouve dans l'essai « La Lâcheté est mère de la cruauté », (II, XVII) dans lequel Montaigne compare le comportement des nobles de son époque avec les générations de la noblesse française d'antan. Dans les situations de guerre et de duel, ces ancêtres suivaient une morale tout à fait distincte de celle de ses contemporains. La vaillance de leurs pères consistait à s'exercer seulement contre celui qui résistait et s'arrêtait quand l'ennemi était à leur merci « là où nos pères observaient certains degrés dans la vengeance, nous commençons aujourd'hui par le *dernier* et qu'au premier abord on ne parle que de tuer. Qu'est-ce donc, sinon la lâcheté? » (Montaigne II, XVII 34) Et encore plus loin, Montaigne expose cette idée : « Nos pères se contentaient de venger une injure par un démenti, un démenti par un coup, et ainsi de suite. Ils étaient assez valeureux pour ne pas craindre leur adversaire, vivant et outragé. Nous autres, nous tremblons de frayeur tant que nous le voyons sur ses pieds. » (Montaigne II, XVII 134) La génération de Montaigne avait perdu le sens de la vaillance noble et l'avait remplacée par la couardise qui s'incarne dans la pratique de la torture dans la guerre.

Montaigne est outré par le comportement de ses pairs parce que dans sa compréhension personnelle, les nobles devaient agir par une morale « supérieure » par rapport aux autres. Pour

Montaigne, la noblesse a une disposition naturellement vers la bonté, bonté que Montaigne attribue à leur naissance (Quint 59). Dans « De la Cruauté », Montaigne souligne le fait qu'il a une bonne naissance et une bonne humeur, accordées par la Fortune:« Il me semble que la vertu est autre chose, et quelque chose de plus noble, que les simples tendances à la bonté qui naissent en nous. Les âmes naturellement raisonnables et *bien nées* vont du même pas et montrent dans leurs actes le même visage que celui des âmes vertueuses (Montaigne II, XI 125) Cette citation semble indiquer qu'il y a un lien direct entre la bonne naissance de la noblesse et la bonté qui devrait avoir pour effet un comportement moral qui rejette la cruauté et la violence dans la guerre. Il faut quand même expliquer que la famille de Montaigne n'entra pas dans les rangs de la noblesse qu'au moment où son grand-père acheta la maison de Montaigne, ce qui provoqua un certain mépris social envers cette famille au sein de la noblesse établie. Bref, selon la pensée de Montaigne, la noblesse doit rejeter une éthique cruelle dans la guerre afin d'être fidèle à sa vraie bonne nature. De nouveau, on observe la souplesse de l'essai de Montaigne qui lui permet de critiquer les nobles dans un cadre intime et personnel.

Le genre intime de l'essai permet à Montaigne de présenter son désir de la résolution paisible des conflits internes des guerres de religion. Dans l'œuvre de cet homme de lettres en même temps homme politique, on retrouve un appel à la paix et une croyance au principe des négociations comme moyen de résoudre les conflits. En vue de comprendre le rôle des négociations dans les affrontements violents, plusieurs épisodes dans *Les Essais* ici seront analysés ici. D'un part, les expériences personnelles de Montaigne lors des guerres civiles seront décrites; d'autre part, notre l'étude se consacrera aux épisodes de l'Antiquité qui servent de modèle éthique pour la modernité. Un traité politique ne permettrait pas de présenter ces épisodes personnels dont les vraies émotions et réactions face à la violence sont une partie intégrale. Montaigne exploite de nouveau l'essai dans lequel il procède comme il le désire sans souci des formes établies.



Montaigne déteste la violence et la cruauté, ce qui pourrait mener logiquement à son adhérence à la paix politique. Cependant cette explication est trop simpliste face au fait que Montaigne appartient à la classe sociale qui fait la guerre comme métier (Nakam Les Essais de Montaigne 117). De plus, dans l'essai « Des Cannibales », Montaigne observe la réalité de la guerre même chez ces hommes si près de la nature, ce qui confirme le fait de la guerre. Dans l'oeuvre de Montaigne, il semblerait que la guerre fait partie incontournable de l'expérience humaine et que, dans la civilisation européenne, elle est motivée par la présomption des hommes, plus précisément la noblesse qui participe à des guerres sans honneur et qui souhaite se vanter. Cependant, les essais de Montaigne montrent un penchant que l'on pourrait qualifier de « pacifiste », terme qui n'existe pas dans l'Ancien Régime, mais terme dont Nakam se sert pour décrire la pensée de Montaigne (Nakam, Les Essais de Montaigne 117). Le cadre si vaste et illimité des *Essais* fournit l'occasion à Montaigne de développer ses notions « pacifistes » qui remettent en cause la violence de la guerre parmi les hommes dans une diversité d'épisodes.

Dans « Sur la Conscience »(II, V), Montaigne relate la perte d'un page lors des guerres civiles: « [...] j'avais perdu hommes et chevaux, et on m'y avait tué, entre autres, un page italien de bonne famille, que j'élevais avec soin. Et c'est ainsi que s'éteignit avec lui une si belle enfance, pleine de promesses » (Montaigne II,V 221) Dans cette constatation, l'on voit comment l'homme politique a été touché personnellement par le décès de ce jeune homme, dont le souvenir a traversé les siècles, et par la violence générale de l'époque. Montaigne a vécu également lui-même des épisodes difficiles au cours des évènements troublés de son temps. L'essai « De la Physionomie »(III, XII) contient deux moments pénibles que Montaigne a vécu lors des guerres: le premier renvoie à un voisin qui entre en amitié au château de Montaigne, mais qui, en vérité, détient des motifs ultérieures de saisir Montaigne et son château. Heureusement, le voisin change d'avis et laisse le château sans troubler Montaigne. Le deuxième épisode personnel devient matière d'analyse très importante car ici la résolution du conflit n'est pas si rapide ou si évidente. Après l'instauration d'une trêve entre les protestants et les catholiques, Montaigne prend la route dans une région dangereuse. Il est attaqué par « quinze ou vingt

gentilshommes masqués » qui ont appris sa présence sur leur territoire (Montaigne III, XII 324). Ils ont enlevé Montaigne et ses hommes et les ont amenés dans une forêt voisine où ses coffres ont été vidés. Montaigne éprouve la peur au moment où les hommes décident s'ils vont le tuer ou non.

Dans ce moment tendu, Montaigne tente de mettre en valeur ses talents diplomatiques: « Je m'accrochai toujours à l'existence de la trêve en ma faveur, leur abandonnant seulement le butin pris en me dépouillant, qui n'était pas à mépriser, sans promettre une autre rançon. » (Montaigne III, XII 342). Ce recours à la parole semble travailler en sa faveur puisqu'il y a une conversion dans le comportement de ses ravisseurs:

[...] je vois revenir à moi le chef de la troupe, avec des paroles plus douces. Il se met en devoir de rechercher mes hardes dispersées et me fait rendre celles qu'il peut trouver, jusqu'à ma cassette! Mais le meilleur présent que l'on me fit alors, ce fut de me rendre finalement ma liberté : le reste n'avait guère d'importance pour moi à ce moment-la. (Montaigne III, XII 343).

Montaigne attribue ce changement d'attitude à certains éléments, le plus important étant le pouvoir de la parole dans les interactions avec ses adversaires:

Le personnage le plus important, qui se démasqua et me fit connaître son nom, me répéta plusieurs fois que je devais cette délivrance au visage que j'offrais, à la liberté et à la fermeté de mes paroles, qui me rendaient indignes d'un tel traitement, et me demanda de le traiter de la même façon à l'occasion. (Montaigne III, XII 344)

Dès le début de son enlèvement, Montaigne a recours aux négociations en vue de réparer la situation. Montaigne a beaucoup d'expérience dans les négociations puisqu'il a participé à l'élaboration de la paix du Fléix et à la paix de Saint Bruce en 1580 (Nakam, Les Essais de Montaigne 1), ce qui montre que sa propension pour les négociations était reconnue dans son temps. Dans cet épisode personnel, sa facilité de parole lui épargne sa vie.

Le rôle des négociations dans les exemples de l'Antiquité joue un rôle prédominant dans l'ensemble des *Essais*, de telle manière que l'on pourrait faire le lien entre le comportement recherché par Montaigne et celui des figures du passé. Pour avoir une idée complète des exemples de l'Antiquité, l'analyse se tournera vers deux épisodes qui mettent en valeur les négociations, l'un provenant du début des *Essais*, *Résultats différents d'un même projet* (I, I) et l'autre provenant du livre deux: *Sur la Liberté*

*de Conscience* (II, IX) où on retrouve des réflexions sur les dirigeants politiques de l'Antiquité dont l'Empereur Julien et l'Empereur Auguste. Dans *Résultats différents d'un même projet*, Montaigne cite l'exemple de l'empereur Auguste qui avait appris l'organisation d'un attentat contre sa vie de la part de Lucius Cinna et il médite ses options avant d'agir (Montaigne I, I 178). Il hésite face à ces options et n'arrive pas à dormir la nuit. Sa femme, Livia, lui conseille de ne pas se servir de la vengeance envers son ennemi, mais de montrer plutôt de la clémence, à l'opposé de ce qu'il ferait normalement: « Fais ce que font les médecins quand les remèdes habituels ne servent à rien : ils en essaient de contraires. » (Montaigne I, I 179) L'Empereur suit les conseils de sa femme et il entame une conversation dans laquelle il expose sa position, tout en offrant à Cinna l'occasion de s'expliquer:

D'abord, Cinna, je te demande de m'écouter tranquillement : ne m'interromps pas, je te donnerai la possibilité et le temps nécessaire pour me répondre. Tu sais que je t'ai pris dans le camp de mes ennemis, non seulement parce que tu t'étais fait mon ennemi, mais parce que tu étais né ainsi, et que je t'ai laissé la vie sauve. Je te rendis tous tes biens, et j'ai fait de toi, en fin de compte, un homme si aisé et si bien pourvu que les vainqueurs eux-mêmes envient la condition faite au vaincu. Le sacerdoce que tu me demandas, je te l'ai accordé, alors que je l'avais refusé à d'autres, dont les pères avaient toujours combattu avec moi. Et après t'avoir tellement favorisé, voilà que tu projettes de me tuer. (Montaigne I,I 180)

La stratégie de l'Empereur est très intéressante parce qu'au lieu de se tourner vers une vengeance sanglante, il décide de parler tranquillement et il offre cette même occasion à Cinna son adversaire. À la fin de leur conversation, ils entrent en amitié: « Il [Cinna] fut dorénavant son ami, et le fit son seul héritier. Et depuis cette affaire, qui se produisit quand Auguste avait atteint quarante ans, il n'y eut plus jamais de conjuration contre lui, juste récompense de sa clémence. » (Montaigne I, I 181) Auguste devient ainsi un exemple, pas seulement de clémence, mais de quelqu'un qui a recours aux mots avant les armes.

