



**L'européanisation manquée des peuples amérindiens :
une fausse piste de lecture du chapitre « Des
Coches » (Montaigne, *Essais*, III, 6)**

**The failed Europeanization of the Amerindian peoples :
a false reading of the chapter « Of Coaches »
(Montaigne, *Essays*, III, 6)**

Sylvia Giocanti¹
sylvia.giocanti@univ-montp3.fr

Résumé : Les critiques formulées par Montaigne à l'encontre des colonisateurs du Nouveau Monde pourraient-elles coexister avec le regret que des valeurs européennes n'aient pas été inculquées aux Amérindiens dans un contexte plus favorable ? Cet article se propose de montrer que le scepticisme intégral des *Essais* est incompatible avec une telle interprétation, en ce qu'il implique une cosmologie et une anthropologie de la diversité et de la variété, qui accordent une place centrale à l'interaction et au métissage, dans la nature comme dans la vie socio-culturelle.

Mots-clés : Cannibales, Monde, anthropologie, cosmologie, perspectivisme, scepticisme

Abstract : Could Montaignes' criticisms about Conquistadores coexist with the regret that european values had not been inculcated in the New World in more favorable circumstances ? This paper put forward that the complete skepticism of the *Essays* is inconsistent with such an interpretation, because this philosophy involves a cosmology and an anthropology based on variety and diversity, which focus on interaction and give a central place to mixture, in Nature as well as in sociocultural life.

Keywords : Cannibals, World, anthropology, cosmology, perspectivism, scepticism

1 Docteur en philosophie. Professeur des universités (PU). Habilitée à diriger des recherches (HDR). Université Paul Valéry, Montpellier 3. Membre de l'équipe CRISES (EA 4424).

Introduction

Le positionnement culturel de Montaigne à l'égard des peuples d'Amérique est globalement considéré comme novateur eu égard aux représentations dominantes de son temps. L'essayiste fait preuve d'une exceptionnelle ouverture d'esprit face aux nouvelles cultures décrites par les explorateurs du Nouveau Monde. Il ne se contente pas de renverser l'évaluation entre le civilisé et le barbare². Premièrement, il considère comme relevant de la culture et du symbolique ce que ses contemporains considéraient comme relevant de la nature et de l'expression de la sauvagerie³ ; deuxièmement il adopte une attitude distanciée