« Sur la Liberté de la Conscience » raconte l'histoire de l'un des « héros » personnels de Montaigne (Nakam, Les Essais de Montaigne 3), l'Empereur Julien. Ce dernier était « un homme remarquable, extraordinaire, car son âme était fortement imprégnée des idées de la philosophie, et il se faisait un devoir de régler sur elles tous ses actes. Et de fait, il n'est aucune sorte de vertu dont il n'ait

laissé de remarquables exemples. » (Montaigne, II, IX: 428) Montaigne choisit de présenter un conflit religieux entre les chrétiens et les païens de l'empire romain du passé pour éclairer les guerres de religion françaises. Donner ses éloges à un Empereur, « ennemi » de l'Église, à vrai dire apostat, devient un choix intéressant puisque Montaigne vit lui-même un conflit religieux. Par contre, Montaigne observe chez Julien un comportement modèle par sa propension à réfléchir et écouter: « En ce qui concerne la justice, il prenait la peine d'entendre lui-même les deux parties. Et même si, par curiosité, il demandait à ceux qui se présentaient devant lui de quelle religion ils étaient, son opposition à la nôtre ne pesait jamais dans la balance. » (Montaigne II, IX 428). L'action la plus intéressante de l'Empereur Julien dans cet essai est qu'il accorde la liberté de conscience à toutes les parties: « Pour parvenir à ses fins, ayant trouvé à Constantinople un peuple désuni avec des prélats chrétiens divisés, il fit venir ces derniers dans son palais, leur ordonna instamment de s'employer à éteindre cette discorde civile, et de faire en sorte que chacun puisse, sans en être empêché et sans crainte, s'adonner à sa religion. » (Montaigne II, IX 431) Bien que l'Empereur accorde la liberté de conscience avec le but ultime de préserver son propre pouvoir politique, Montaigne valorise sa sagesse d'accorder la liberté de conscience pour permettre l'expression religieuse de l'individu. Il semblerait que Montaigne transpose cette leçon valable de la liberté de conscience à sa situation actuelle dans la guerre entre les protestants et les catholiques puisqu'il se montre ouvert à reconnaître les mérites des deux camps. De nouveau, l'on commence à constater chez Montaigne l'importance de l'individu, comme sujet libre de déterminer ses propres croyances. Avoir la sagesse de parler et de méditer avant d'agir contre l'ennemi est une autre leçon que Montaigne tire de Julien.

Le recours à la conversation et aux négociations forment la base du savoir pratique de Montaigne, homme politique. Dans la conversation, Quint voit même une voie à la paix politique: « If only his countrymen would talk rather than fight out their differences, they would take a large step towards peace. » (Quint 108) Il semblerait que l'emploi de la conversation est intimement lié à la philosophie et à la sagesse. Julien était un philosophe: « Julien, racontent les historiens, ne fit alors

qu'afficher une sérénité toute philosophique. » (Montaigne II, IX 429) La sagesse se lie naturellement à une aversion à la cruauté et à la violence, car l'Empereur évite la cruauté contre les Chrétiens de son temps. Cette notion se cadre parfaitement avec le « pacifisme » de la Renaissance française car ce courant faisait le lien entre la sagesse et la paix: « Non seulement les humanistes se déclarent pacifistes, mais il se plaisent à prononcer un divorce irrémédiable entre l'homme de guerre et l'intelligence. » (Nakam, Les Essais de Montaigne 115) Montaigne semble adhérer à cette pensée en montrant des exemples de l'Antiquité où la réflexion et la parole jouent des rôles importants, afin d'atteindre la paix politique. En outre, les épisodes de sa vie dans lesquels son art de conversation lui sauve la vie, contribuent à lui prouver la justesse de cette position. Si la guerre est une réalité de l'expérience humaine, après avoir vécu la guerre, Montaigne semble en faveur de la paix dans les interactions politiques des hommes. Les leçons de l'Antiquité -avoir recours aux négociations et accorder la liberté de conscience aux parties contractantes- servent de modèles importants pour Montaigne au cours des guerres de religion que Montaigne vit personnellement et qu'il relate dans ses *Essais*.

#### **Chapitre IV: Rabelais : Roman grotesque et guerre grotesque**

L'œuvre de François Rabelais doit être considérée sous une perspective plus large que celle d'un simple roman d'aventure ou de chevalerie (Lazard 212). Certes, la formule connue de ce genre: enfance du héros, départ et éducation, les épreuves (souvent des guerres), et le rétablissement de l'ordre trouvent leur place dans la *Vie Très Horrificque de Grand Gargantua*. Rabelais rédige *Gargantua* sous la plume de son pseudonyme Alcofrybas Nasier et dès le prologue du texte, il explique que son histoire aura des buts autres que d'amuser son lecteur. Si ce dernier arrive à « rompre l'os et sugcer la substantifique moelle » il serait en mesure de comprendre les « symboles pythagoriques » qui contiennent « une doctrine plus absconce, laquelle vous revelera de très haultz sacremens et mysteres horrificques, tant en ce que concerne nostre religion que aussi l'estat politicq et vie oeconomicque » (Rabelais 37) Ainsi, Rabelais expose avec grande clarté que son livre contient des messages sur les questions politiques de son époque, mais pour arriver à ceux-ci il faut étudier les épisodes de ces géants joviaux qui à première vue ne paraissent pas offrir de message sérieux.

Incontestablement, l'un des traits les plus réussis dans l'œuvre de Rabelais est le croisement entre le ludique et le sérieux et ce croisement devient essentiel à la présentation des idées politiques du texte. Le théoricien russe, Mikhail Bakhtine, explique, dans *L'Oeuvre de Francois Rabelais* (1970), la prédominance de l'élément ludique et comique dans Rabelais en exposant ses sources populaires et historiques au Moyen Age et à la Renaissance. Bakhtine explique l'importance de la culture comique populaire, exprimée par le carnaval et les fêtes populaires sur les places publiques qui se faisaient à l'extérieur des fêtes officielles de l'État et de l'Église, par le fait que dans cette culture le peuple avait la liberté de se réjouir hors des contraintes officielles (Bakhtine 15). De fait, le peuple commun avait l'occasion de vivre « une deuxième vie » dans ces fêtes: « La fête devenait en l'occurrence la forme que

revêtait la seconde vie du peuple qui pénétrait temporairement dans le royaume utopique de l'universalité, de la liberté, de l'égalité et de l'abondance » (Bakhtine 17). Les fêtes officielles de l'État et de l'Église n'incorporaient pas le comique et avaient des buts religieux et sérieux : « La fête officielle validait la stabilité, l'immutabilité, et la pérennité des règles régissant le monde : hiérarchie, valeurs, normes et tabous religieux, politiques, et moraux en usage. » (Bakhtine 18) Les fêtes populaires se distinguaient aussi par leur propension d'inclure les images du corps, du manger et du boire et de la satisfaction des besoins naturels dont la vie sexuelle, ce que Rabelais fait au sein de ses textes (Bakhtine 27). Ces images « grotesques » sont manifestes dans l'œuvre de Rabelais, surtout dans la jeunesse de Gargantua.

L'attitude par rapport au rire et au comique dans les sphères officielles change radicalement pendant de la Renaissance puisqu'une ouverture d'esprit y trouve sa place parmi les hommes de lettres, dont Rabelais. Porte-parleur de l'humanisme qui est favorable à la joie et à la liberté de l'homme dans tous les domaines, Rabelais s'ouvre au rire dans toutes ses occupations. En tant que médecin, il tient au pouvoir curatif et régénérateur du rire qu'il apprend à la faculté de médecine de Montpellier (Bakhtine 75) et, en tant qu'écrivain, l'élément comique est indissociable de ses romans. Afin de comprendre le passage intellectuel du Moyen Age, qui sépare le rire de la vie officielle, à la Renaissance, Bakhtine souligne l'importance de l'introduction des langues vulgaires dans la haute littérature de la Renaissance. L'usage des langues vulgaires facilitait la transmission de la vie populaire, avec ses images grotesques, qui se vivaient dans ces langues et non pas dans le latin (Bakhtine 80).

Comme le remarque Bakhtine:

Les frontières entre les littératures officielle et non officielle devaient fatalement tomber à cette époque en partie parce que ces frontières, délimitant les secteurs-clés de l'idéologie, traversaient la ligne de partage des langues : le latin et les langues vulgaires. L'adoption des

langues vulgaires par la littérature et certains secteurs de l'idéologie devaient temporairement balayer ou du moins amenuiser ces frontières. (Bakhtine 80)

Le mélange de l'esprit humaniste et la valorisation des langues vulgaires dans la production écrite facilitaient l'acceptation de sources populaires dont le rire au moyen des images grotesques: « Mille années de rire populaire extra-officiel se sont de la sorte engouffrées dans la littérature de la Renaissance[...] Ce rire millénaire s'alliait aux idées les plus avancées de l'époque, au savoir humaniste, à la haute technique littéraire. » (Bakhtine 81) Ajoutons que Rabelais est mis à côté de Cervantes comme l'un des fondateurs du roman moderne en créant des romans qui embrassaient cet humanisme plein de rire et de moqueries. (Ormesson 62) Rabelais se sert d'une langue vulgaire dans *Gargantua* pour traiter l'élément grotesque qui est accepté par la haute littérature de son époque. Autrement dit, transposé à la Renaissance, le rire des places publiques du Moyen Age est devenu « l'expression de la conscience nouvelle, libre critique et historique de l'époque » (Bakhtine 81). Rabelais s'approprie parfaitement ce rire dans son dessein de présenter de manière satirique ses idées politiques dans cette littérature populaire.

En admettant que les thèmes traités par le rire puissent paraître superficiels, le rire possède un potentiel de transmettre des idées très sérieuses et vraies de manière efficace et accessible au public.

L'attitude de la Renaissance à l'égard du rire et le sérieux s'explique ainsi:

[...]le rire a une profonde valeur de conception du monde, c'est une des formes capitales par lesquelles s'exprime la vérité sur le monde dans son ensemble, sur l'histoire, sur l'homme; c'est un point de vue particulier et universel sur le monde, qui perçoit ce dernier différemment, mais de manière non moins importante (sinon plus) que le sérieux ; c'est pourquoi la grande littérature doit l'admettre au même titre que le sérieux : seul le rire, en effet, peut accéder à certains aspects du monde extrêmement importants. (Bakhtine 29)

À vrai dire, le rire a le potentiel de traiter des questions difficiles de la condition humaine de manière compréhensible puisqu'en riant d'une situation elle devient intelligible, ce qui rejoint l'idée guérisseur



du rire auquel adhère Rabelais. L'étude de Lazard est en faveur de cette interprétation de l'oeuvre de Rabelais, qu'elle décrit comme un « fantaisie bouffonne étayée sur la réalité », puisque dans celle-ci, elle observe que le comique et le sérieux sont indissociables (Lazard 211).

Étant donné que notre étude s'intéresse surtout à la question sérieuse de la politique, il est pertinent de considérer les allusions aux vrais personnages politiques dans *Gargantua*. Il y a plusieurs interprétations de l'inspiration des personnages dans *Gargantua*. Par exemple, le personnage du roi Picrochole est relié au personnages historiques du Duc italien Louis Sforza, Ferdinand d'Aragon et Charles Quint (Bakhtine 119), Gaucher de Sainte-Marthe- ennemi personnel de son père, Noël Bada- persécuteur des humanistes (Joukovsky 250), tandis que Gargantua est souvent relié à François 1<sup>er</sup> (Bakhtine 119; Ormesson 62). Bakhtine remet en cause l'efficacité de la méthode d'analyser *Gargantua* en tant que simple allusion historique, procédé qu'il désigne comme la méthode « historico-allégorique »:

Il n'existe un système d'allusions précises, rigoureux et suivi tout au long du livre. On ne doit pas chercher de clé précis et unique pour chacun des faits [...] une allusion n'importe rien d'essentiel dans la compréhension artistique et idéologique de l'image qui est toujours plus large et plus profonde, liée à la tradition, dotée d'une logique artistique propre, indépendante des allusions.(119)

Bien que Bakhtine se montre contre cette méthode, il concède que les images de ces hommes politiques existent et nous invitent à une compréhension à la fois artistique et idéologique. Le lecteur peut extrapoler en affirmant que Rabelais est conseiller des amis du roi et ami de Bellay et que les hommes politiques qu'il avait rencontrés ont servi d'inspiration pour ses personnages fictifs. Sa fiction romanesque est incontestablement inspirée par son vécu dans le milieu intellectuel et politique de son temps.

Il faut maintenant revenir à la grande question des images grotesques qui inspirent le rire au sein du sérieux dans l'oeuvre de Rabelais. Bakhtine propose une définition du réalisme grotesque à travers de laquelle l'oeuvre de Rabelais peut être comprise: « Dans le réalisme grotesque (c'est-à-dire dans le système d'images de la culture comique populaire) le principe matériel et corporel est présenté sous son aspect universel de fête, utopique. Le cosmique, le social et le corporel sont indissociablement liés, comme un tout vivant et indivisible. Et ce tout est joyeux et bienfaisant. » (Bakhtine 28). Les images grotesques du corps penchent vers l'exagération, l'hyperbolisme, la profusion, et l'excès. (Bakhtine 338) Les rois géants Grandgousier, et surtout le fils Gargantua, se reconnaissent par leurs excès. Prenons certains exemples colorés autour de la naissance de Gargantua: il a passé onze mois au ventre de sa mère Gargamelle et pour se nourrir adéquatement, il avait besoin du lait de « dix et sept mille neuf cents treize vaches de Pautille, et de Brehemond. » (Rabelais 62). La figure du géant est « par définition l'image grotesque du corps » et Rabelais s'inspire des géants de la tradition héroï-comique italienne (Bakhtine 339) pour créer ces personnages géants et politiques. Si ces géants sont exagérés, dans les enjeux politiques, ils sont excessivement humains et vertueux. Donc, dans l'oeuvre de Rabelais on retrouve l'exemple d'un roman grotesque qui suit l'ordre des événements du roman de chevalerie. Faisant partie du courant humaniste, Rabelais s'approprie le rire dans la présentation de son histoire des géants, ce qui présente un cadre idéal pour la présentation de ses idées politiques.

En vue de comprendre les conceptions politiques du régime, de la guerre et la paix chez Rabelais il faut comprendre l'influence majeure de la pensée d'Érasme de Rotterdam dans la vie et oeuvre de Rabelais. Les deux écrivains échangent des lettres et entament une amitié profonde.

Rabelais considère Érasme comme son père et sa mère spirituels et intellectuels car sa pensée théologique et ses écrits ont été essentiels à son développement personnel (Campion 71). Les traductions des Évangiles d'Érasme permettent à Rabelais d'étudier la parole divine sous une nouvelle perspective qui alimentera ses croyances et la formation de sa philosophie. Des études modernes ont signalé des imitations directes de Érasme dans les œuvres de Rabelais (Campion 72). Comme Rabelais, Érasme transmet une pensée controversée à son époque par sa remise en question des pouvoirs de l'Église et de sa conception de l'État. Érasme se sert de la littérature comme *L'Éloge de la Folie* (1511) et le discours politique comme *L'Institution du Prince Chrétien* dans le but de partager sa pensée.

Rabelais choisit uniquement la forme romanesque pour transmettre ses idées et s'éloigne ainsi d'Érasme. Il existe plusieurs explications possibles de cette grande différence entre ces deux auteurs. Il est possible que Rabelais ait choisi la forme romanesque afin de rendre sa pensée plus nuancée afin de « cacher » ses idées dans des histoires fictives des géants, une considération qu'Érasme n'a pas dû affronter de la même manière en Hollande. De plus, la lecture des romans de Rabelais est agréable et ses histoires se lisent plus facilement qu'un discours politique, donc une question d'accessibilité à son public cible est ainsi une autre possibilité expliquant le choix de la littérature comme moyen d'exprimer la pensée chez Rabelais. Si ce travail s'appuie énormément sur la pensée d'Érasme dans la compréhension des idées de Rabelais, c'est parce que Érasme fournit des exemples du discours politique réel du XVI<sup>e</sup> siècle qui correspondent directement aux idées politiques dans la littérature de Rabelais.

Dans l'ensemble des fictions sur les géants dans l'œuvre de Rabelais, c'est *Gargantua* qui renferme le portrait le plus achevé et cohérent d'une représentation d'un régime politique. Comme la majorité des penseurs de son époque, Rabelais considère la monarchie comme le meilleur système de

gouvernement (Lazard 211). Le caractère héréditaire de cette monarchie n'est guère remis en question, ce qui s'observe par le transfert du pouvoir monarchique de Grandgousier à Gargantua et même par le transfert du pouvoir au jeune fils du vaincu, Picrochole, qui reçoit le royaume de son père à la fin. La justification intellectuelle à cette époque d'une monarchie s'explique par son lien à la création divine, *imagodeitatis*, qui veut que la monarchie se comprenne comme une création divine et que le roi doit ressembler à Dieu (Langer 107) Autrement dit, le roi doit agir selon une éthique chrétienne et il doit savoir que ses actions influencent le comportement de ses sujets.

Bien que le roi doive se comporter comme Dieu, Lazard soutient que la nature de la monarchie dans *Gargantua* est autre qu'une monarchie de droit divin, elle suggère que les origines de la monarchie du « bonhomme » Grandgousier sont « humaines »: « Rabelais insiste d'ailleurs sur l'origine *humblement humaine* de certains empereurs, rois ou papes » (Lazard 214). De fait, Rabelais explique la nature humaine de ces figures qui « sont descendus de quelques porteurs de rogations et de coustrez »<sup>2</sup> (Rabelais 41) La meilleure manière de comprendre la monarchie et le roi dans *Gargantua* est « selon le coeur de d'Érasme » ; or ce dernier souhaite un roi chrétien qui agisse en tant que père envers son peuple (Lazard 214). Ce grand humaniste soutient le principe de *paterfamilias*, qui décrit la figure du père très proche de ses siens et vivant parmi eux. Cette image n'est pas contraire à *imagodeitatis*, puisque selon la croyance chrétienne, Dieu est le père de la création divine. Comme l'explique Érasme: « A good paterfamilias is never at loss for something to do as in his own home. Is a Prince without anything to do in so vast a domain? » (Érasme 205). Plusieurs épisodes montrent le comportement paternel de Grandgousier envers son peuple. Par exemple, Grandgousier fournit de

---

<sup>2</sup>Les « rogations » sont des reliques et de « coustrez » des hottes de vendangeurs

grands banquets à ses troupes durant et après la guerre et il cherche à limiter la violence de la guerre afin de protéger ses sujets.

Étant donné que la pratique de la monarchie héréditaire existe durant la Renaissance, les penseurs humanistes mettent l'accent sur l'éducation du prince qui peut corriger plusieurs tendances naturelles nuisibles. Cette pratique assure que ce qui a été perdu avec « le droit de vote », c'est-à-dire par le manque du choix du prince de la part du peuple, peut être compensé par une bonne éducation qui assurera le bon comportement du prince dans l'exercice de ses fonctions (Langer 109). *L'Institution du Prince Chrétien* d'Érasme souligne l'importance de plusieurs dogmes chrétiens dans la formation d'un futur prince. D'après la logique d'Érasme, être prince est indissociable d'être philosophe; et être philosophe est indissociable d'être chrétien. Donc, être prince exige d'être philosophe et chrétien à la fois. Cette pensée est inspirée par l'Antiquité et le concept de Platon du « roi philosophe. » Dans *Gargantua*, on remarque deux références directes au livre V de République de Platon qui comprend cette maxime exprimée par Gargantua: « [...] les republicques seroient heureuses quand les roys philosopheroient ou les philosophes regneroient. » (Rabelais 197) Cette idée antique est reprise par Rabelais qui montre un grand souci de bien former son prince.

Grandgousier, « ravy en admiration considerant le hault sens et merueilleux entendement de son filz » (Rabelais 89), s'intéresse énormément au choix d'un précepteur pour le jeune Gargantua, surtout après l'éducation insuffisante que celui-ci reçoit d'un sophiste en lettres latines. Du sophiste, Gargantua n'apprend que les lettres démodées gothiques et la mémorisation. Le grand travail de Ponocrates, son nouveau précepteur, est de bien ré-instruire le jeune prince Gargantua et de lui faire oublier tranquillement tout ce qu'il avait appris chez le sophiste, parce que « [n]ature n'endure mutations soudaines sans grande violence » (Rabelais 116). Le programme d'éducation humaniste, tel qu'exposé

par Érasme, met l'accent sur les textes de l'antiquité, notamment les textes de Platon et d'Aristote, et sur les textes bibliques dont les Proverbes de Salomon, le livre de l'Écclésiaste et les Évangiles (Érasme, 34:1936). Il s'agit de rechercher non seulement les nouvelles *connaissances*, mais la *sagesse* des écritures antiques et bibliques. L'acquisition de cette sagesse s'encadre avec le « roi philosophe » de Platon. Une analyse de l'instruction de Gargantua sous la direction de Ponocrates met au jour les conseils d'Érasme et la quête de la sagesse: Gargantua étudie la « divine Escripiture, » ainsi qu'il étudie « Pline, Athené, Dioscorides, Jullius Pollux, Galen, Porphyre, Opian, Polybe, Heliodore, Artistotles, Aelien et aultres. » (Rabelais 118-119) De plus, Ponocrates introduit la compagnie des « gens scavans » dans l'entourage de Gargantua à Paris pour s'assurer d'un échange intellectuel stimulant pour le jeune prince (Rabelais 117). Ajoutons aussi que cette éducation priorise le développement physique du prince puisque Gargantua apprend l'art de la chevalerie par Gymnaste, membre de son entourage (Rabelais 120). Ainsi, Rabelais remplit complètement l'impératif humaniste d'accorder une bonne éducation à son prince dans cette œuvre de fiction.

Passons maintenant à l'examen des images antithétiques du « bon » roi et du « mauvais » roi qui font partie intégrante de la conception du régime politique dans *Gargantua*. Bien que le jeune prince Gargantua soit le protagoniste du roman, le modèle par excellence du bon roi est encore son vieux père Grandgousier, tandis que Picrochole, roi de Lerné, est le personnage repoussoir de Grandgousier et sert de modèle du « mauvais » roi tyrannique. Dans *L'Institution du Prince Chrétien*, Érasme explique la différence entre le bon roi et le tyran: « He who looks to the common good is a king; he who looks to his own good is a tyrant. » (Érasme 32) Grandgousier fait tout son possible pour agir en faveur des intérêts de son peuple, tandis que Picrochole ne pense qu'à sa propre gloire en entamant une guerre contre son ancien allié. Les traits antithétiques entre les deux personnages sont

évidents et pour chaque vertu démontrée de la part de Grandgousier, il existe un trait malfaisant de la part de Picrochole.

Évidemment, Grandgousier a bénéficié d'une bonne formation en vue de devenir un roi philosophe plein de justice et de sagesse. La prudence marque son comportement, tout comme l'éthique chrétienne du *paterfamilias* qui est à la base de la conception monarchique de Rabelais. En apprenant les attaques inattendues sur son royaume de la part de Picrochole, « son ancien ami » Grandgousier se tourne vers sa religion et prie ainsi: « “Songé je, ou si vray est-ce qu'on me dict? Picrochole mon amy ancien de tout temps de toute race et alliance, me vient il assaillir? Qui le meut? Qui le conduit? Qui l'a conseillé? Ho! Ho! Ho! Ho! Mon Dieu, mon Sauveur, ayde moy, inspire moy, conseille moy à ce qu'est de faire! » (Rabelais 140) Face à la possibilité de la guerre, Grandgousier médite et agit avec prudence, ce qui est prouvé par le fait qu'il n'entre pas immédiatement dans un conflit armé avec son voisin. Il essaye tous les moyens de prévenir la guerre et de préserver la paix de son royaume. Dans le chapitre « Les Arts de la Paix » de *Institution du Prince Chrétien*, Érasme propose l'idée que l'affection d'un peuple est gagnée par les traits qui sont les plus éloignés de la tyrannie: la clémence, l'affabilité, l'impartialité, la courtoisie et la gentillesse (Érasme, *Institution* 209). Grandgousier fait preuve de toutes ces qualités, surtout de la clémence envers son ennemi. Les troupes du royaume de Grandgousier dirigées par Gargantua prennent un prisonnier, Touquedillon, qui est traité humainement lors de sa capture. Touquedillon a le choix de rester paisiblement au royaume de Grandgousier ou de rentrer à Lerné, mais il laisse à Grandgousier prendre cette décision lui-même. Le prisonnier rentre à Lerné avec toutes ses possessions et des cadeaux généreusement fournis par Grandgousier dont une belle épée de Vienne et un collier (Rabelais 200) Donc, le caractère clément de Grandgousier est très évident.

Un dernier exemple de la bonté de ce roi géant se retrouve dans la réaction des pèlerins étrangers qui entrent dans le royaume. Grandgousier leur conseille de faire attention aux voyages « inutiles » comme celui qu'ils sont en train de faire à Saint Sebastien d'où leurs prêtres leur avaient affirmé que vient la peste. Grandgousier leur fait voir qu'il ne faut pas croire aux « faulx prophetes » qui leur donnent de mauvais enseignements. Grandgousier partage sa sagesse avec ses gens:

Allez vous en, pauvres gens, au nom de Dieu le createur, lequel vous soit en guide perpetuelle, et dorenavant ne soyez faciles à ces otieux et inutilles voyages. Entretenez voz familles, travaillez, chascun en sa vocation, instruez voz enfans, et vivez comme vous enseigne le bon apostre saint Paoul . Ce faisans, vous aurez la garde de Dieu, des anges et des saintz avecques vous, et n'y aura peste ny mal qui vous porte nuysance. (Rabelais 196)

Après avoir entendu ces conseils si sages, les pèlerins s'exclament: «O que heureux est le pays qui a pour seigneur un tel homme ! Nous sommes plus edifiez et instructz en ces propos qu'il nous a tenu qu'en tous les sermons que jamais nous feurent preschez en nostre ville. » (Rabelais 197) Bref, même les étrangers reconnaissent la sagesse de ce roi philosophe qui reluit de vertu et de bonté.

Dans le personnage du « mauvais » roi Picrochole, l'élément comique de *Gargantua* joue un rôle dominant, bien que la critique de la tyrannie reste évidente. L'étymologie même du nom de Picrochole mène au rire car il désigne « le cholérique », ce qui désigne celui qui produit trop de bile amère. La nature coléreuse de Picrochole influence son caractère de manière négative: « Picrochole's rage is a manifestation of his troubled internal state » (Langer 119). Certes, le comportement de Picrochole s'éloigne de celui de Grandgousier et de Gargantua par son recours à l'irrationalité et la rage et le manque de réflexion dans son action. Si le comportement d'un tyran se relie à la recherche des intérêts personnels, on peut bien inclure Picrochole dans cette catégorie d'Érasme. La tyrannie peut être considérée comme le manque de certaines qualités morales, y compris la tempérance (Langer 109).



Picrochole ne montre jamais de la tempérance dans son comportement dans la guerre qu'il commence sans aucune réflexion.

En apprenant la confrontation initiale entre ses sujets et ceux du royaume de Grandgousier, Picrochole « entra en courroux furieux, et sans plus oultre s'intérogger quoy ne comment, fesit crier par son pays ban et arriere ban »<sup>3</sup> (Rabelais 131). L'image de furie est reprise par Grandgousier qui constate la « furieuse entrepriie aveque excès non tolerables à personnes libres. » (Rabelais 131) Picrochole est furieux, c'est-à-dire qu'il est excité par une passion folle sans frein et il est transporté par une colère folle et violente. La violence de Picrochole est confirmée par les pillages et les ravages qu'il fait dans le royaume de Grandgousier. Le thème de la violence sera explorée dans la section , mais faisons une remarque préliminaire : il n'y a rien de ludique dans les images de la destruction humaine qui est contre le respect de la vie, un principe de l'humanisme. La folie de Picrochole se confirme pas ses actions hâtives au cours de la guerre et son destin à la fin du roman. Picrochole fuit son royaume et lors de sa fuite, il tue son propre cheval « en sa chole », c'est-à-dire dans sa colère. Il accepte les conseils d'une vieille sorcière qui lui promet que son royaume sera restaurée à la venue des cocquecigrues<sup>4</sup>. Picrochole termine sa vie à Lyon en attendant cette venue chimérique.

Un dernier trait à considérer dans ce mauvais roi est le rôle désastreux de son entourage. Si l'entourage de Gargantua est bien choisi et ses membres agissent comme un grand soutien pour le prince durant la guerre, les membres de l'entourage de Picrochole laissent beaucoup à désirer puisqu'ils ne démontrent aucune propension à la rationalité. Le chapitre trente-trois de Gargantua expose la folle conversation entre Picrochole et ses ministres, qui prouve le manque de lucidité de ces hommes. Le duc de Menuail, le compte de Spadassin et le capitaine Merdaille convainquent Picrochole qu'il

---

<sup>3</sup>« Ban et arriere ban » est une moralisation féodale

<sup>4</sup>cocquecigrues désigne soit des animaux chimériques, mais aussi le sexe de la femme.

pourrait acquérir une importante renommée et une grande gloire en faisant la conquête de terres nouvelles tout comme Alexandre le Grand : « Cyre aujourd'huy nous vous rendons le plus heureux, plus chevreux prince qui oncques feust depuis la mort de Alexandre Macedo » (Rabelais 153). Ils lui conseillent de diviser ses hommes en deux groupes; le premier s'occuperait à détruire le royaume de Grandgousier, tandis que le deuxième passerait d'abord par une liste de pays innombrables dont toute l'Europe et ensuite l'Asie Mineure, la Babylone, les deux Armenies, la Libye, la Mecha avant de rentrer dans le continent pour conquérir les territoires nordiques de l'Europe. Les ministres de Picrochole cherchent aussi à se vanter et à rechercher une récompense personnelle : « Et donnez leurs biens et terres à ceulx qui vous [Picrochole] auront servi honnestement » (Rabelais 156) Dans une analyse faite au 19<sup>e</sup> siècle par Hermann Ligier, ces ministres se spécialisent dans la flatterie et cherchent leurs propres intérêts : « Que leurs mensonges perdent le prince qui a le malheur de les écouter, peu leur importe, s'ils y profitent. Leur dévouement va au Pouvoir qui peut toujours leur être utile. » (Ligier 58) Il y a une seule voix de raison dans la cour de Picrochole, celle d'un vieux gentilhomme, Echepron, qui exprime sa réticence face au projet, mais il est ignoré et mis de côté. Au fond, les ministres de Picrochole ne connaissent pas la sagesse et ils encouragent la folie de leur roi, afin d'essayer d'en profiter personnellement.

L'action culminante dans *Gargantua* est la guerre picrocholine dans laquelle le lecteur observe de nouveau la reprise des idées contemporaines sur la guerre durant la Renaissance au sein de cette œuvre de fiction. En faisant la parodie de la guerre entre Grandgousier et Picrochole, Rabelais insère une critique véhémement contre ceux qui font la guerre sans juste cause et qui se servent de la violence. Analysons la cause de la guerre entre les deux royaumes : lors de saison des vendanges, les bergers de la contrée de Grandgousier gardent leur raisins lorsque les fouaciers, c'est-à-dire des boulangers, de

Lerné, le royaume de Picrochole, passent avec leurs fouaces, « des galettes épaisses cuites au four. » (Joukovsky 128). Les bergers offrent leur argent en échange des fouaces puisque « c'est viande céleste manger à desjeuner raisins avec fouace fraîche, » (Rabelais 128) ce qui est carrément refusé de la part des fouaciers de Lerné. Ces derniers commencent à insulter les bergers et l'un des bergers, Frogier, leur demande pourquoi ils refusent, puisque dans le passé ils avaient toujours eu l'habitude de leur vendre des fouaces (Rabelais 129). Marquet, chef des fouaciers, lui offre une fouace, mais lorsque Frogier, avec son argent, s'approche il est salué par un coup de fouet à sa jambe. Frogier répond à cette attaque en lui jetant un gros gourdin, ce qui provoque un conflit plus grand entre les groupes, qui se termine sans aucune victime.

Évidemment, le recours à violence naît chez les sujets de Lerné qui rentrent et expliquent l'événement à leur roi Picrochole, qui entame une guerre contre son voisin en raison de cet épisode. Cet épisode burlesque est la cause de la guerre mais il paraît insuffisant pour provoquer la destruction et la perte humaine qui suivent. Langer fait une observation juste en avançant l'idée que le début de cette guerre n'est pas basée sur la raison : « The bakers are violating the basic principles of human justice and Christian community [...] they are refusing to engage in rational discussion. » (117) Ainsi, l'on peut bien observer que les sujets de Lerné copient le comportement irrationnel de leur roi Picrochole qui décide d'entrer en guerre en raison d'un épisode si insignifiant et il n'y pas de *jus belli* au commencement de la guerre entre ces deux camps.

La théorie plus complète contre la guerre et en faveur de la paix dans la pensée d'Érasme est connue comme son « irénisme »: « ce pacifisme par lequel la guerre est le mal en soi qu'on a toujours avantage à éviter (Larmat 91). Dans un autre œuvre influente de cet auteur, *Éloge de la Folie*, on retrouve d'autres idées contre la pratique de la guerre qui cadrent avec l'irénisme:

Or, qu'est-il de plus fou que d'entamer ce genre de lutte pour on ne sait quel motif, alors que chaque parti en retire toujours moins de bien que de mal ? [...] On dira bien qu'en guerre l'intelligence joue un très grand rôle. Dans le chef, je l'accorde ; encore est-ce l'intelligence d'un soldat, non celle d'un philosophe. La noble guerre est faite par des parasites, des entremetteurs, des larrons, des brigands, des rustres, des imbéciles, des débiteurs insolubles, en somme par le rebut de la société, et nullement par des philosophes veillant sous la lampe. (Érasme 32)

De nouveau, le lecteur remarque le lien érasmien avec le manque de raison de ceux qui entament les guerres si destructrices. Grandgousier fait la remarque pratique que la guerre est démodée à son époque :

Le temps n'est plus d'ainsi conquérir les royaumes avecques dommage de son prochain frère chrétien. Ceste imitation des anciens Hercules, Alexandres, Hannibalz, Scipions, Césars et autres telz, est contraire à la profession de l'Évangile, par lequel nous est commandé garder, sauver, régir et administrer chascun ses pays et terres, non hostilement envahir les autres, et, ce que les Sarazins et Barbares jadis appelloient prouesses, maintenant nous appellons briganderies et mechansetez. (Rabelais 198)

Ceci reprend les idées humanistes d'Érasme et les transpose à ce personnage fictif qui souhaite éviter la guerre. De même, l'irénisme d'Érasme est très palpable chez Grandgousier face à la guerre lorsque ce roi souhaite éviter l'effusion de sang suite à la guerre : « L'exploit [la guerre] sera fait à moindre effusion de sang que sera possible. Et si possible est par engins plus expédiens cauterles, et ruzes de guerre, nous sauverons toutes les âmes: et les envoyersons joyeux à leur domiciles. » (Rabelais 143).

Érasme partage cette notion dans le chapitre « Le début de la Guerre » dans *L'Institution du prince chrétien* :

A good prince should never go to war at all unless, after trying every other means, he cannot possibly avoid it. If we were of this mind, there would hardly be a war. Finally, if so ruinous an occurrence cannot be avoided, then the prince's main care should be to war with as little calamity to his people and as little shedding of Christian blood as may be. (Érasme 249)

Bien que Grandgousier doive participer à cette guerre, il le fait avec beaucoup de précaution et d'attention pour le bien-être de ses sujets et ce personnage fictif devient un disciple de l'irénisme d'Érasme et évite la guerre.

Une autre allusion directe entre *L'Institution du Prince Chrétien* et Gargantua se retrouve dans la définition de Platon dans la *République* de la guerre entre les peuples de la même origine. Érasme explique : «Plato called it sedition, not war when Greeks war with Greeks and if this should happen, he bids them fight with every restraint.» (Érasme, “Institution” 251) Au fond, Grandgousier considère la guerre entre son royaume et celui de Picrochole la sédition, c'est-à-dire une révolte interne et non pas une guerre complète et comme Érasme, il cite Platon :

Ainsi faut il faire entre voisins et anciens amys, veu que ceste nostre difference n'est pointt guerre proprement, comme Platon , li. v. de Rep i, vouloit estre non guerre nommée, ains sedition, quand les Grecz meuvoient armes les ungs contre les aultres, ce que, si par male fortunes advenoit, il commande qu'on use de toute modestie. Si guerre la nommez, elle n'est que superficiere, elle n'entre pointt au profond cabinet de noz cueurs (Rabelais 199)

Cette référence à la pensée platonicienne donne un cadre théorique à la compréhension de cette « guerre » entre amis qui ne peut pas être comprise comme la guerre, mais la sédition. Ceci modère l'usage de la force et de la violence de la part des forces de Grandgousier, mais non pas du côté de Picrochole.

La pratique dans la guerre entre Picrochole et Garagntua constitue matière d'analyse car l'on peut y observer les techniques de la guerre du XVI<sup>e</sup> siècle. Tout comme les personnages du roi sont antithétiques, la pratique militaire de deux camps est opposée. Les caractéristiques les plus frappantes chez les troupes de Picrochole sont leur manque d'organisation militaire et leur propension à la violence. Ils entament la guerre sans aucun plan de bataille, ce qui mène à une violence effrénée :

Adoncques *sans ordre* et mesure prindrent les champs les uns parmy les aultres, gastans et dissipans tout par où ilz passoient, sans espargner ny pauvre, ny riche, ny lieu sacré, ny prophane; emmenoient beufz, vaches, thoreaux, veaulx, genisses, brebis, moutons, chevres et boucqs, poules, chappons, poulletz, oysons, jards, oyes, porcs, truyes, guoretz; abastans les noix, vendeangeans les vignes, emportans les seps, croullans tous les fruitz des arbres. C'estoit *un desordre* incomparable de ce qu'ilz faisoient, et ne trouverent personne qui leurs resistast. (Rabelais 132)

Rien n'est épargné par les troupes de Picrochole et les pillages sans discernement deviennent leur mode d'opération. En rentrant de ses études à Paris pour protéger le royaume, Gargantua apprend la violence de Picrochole : « c'estoit chose estrange et difficile à croire des excès qu'ilz faisoient par le pays. » (Rabelais 158). Les ravages de la guerre sont accomplis avec les nouvelles technologies en armes au 16<sup>e</sup> siècle dont se servent les forces de Picrochole, par exemple, ils se servent de « neuf cens quatorze grosses pieces de bronze, en canons, doubles canons, baselicz, serpentines, couleuvrines, bombardes, faulcons, passevolans, spiroles et aultres pièces. » (Rabelais 132) Les technologies guerrières, qui changent la nature de la guerre en la rendant plus violente, des canons et des arquebusades, sont assez nouvelles et se perfectionnent au siècle de Rabelais. L'exagération de la destruction de la guerre n'est pas innocente de la part de Rabelais, car on peut voir le principe Érasmien de la folie dans les excès de la guerre. Souvenons-nous que ce ne sont que « des brigands » qui font la guerre et les actions des troupes de Picrochole cadre avec ce comportement destructeur.

Le désordre de la part des troupes de Picrochole règne tout au long de la guerre. Au cours de sa mission de reconnaissance sur les troupes de Lerné, Gymnaste remarque le manque d'organisation de ses adversaires : « [...] ilz rencontrerent les ennemys tous espars et mal en ordre, pillans et desrobans tout ce qu'ilz povoient » (Rabelais 159) Bien sûr, le manque de discipline militaire de la part des troupes de Lerné mène à leur ruine. En prenant l'habile Frère Jean, un moine courageux du royaume de Grandgouiser, les hommes de Picrochole ne lui enlèvent pas son arme, ce qui mène à cet observation : « Ces gens icy sont bien mal exercez en faictz d'armes, car oncques ne me ont demandé ma foy et ne me ont ousté mon braquemart. » (Rabelais 191) Éventuellement, le Frère Jean est capable de s'enfuir en raison du manque d'entraînement de l'ennemi.

Au paroxysme de la guerre, lorsque les troupes de Grandgousier, sous la direction du prince Gargantua qui prend la relève de son vieux père, affrontent les troupes de Picrochole, le manque d'art militaire est le plus manifeste en plus d'être extrêmement comique puisque les troupes sont prises d'une panique exagérée :

tous effrayez et perturbez de sens et entendement, comme s'ilz veissent la propre espece et forme de mort davant leurs yeulx. Et- comme vous voyez un asne, quand il a au cul un oestre Junonique<sup>5</sup> ou une mouche qui le poinct, courir çà et là sans voye ny chemin, gettant sa charge par terre, rompant son frain et renes, sans aucunement respirer ny prendre repos, et ne sçayt on qui le meut, car l'on ne veoit rien qui le touche, ainsi fuyoient ces gens, de sens desproveuz, sans sçavoir cause de fuyr; tant seulement les poursuit une terreur panice laquelle avoient conceue en leurs ames. (Rabelais 192-193)

L'image comique de l'âne avec un oestre Junonique ou une mouche dans son cul, explique clairement le manque d'organisation des hommes de Picrochole qui, à la fin de la guerre, sont défaits par les hommes de Gargantua.

Contrairement à la conduite de l'armée de Picrochole, celle de Gargantua, qui n'entre dans la guerre que pour défendre son pays, montre beaucoup d'organisation et de planification dans sa démarche. Lors de l'épisode où le Frère Jean attaque indépendamment les troupes de Picrochole, Gargantua, qui vient de terminer son éducation humaniste à Paris, choisit de ne pas suivre son partenaire qui peut se défendre seul et dit avec fermeté :

[...]selon vraye discipline militaire, jamais ne fault mettre son ennemy en lieu de desespoir, parce que telle necessité luy multiplie sa force et accroist le courage qui jà estoit deject et failly, et n'y a meilleur remede de salut à gens estommiz et recreuz que de ne esperer salut aucun. Quantes victoires ont esté tollues des mains des vaincqueurs par les vaincuz, quand il ne se sont contentés de raison, mais ont attempté du tout mettre à internition et destruire totalement leurs ennemys, sans en vouloir laisser un seul pour en porter les nouvelles! (Rabelais 188)

Evidemment, Gargantua fait preuve de sagesse et d'ordre dans son analyse de la situation à ce moment précis de la guerre : attaquer avec toutes ses forces doit se faire au moment donné sinon cette action

<sup>5</sup> Oestre de Junonique désigne un taon.

peut donner un nouveau courage à l'ennemi qui pourrait mener à la défaite. Avant la bataille finale à la Roche Clérmond, siège de Picrochole, le lecteur remarque comment Gargantua « délibéra celle nuyt sus ce qu'estoit de faire » (Rabelais 203), ce qui prouve le principe d'ordre dans sa conduite. Une dernière considération de la réussite de l'art militaire si ordonné de Gargantua est l'aide offerte par les alliés, membres d'une confédération à laquelle appartient le royaume de Grandgousier :

En ces mesmes jours, ceulx de Bessé, du Marché Vieux, du bourg Saint Jacques, du Trainneau, de Parillé, de Riviere, des Roches Saint Paoul, du Vaubreton, de Pautille, du Brehemont, du Pont de Clam, de Cravant, de Grandmont, des Bourdes, de La Ville au Mère, de Huymes, de Sergé, de Hussé, de Saint Louant, de Panzoust, des Coldreaux, de Verron, de Coulaines, de Chosé, de Varenes, de Bourgueil, de l'Isle Boucard, du Croulay, de Narsy, de Cande, de Montsoreau et aultres lieux confins, envoierent devers Grandgousier ambassades pour luy dire qu'ilz estoient advertis des tordz que luy faisoit Picrochole, et, *pour leur ancienne confederation*, ilz luy offroient tout leur pover, tant de gens que d'argent et aultres munitions de guerre. (Rabelais 201)

Ces alliés reconnaissent la folie de Picrochole et souhaitent coopérer avec Gargantua afin de rétablir la paix de son royaume. Grandgousier remercie pour cette offre, mais il possède les légions suffisantes pour se défendre contre son ennemi et ses troupes sont bien préparées pour le combat:

[ils sont]tant bien instructz en art militaire, tant bien armez, tant bien recongnissans et suivans leurs enseignes, tant soubdains à entendre et obeir à leurs capitaines, tant expediez à courir, tant fors à chocquer, tant prudens à l'adventure, que mieulx ressembloient une harmonie d'orgues et concordance d'horologe q'une armée ou gensdarmierie. (Rabelais 202)

Ainsi, l'art militaire des hommes de Gargantua et Grandgousier est présenté de manière favorable et il est bien utilisé de la part des forces du royaume de Grandgousier, ce qui leur assure la victoire contre les troupes de Picrochole.

Une dernière observation par rapport à la représentation de la guerre dans ce roman renvoie au rôle des images grotesques liées à la guerre. Ces images hyperboliques du corps humain et de ses fonctions ont deux rôles dans le texte qui sont indissociables : elles transmettent la vraie laideur de la



pratique de la guerre et elles déclenchent le rire du lecteur, ce qui semble contradictoire. En ce qui concerne les images grotesques de dégâts de la bataille, il faut considérer le « déluge urinale » de la jument de Gargantua :

la jument pissa pour se lascher le ventre; mais ce fut en telle abondance qu'elle en feist sept lieues de deluge, et deriva tout le pissat au gué de Vede, et tant l'enfla devers le fil de l'eau que toute ceste bande des ennemys furent en grand horreur noyez, exceptez aucuns qui avoient prins le chemin vers les cousteaux à gauche. (Rabelais 165)

Le comique de cet épisode est incontestable et l'on voit encore l'entremêlement du sérieux et du comique, ce qui est permis en toute liberté dans la littérature de la Renaissance. Un deuxième exemple est l'épisode où le cheval d'Eudemon, allié de Gargantua, met son pied jusqu'au genou dans la le ventre d'un soldat ennemi:

la pance d'un gros et gras vilain qui estoit là noyé, à l'envers, et ne le pavoit tirer hors; ainsi demoureroit empestre jusques à ce que Gargantua du bout de son baston enfondrale reste des tripes du villain en l'eau, ce pendent que le cheval levoit le pied, et (qui est chose merveilleuse en hippiatric) feut ledict cheval guery d'un surot qu'il avoit en celluy pied par l'atouchement des boyaux de ce gros marroufle. (Rabelais 166)

Certes, il n'y rien de comique, en apparence, dans la mort de ce vilain, mais la guérison miraculeuse du cheval d'Eudemon relève du comique. Bref, même dans les images de la guerre, un thème si sérieux, le grotesque trouve sa place pour déchaîner le rire et faire comprendre la laideur de la guerre dans laquelle la mort est un fait incontournable.

La paix politique constitue un aspect important de l'oeuvre de Rabelais puisque *Gargantua* est plein d'épisodes qui tentent à maintenir la paix entre les royaumes de Grandgousier et Picrochole. Tout comme l'irénisme d'Érasme inspire la conception du régime et de la guerre chez Rabelais, il existe plusieurs liens entre la pensée sur la paix des deux auteurs. Dans son célèbre texte, *La Plainte de la*

*Paix* (1517), Érasme loue la paix et montre sa nécessité sur terre: « For if I, Peace, praised by the voice of the gods and men, be the fountain, parent, nourisher, augments, and defender of all good things, that either the air hath or the earth; if without me there is nothing flourishing nowheres, nothing sure, pure nor hold, nothing pleasant[...] » (Érasme, La Plainte 7). La personnification dans cet extrait est très efficace puisque la paix décrite existe bel et bien chez les hommes; grâce à elle, les choses favorables peuvent s'épanouir. La paix devient ainsi essentielle à la réussite d'un peuple. Érasme reste près des Évangiles, qu'il avait récemment traduits, en développant sa théorie de la paix qui forme la partie essentielle de son irénisme. Si certains pères fondateurs de l'Église se montrent en faveur de la guerre à des moments précis, Érasme s'appuie sur les Évangiles et le message du Christ et ses apôtres:

But the Pontifical laws do not disapprove all war. Augustine approves of it in some instances, and St. Bernard praises some soldiers. But Christ himself and Peter and Paul everywhere teach the opposite. Why is their authority less than us than that of Augustine or Bernard? Augustine in one or two places does not disapprove of war, but the whole philosophy of Christ teaches against it. (Érasme, Institution 251)

Évidemment, Érasme établit une distance entre le message de l'Église et celui des Évangiles et il prend position en faveur des Évangiles. Dans le Christ, lui-même, Érasme voit le modèle par excellence du prince paisible et il rappelle les princes terrestres que leur comportement doit refléter celui du Christ: « I pray that Christ, who is all good and supreme, may continue to bless your worthy efforts. He gave you a kingdom untainted by blood; He would have it always so. He rejoices to be called the Prince of Peace; may you do the same. » (Érasme, Institution 257). Ainsi, l'irénisme d'Érasme qui est adopté par Rabelais dans *Gargantua*, s'appuie sur le message de paix du Christ et de ses apôtres comme cadre théorique pour la valorisation de la paix politique.

Dans *Gargantua*, Rabelais vise le but de la paix politique au moyen de ses personnages paisibles, notamment Grandgousier et Gargantua qui travaillent pour la préservation et la restauration

de la paix dans leur royaume. Grandgousier a travaillé sa vie entière pour la préservation de la paix: « toute ma vie n'ay rien tant procuré que paix. » (Rabelais 140) Face à la possibilité de la guerre avec Picrochole, Grandgousier épuise toutes les possibilités de conserver la paix avant d'accepter qu'il doive entrer dans une guerre défensive, afin de protéger ses sujets comme le ferait un père de famille. Dans la pensée d'Érasme, cette notion s'explique par le fait que la guerre ne doit être entamée que comme dernier recours. (Érasme, Institution 40) Les initiatives en vue d'empêcher la guerre de Grandgousier forment ainsi son « art de la paix » dans lequel des politiques humanistes et évangéliques prédominent. Une allusion à cette politique de paix se retrouve dans la lettre que Grandgousier rédige à Gargantua où il explique sa méthode politique: « Ma délibération n'est de provoquer, ains de apaiser; d'assaillir, mais défendre; de conquister, mais de garder mes feaulx subjectz et terres hereditaires. » (Rabelais 142). Cet art de la paix peut se diviser dans quatre étapes: 1) La voie de la négociation 2) l'achat de paix 3) Les effets de la clémence montrée à un ennemi 4) le rôle de la clémence dans le rétablissement de la paix entre les deux royaumes.

La première manifestation de l'art de la paix de Grandgousier est son recours à la voie diplomatique qui tient au pouvoir de la négociation. Pour ce faire, il se sert du talent de son sujet, Ulrich Gallet, « homme saige et discret, duquel en divers et contentieux affaires il avoit esprouvé la vertus et bon advis [...]» (Rabelais 144). Gallet part avec une lettre de la part de Grandgousier à Picrochole qui se trouve à La Roche Clérmaud, dans le territoire de Grandgousier. Gallet présente sous forme de discours la lettre de Grandgousier, qui souligne les raisons pour lesquelles la guerre devrait être évitée y compris leur « sacrée amitié » et l'admonition de mieux rechercher les faits autour du déclenchement de la guerre (Rabelais 146-147). Gallet implore Picrochole de mieux réfléchir: « Où est loy? Où est raison? Où est humanité? Où est craincte de Dieu? » (Rabelais 146) À ce discours sobre et

sensé, Picrochole répond, en folie: « Venez les querir. Ilz ont belle couille et molle. Ilz vous brayeront de la fouace. » (Rabelais 149) Gallet, « l'ambassadeur », rentre au royaume de Grandgousier sans avoir préservé la paix en raison d'un manque d'intérêt de la part de Picrochole de participer aux négociations.

Le deuxième tentative de sauvegarder la paix renvoie à l'achat de la paix. Etant donné que la guerre a commencé autour du conflit des fouaces, Grandgousier décide de remplacer les fouaces qui ont été achetées par son peuple. Ces « cinq charettées » de fouaces qui remplacent les cinq douzaines du conflit sont cuites avec les meilleurs ingrédients du royaume dont « beau beurre, beau moyeaux d'eufz, beau saffran et belles espices .» (Rabelais 150) En plus de ces gâteaux, Grandgousier décide de récompenser le chef des fouaciers, Marquet, pour les dommages contre sa personne avec une généreuse somme d'argent, « sept cens mille et troys philipus »; il lui offre en plus la pommeraie, La Pomadière. Avec tous ces cadeaux de paix, Gallet rentre à la Roche Clérmond et explique au capitaine Touquedillon leur but: « Et pour Dieu vivons dorenavant en paix, et vous retirez en vos terres joyeusement. » (Rabelais 151) Les efforts de Gallet sont vains puisque le Capitaine Touquedillon relate le geste à Picrochole qui ne s'intéresse pas à leur offre de paix. Cependant, Picrochole décide de garder les fouaces et l'argent pour approvisionner ses troupes. Donc, la deuxième tentative se termine sans succès et il ne reste « aucun espoir de les tirer à paix » et le royaume contre sa volonté, doit entrer dans une guerre défensive.

Un rebondissement fait en sorte que durant la guerre, le Capitaine Touquedillon tombe dans les mains des troupes de Gargantua. Comme nous l'avons déjà expliqué en exposant les traits d'un « bon » roi, ce prisonnier est traité humainement et il rentre de nouveau devant Picrochole. Le Capitaine a subi un grand changement après avoir bénéficié de la clémence de Grandgousier et il essaye de parler en faveur de la restauration de la paix entre les royaumes. Évidemment, le traitement clément de ce

prisonnier était selon l'éthique humaniste, mais c'est très possible que Grandgousier connaissait les retombées favorables de ce geste dans sa politique externe, puisqu'il avait maintenant « un allié » parmi l'ennemi. Touquedillon parle avec fermeté à son roi lui expliquant ce qui est arrivé avec Grandgousier: « À la fin conseilloit par fortes parolles qu'on feist apoinctement avesques Grandgousier, lequel il avoit esprouvé le plus homme de bien du monde, adjoustant que ce n'estoir ny preu ny raison molester ainsi ses voisins [...] » (Rabelais 202). Devant la voix de la raison, Picrochole une deuxième fois (l'épisode avec Ecéphron étant la première instance), réagit avec colère et, dans un acte de folie, tue Touquedillon qui avait osé suggérer l'instauration de la paix « tant cruellement que la chambre estoit toute pavée de sang. » (Rabelais 203) Ainsi, l'art de paix de Grandgousier qui avait tenté de se faire un allié au sein de l'ennemi se termine sans réussite.

Bien que l'art de la paix n'ait pas réussi à éviter la guerre, Grandgousier et Gargantua, qui agissent comme chef militaire principal, en aucun moment ne se détournent des pratiques humanistes durant et après la guerre. Leur comportement à la fin de la guerre, qui instaure de nouveau la paix, mérite notre attention car on y observe le triomphe humaniste. Dans son discours à la fin de la guerre, Gargantua, qui représente la nouvelle génération, parle avec sagesse:

Nos peres, ayeulx et ancestres de toute memoyre ont esté de ce sens et ceste nature que des batailles par eulx consommées ont, pour signe memorial des triumphes et victoires, plus volontiers erigé trophées et monumens es cueurs des vaincuz par grace que, es terres par eulx conquêtes, par architecture : car plus estimoient la vive souvenance des humains acquise par liberalité que la mute inscription des arcs, colomnes et pyramides, subjecte es calamitez de l'air et envie d'un chascun. (Rabelais 209)

Au lieu d'ériger des signes mémoriaux, Gargantua souhaite plutôt de faire valoir dans les coeurs des vaincus la grâce, c'est-à-dire la clémence ou la pitié y joue un rôle essentiel. Puisque Gargantua veut agir et respecter ses ancêtres, il agit de leur manière: « Ne voulant doncques aulcunement degenerer de la debonnaireté hereditaire de mes parens, maintenant je vous absoluz et delivre, et vous rends francs et

liberes comme par avant » (Rabelais 211) Sa grande clémence extrême est confirmée par son geste d'accorder trois mois de salaire à chaque famille de Lerné. De plus Gargantua souhaite pouvoir venir face à face avec Picrochole qui a quitté son royaume, pour pouvoir lui dire qu'il n'a jamais voulu participer à cette guerre. Lazard y voit la réussite de la politique de clémence qui protège la paix des peuples et assure de bonnes relations à l'avenir (97). Ligier reprend également cette notion: « Rabelais se souvient que la clémence s'est appelée la vertu des rois. Elle n'est qu'une forme de bonté, et la bonté, sous toutes ses formes, est la qualité essentielle de ses géants » ( 76). Gargantua accorde aussi le royaume au jeune fils de Picrochole qui bénéficiera comme lui d'une bonne éducation humaniste qui le formera à devenir un bon prince: « [le fils] sera gouverné et instruit par les anciens princes et gens sçavans du royaulme » (Rabelais 212) dont Ponocrates qui avait bien réussi à former Gargantua lui-même. Ainsi, bien que les tentatives de préserver la paix ne réussissent pas devant la folie de Picrochole, le côté du bon et paisible roi gagne la guerre et instaure une nouvelle paix. Celle-ci a pour effet le respect de la vie et elle sème la paix pour les générations à venir, ce qui rend victorieux l'art de la guerre de Grandgousier et Gargantua, dans la lignée d'Érasme.

## **Chapitre V: Analyse concluante**

Le traité politique teinté de mythe, le portrait de soi de l'essai et le roman grotesque arrivent à séduire le lecteur par leurs images et leurs histoires colorées. Rousseau, Montaigne et Rabelais rendent la présentation de leurs idées politiques attrayantes et compréhensibles dans des genres que l'on n'associe pas traditionnellement à la pensée politique. Dans un milieu hostile à la libre expression écrite, il faut que les écrivains jouent avec les genres afin de pouvoir présenter effectivement leur pensée. Le seul écrivain parmi nos trois auteurs qui n'a pas été victime de la censure est Montaigne. *L'Emile* et *Le Contrat Social* de Rousseau ainsi que *Le Tiers Livre* de Rabelais ont été censurés dans le royaume français. *Gargantua*, *Les Essais* et *Le Discours sur l'Origine de l'Inégalité Parmi les Hommes* n'ont pas été censurés et ont été lus par leurs contemporains sans aucune contrainte, malgré leurs idées politiques qui pourraient être interprétées comme polémiques. Examinons maintenant certaines similarités et différences entre les idées présentées par Rousseau, Montaigne et Rabelais sur la culture politique de l'Ancien Régime.

En ce qui concerne la question de la nature du régime politique chez Rousseau, Montaigne et Rabelais, on voit comment l'allégeance à un type de gouvernement est remise en question au siècle des Lumières et non pas durant la Renaissance. Montaigne et Rabelais s'intéressent à la conservation de la monarchie française et à la recherche de la sagesse de la part des rois, tandis que Rousseau argumente que la démocratie est la meilleure forme du gouvernement car elle se rapproche le mieux de l'état de nature. Durant la Renaissance, peu nombreux sont les penseurs qui questionnent la pratique de la monarchie. Ormesson souligne que seulement Thomas More ose critiquer la monarchie au XVI<sup>e</sup> siècle dans ses écritures utopiques (Ormesson, 162). Montaigne et Rabelais sont des hommes de leur temps et ils essaient d'améliorer l'institution de la monarchie. À l'aube de la Révolution, l'on constate que

Rousseau se montre libre d'affirmer que la démocratie est la forme de gouvernement qu'il préfère, ce qui explique ses louanges excessives de Genève. Bien que la pensée de Rousseau devienne populaire parmi les révolutionnaires vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle, il faut souligner que Rousseau n'a jamais préconisé la révolution afin de changer son régime : « Les peuples une fois accoutumés à des maîtres ne sont plus en état de s'en passer. S'ils tentent de secouer le joug, ils s'éloignent d'autant plus de la liberté que prenant pour elle une licence effrénée qui lui est opposée, leurs révolutions les livrent presque toujours à des séducteurs qui ne font qu'aggraver leurs chaînes. » (Rousseau, Discours 31) Rousseau explique son penchant pour les principes démocratiques mais il n'essaye jamais de créer un projet de révolution pour transformer la France en une démocratie. Bref, Montaigne et Rabelais favorisent et veulent préserver leur régime monarchique et Rousseau adhère aux principes démocratiques, mais il n'encourage aucun renversement de régime en France; de cette manière il se rapproche ainsi des écrivains de la Renaissance et s'oppose à l'innovation dans le domaine politique d'un État donné.

En vue d'esquiver la censure de leur époque, Rousseau, Rabelais et dans une moindre mesure choisissent bien le moyen d'exprimer leur pensée politique qui contient des germes de critique. Ces critiques portent surtout sur la violence et les manifestations de l'amour-propre des hommes politiques. Rousseau se sert du traité politique avec des traits mythiques qui lui donnent l'occasion de présenter sa pensée en tant que conjecture car en créant une Genèse laïque, le lecteur rapproche ce discours du mythe biblique et Rousseau est ainsi plus apte à faire passer certains éléments du texte. Par exemple, la présentation du concept de « l'amour-propre » et son pouvoir destructeur au sein de la civilisation paraît abstraite et comme une observation générale sur l'humanité entière, ce qui sera difficilement pris comme une critique directe contre les autorités. Si Rousseau affirme que les fondements de tout régime politique sont faux et qu'il considère les riches, qui introduisent le contrat du gouvernement



pour leur propre profit, comme des usurpateurs, cette pensée semble plus acceptée sous forme de récit mythique que dans un cadre plus formel. Il faut aussi considérer que son amitié personnelle avec Malesherbes, ancien directeur de la Librairie de France, qui avait un penchant d'encourager le travail des Philosophes, a facilité la tâche de répandre le *Discours sur l'Origine de l'inégalité Parmi les Hommes* (DeNegroni 24-25). Bref, plusieurs facteurs ont aidé à faire passer la pensée du *Discours* sans des inconvénients majeurs.

Montaigne critique le comportement de ses pairs nobles qui se servent d'une violence excessive dans les guerres civiles. Le portrait de soi, un cadre intime, exploite le potentiel de l'écrivain de réagir personnellement contre les personnes et les actions qui le bouleversent. L'objet le plus grand de la critique de Montaigne est la présomption des nobles qui cherchent à se vanter et à promouvoir leurs intérêts privés au nom de la religion. Montaigne s'assure de ne jamais critiquer ouvertement les rois, qu'il appuie d'ailleurs, mais plutôt le comportement de ceux de sa classe sociale. La censure ne s'intéresse pas tant à la critique de la noblesse qu'à la critique portée directement contre l'État, ce que Montaigne évite de faire avec sa tendance conservatrice. Plus que dans le traité politique teinté de mythe et dans le roman, le portrait de soi permet de manifester des émotions authentiques puisque l'écrivain parle de sa vie, qu'elle soit manipulée ou non par le « moi mythique » et de ses émotions profondes, comme sa réaction passionnée contre la torture et la cruauté dans les guerres.

Il est aisé de constater que le roman grotesque est le genre le plus éloigné d'un traité politique formel, mais cette forme renferme des critiques véhémentes contre les pratiques du tyran et des ministres qui alimentent la violence dans la guerre pour leur propre gloire, comme c'est par ailleurs le cas pour Montaigne. *Gargantua* s'attaque à la violence et à la folie de la guerre et Rabelais manipule efficacement la satire dans son roman. Sa pensée humaniste, déguisée par des images grotesques et par

le rire, rend la critique exagérée du roman plus acceptable. Puisque le personnage de Gargantua est rapproché de François 1<sup>er</sup>, que Rabelais estimait comme un « bon » roi en raison de son penchant pour l'humanisme, cette association pourrait être interprétée comme un hommage aux pouvoirs existants de son époque et devient ainsi une pensée facile à circuler. Dans un contexte où le sérieux de la littérature permet le rire, ce qui est le cas lors de la Renaissance, le grotesque et le comique permettent la transmission d'idées plus graves, dont la critique de la guerre devient plus compréhensible au public lecteur. L'aspect ludique permet aussi à Rabelais de tenter d'échapper à la vigilance de la censure.

L'amour-propre de l'homme civilisé de Rousseau, la présomption des nobles aux temps de Montaigne et l'intérêt privé des ministres fictifs de Rabelais renvoient à la même chose : une critique de la recherche des avantages privés des individus. La définition de l'amour-propre de Rousseau devient utile dans la compréhension de ce penchant: « [L'amour-propre est un] sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus cas de soi que de tout autre. Qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement [...] » (Rousseau Discours 64). L'amour-propre pousse l'homme à vouloir acquérir plus que ce dont il a vraiment besoin et de faire la guerre avec les autres hommes dans le but de veiller à ses propres intérêts. L'amour-propre de Rousseau s'applique directement aux attitudes de la présomption et des intérêts privés dans Montaigne et Rabelais. Soulignons que la présomption chez Montaigne renvoie à la maladie de l'orgueil de l'homme (Montaigne II, XII 54), ce qui désigne une opinion très avantageuse et exagérée que porte quelqu'un sur sa valeur personnelle aux dépens de la considération d'autrui. La définition même du tyran, selon la conception d'Érasme qui est reprise par Rabelais, est celui qui ne pense qu'à son bien-être et néglige son peuple. Le comportement du duc de Menuail, le compte Spadassin et le capitaine Merdaille en conseillant Picrochole de conquérir le monde est tout simplement de promouvoir leurs intérêts

personnels puisqu'à la fin de leur projet de conquête mal conçu, chacun terminerait avec des territoires en récompense de ses services (Rabelais 156). Évidemment, Rousseau, Montaigne et Rabelais ont une aversion pour les hommes qui souhaitent profiter soit de manière économique soit de manière politique de la guerre et de la violence. Il paraîtrait que l'influence nuisible de la quête de se faire valoir dans les enjeux politiques est palpable et réel à la Renaissance tout comme au siècle des Lumières. Face à ces attitudes de la part de nos trois auteurs, nous pouvons voir dans quelle mesure ils rompent avec la pensée courante de l'Ancien Régime durant lequel la guerre était la manière par excellence pour les hommes de se réaliser et où elle était essentielle à la mise en valeur de la masculinité. La culture guerrière de l'Ancien Régime est clairement présentée dans les œuvres comme le *Siège de Calais* (1739) de Mme de Tencin selon laquelle en participant à la guerre les hommes retrouvent un moyen de se révéler au sein de la société. D'après Rousseau, Montaigne et Rabelais, la guerre n'est qu'une manifestation de l'amour-propre, de l'orgueil et de l'intérêt privé, ce qui devrait être tempéré.

Soulignons qu'il existe un grand écart dans la pensée de chacun des écrivains par rapport à la base théorique expliquant leur morale de la pitié et de la clémence qui encouragent la paix dans les relations politiques. De fait, l'on peut bien voir dans la pensée de ces auteurs les différences dans les mœurs et les courants intellectuels entre la Renaissance et le siècle des Lumières. Si Rabelais prône la paix et s'insurge contre les excès de la folie guerrière qu'il dissocie de la raison, ceci s'explique par l'influence de la parole évangélique dans sa pensée humaniste. Rabelais est ancré dans la pensée évangélique grâce à son « père et sa mère spirituels », Érasme, qui, au moyen de ses traductions, lui permet d'accéder aux textes directs des Évangiles. Ces textes fondent sa conception du respect de la vie humaine et de la paix dans les relations humaines puisque le Christ des Évangiles est le modèle par excellence d'une morale paisible et clémente dans ses relations avec autrui. En ce qui concerne

Montaigne, les racines intellectuelles de son éthique clémente ne se reliaient pas aux Évangiles ; au contraire, elles sont plutôt « humaines. » La noblesse forme l'une des couches supérieures de la société hiérarchisée de la Renaissance française et doit se comporter d'une manière supérieure aux autres comme l'avait fait les générations qui précèdent. Notamment, dans la guerre, la noblesse devrait suivre un code d'honneur avant de réagir par la violence contre les forces de l'ennemi. Étant donné que les nobles devaient agir de telle manière et qu'ils négligent leur code moral dans les guerres civiles, Montaigne présente une critique forte à leur égard. De plus, Montaigne loue l'Antiquité de manière directe en y puisant de nombreux exemples de pitié et de clémence. Dans le cas de Rousseau, il est possible d'observer une base complètement laïque dans sa conception de la morale de l'homme naturel, qu'il ne désigne pas en tant que « morale » qu'après certains stades de son évolution (Rousseau 62). Rousseau rejette les écritures divines et la supériorité d'une classe sociale en exposant une morale rationnelle qui est la construction de sa propre pensée et de son imagination. Cette morale priorise la pitié que Rousseau attribue à l'homme avant toutes les autres vertus sociales et avant même le bien et le mal.

Bien que nos trois auteurs se basent sur des sources différentes pour promouvoir une morale précise, ces conceptions morales s'entrecoupent de manière explicite. Les épisodes de clémence de Grandgousier et Gargantua envers les sujets de Lerne, les exemples de clémence des Empereurs Auguste et Julien envers ses ennemis et la pitié de Rousseau qui fait que les hommes s'émeuvent face à la souffrance d'autrui indiquent une pensée semblable à cet égard. La pitié et la clémence ont le même effet de ne pas propager la souffrance d'autrui. Transposé au domaine de la paix politique, ces émotions préservent et promeuvent des relations paisibles et s'opposent à violence et à la cruauté dans la guerre. Tout comme la société française se penche vers la laïcisation à la fin de l'Ancien Régime et s'éloigne

des conceptions de l'humanisme évangélique et de la coutume héréditaire de la Renaissance, les œuvres de nos auteurs témoignent de ce mouvement.

Il faut comprendre une autre grande différence entre la pensée des humanistes, Montaigne et Rabelais, qui associent le comportement clément aux hommes civilisés et ancrés dans la raison, et celle de Rousseau qui attribue la pitié et l'amour de soi à l'homme naturel. Soulignons encore que les humanistes se déclarent « pacifistes » et qu'ils dissocient la guerre de l'intelligence (Nakam Les Essais de Montaigne 115) Ceci est marqué par les louanges de la sagesse de certains Empereurs dans Montaigne et par l'importance accordée à l'institution du prince dans le roman de Rabelais. Le prince humaniste cherche la connaissance et la sagesse au sein de la civilisation, afin d'agir de manière vertueuse, tandis que Rousseau tient au concept que l'homme naturel est déjà doué de la pitié pour autrui, et que s'il agit en faveur de l'autre cela ne montre qu'un penchant naturel. De fait, Rousseau propose l'inverse des humanistes, c'est-à-dire que l'homme en société est dénaturé et il n'est plus en contact avec ses traits innés de la pitié que dans certains cas exceptionnels. Il y a un écart fondamental entre la perspective des humanistes et de ce penseur des Lumières. À vrai dire, les humanistes semblent plus optimistes par rapport à l'homme et à ses potentiels d'amélioration, surtout dans relations politiques dont la guerre. Les négociations et la voie diplomatique peuvent mener à la paix et empêcher le recours à la violence, de même que l'éducation peut reformer même le fils du tyran Picrochole. Rousseau est pessimiste par rapport à la question de la paix parmi les corps politiques qu'il considère ne peuvent jamais entrer dans une véritable paix en raison de leurs intérêts privés. La paix politique complète se réalisera difficilement car le regain de la pitié qui pourrait mener à la paix politique n'existe que dans certaines âmes cosmopolites. Rousseau rejette la pensée de l'Abbé de Saint-Pierre qui

comme les humanistes, Montaigne et Rabelais, croit aux possibilités de l'homme d'atteindre la paix politique.

Pour conclure, les frontières entre la littérature et le discours politique se confondent au sein du *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* de Rousseau, *Les Essais* de Montaigne et *Gargantua* de Rabelais. Les trois auteurs font preuve d'originalité par leur choix de genres littéraires dans la présentation des idées politiques et parviennent à exposer des notions politiques importantes et même modernes. Rabelais exploite le rire du roman grotesque pour exprimer sa pensée contre la folie de la guerre tandis que Montaigne crée un portrait de soi dans lequel il relate les expériences de son temps. Chez Rabelais et Montaigne le penchant « pacifiste » s'accorde avec des mouvements intellectuels humanistes visant à éviter la violence politique au moyen des négociations et de la diplomatie.

La pensée pessimiste de Rousseau est également pertinente de nos jours puisque les institutions internationales, notamment les Nations-Unies, censées de maintenir la paix entre les États ne réussissent pas à empêcher la violence dans tous les cas en raison des intérêts privés, notamment économiques, qui empêchent ce but. Dans ce cas, le mythe explicatif de l'origine de l'inégalité et de la violence parmi les hommes devient toujours compréhensible. Soulignons aussi que, malgré le pessimisme de Rousseau, les idées « optimistes » de l'Abbé de Saint-Pierre en faveur d'une communauté européenne se sont vraiment réalisées par la création de l'Union Européenne qui, depuis son origine, a assuré avec un certain succès les bonnes relations politiques et économiques entre ces membres. La littérature de l'Ancien Régime est un champ riche et complexe. Elle tente d'expliquer la question politique qui est indissociable de l'expérience humaine dans un moment de l'histoire où la liberté d'expression des écrivains était fragile et limitée. Les messages de Rousseau, Montaigne et

Rabelais de clémence et de pitié dans les interactions humaines restent toujours pertinents face aux questions perpétuelles de la guerre et la paix parmi les hommes.

### **Corpus d'étude**

Montaigne, Michel de. Les Essais. Ed. Guy de Pernon. Version électronique, 2009.

Rabelais, Francois. La Vie treshorricque du grand Gargantua. Ed. Francoise Joukovsky. Paris: GF Flammarion, .

Rousseau, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris: Les Intégrales de Philo/Nathan, 1988.

---. A Project of Perpetual Peace. London: Richard Cobden Sanderson, 1927.



## Bibliographique critique

- Bachofen, Blaise, et Gabriella Silvestrini, éd. Principes du droit de la guerre écrits sur la paix perpétuelle. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- Bakhtine, Mikhail. L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au moyen âge et sous la Renaissance. Paris : Gallimard, 1970.
- Berlin, Isaiah. Against the Current: Essays in the History of Ideas. London: Pimlico, 1997.
- Binz, Louis. "Les Troubles de 1734-1738 et l'intervention de la France." Web page Memo: Voyagez à travers l'histoire. Le 28 juin 2011 <[http://www.memo.fr/article.aspID=REG\\_GEN\\_MOD\\_015](http://www.memo.fr/article.aspID=REG_GEN_MOD_015)>
- Boutaudou, Christiane. Montaigne: textes et débats. Paris: Librairie Générale Française, 1984.
- Campion, Edmund. Montaigne, Rabelais, and Marot as Readers of Erasmus. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1995.
- Dassonville, Michel. Ronsard et Montaigne: écrivains engagés? Lexington: French Forum Publishers. 1989.
- De Negroni, Barbara. Rousseau Malesherbes: correspondance. Paris: Flammarion, 1991.
- Didier, Béatrice. Stendhal autobiographe. Paris: PUF, 1983.
- Érasme, Desiderius. Éloge de la folie. Trans. Pierre de Nolhac. Paris: Flammarion, 1996.
- . The Education of a Christian Prince. New York. Columbia University Press, 1932.
- . Complaint of Peace. Trans. Margaret Mann Phillips. New York: Garland, 1972.
- Guénard, Florent. "Puissance et amour de soi: la théorie de la guerre dans la pensée de Rousseau." In Principes du droit de la guerre écrits sur la Paix Perpétuelle, éd. Blaise Bachofen. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- Horowitz, Asher. Rousseau, Nature and History. Toronto: University of Toronto Press, 1987.
- Lazard, Madeleine. Rabelais l'humaniste. Paris. Hachette. 1993.
- Ligier, Hermann. La Politique de Rabelais. Paris. Librairie Sandoz et Fischbacher, 1880.
- Lowes Dickinson. A Project of Perpetual Peace. London: Richard Cobden-Sanderson, 1928.
- Machiavelli, Nicolo. The Chief Works and Others. Trans. Allan Gilbert. London: Cambridge University Press, 1965.

- Margel, Serge. De l'Imposture: Jean-Jacques Rousseau mensonge littéraire et fiction politique. Éditions Galilée, 2007.
- Muchembled, Robert. Société et mentalités dans la France moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> Paris: Armand Colin, 1990.
- Minois, Georges. Censure et culture sous l'Ancien Régime. Paris: Fayard, 1995.
- Montaigne, Michel. Les Essais. 1580. Ed. Michel Magnien. Paris: Gallimard, 2007.
- . The Essays of Michel de Montaigne. 1580. Trans. and Ed. M.A. Screech. London: Penguin, 1987.
- Nakam, Géralde. Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Paris : Honoré Champion, 2001.
- . Montaigne et son temps les événements et les Essais: L'histoire, la vie, le livre. Paris. Nizet, 1982.
- Neuschel, Kristen. Word of Honor: Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- O'Brien, John. The Cambridge Companion to Rabelais. Cambridge. Cambridge University Press, 2011.
- Ogrodnick, Margaret. Instinct and Intimacy Political Philosophy and Autobiography in Rousseau. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- . "Myth and Historicism in Rousseau." Culture and Politics: An International Journal of Theory 1 (2006): 1-16.
- Ormesson, Jean . Une autre histoire de la littérature Française. Paris : Nil éditions, 1997
- Piotte, Jean-Marc. Les Grands penseurs du monde occidental : l'éthique de la politique de Platon à nos jours. Montréal: Fides, 1997.
- Quint. David. Montaigne and the Quality of Mercy. Ithaca: Princeton University Press, 1998.
- Rosenblatt, Helena. Rousseau and Geneva. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Rigolot, Francois. "Poétique et politique: Ronsard et Montaigne devant les troubles de leur temps." Ronsard et Montaigne: écrivains engagés? Ed. Dassonville, Michel. Lexington: French Forum Publishers, 1989.

- Rousseau, Jean-Jacques. The Social Contract and The Discourses. New York: Everyman's Library Alfred. A. Knopf, 1993.
- Schaefer, David Lewis. The Political Philosophy of Montaigne. Ithaca: Cornell, 1990.
- Souriau, Anne. "Mythe." Vocabulaire d'esthétique. Paris: Quadrige PUF, 2004.
- . "Moi mythique." Vocabulaire d'esthétique. Paris: Quadrige PUF, 2004.
- Spector, Céline. "Le Projet de Paix Perpétuelle de Saint-Pierre à Rousseau." Principes du Droit de la Guerre Écrits sur la Paix Perpétuelle. Ed. Blaise Bachofen. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- Starobinski, Jean. La Transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau. Paris: Gallimard, 1971.
- Wingrove, Elizabeth Rose. Rousseau's Republican Romance. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Wokler, Robert. Rousseau. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Wood, Neal. "Machiavelli's Humanism of Action." In The Political Calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy, ed. Anthony Parel. Toronto: University of Toronto Press, 1972.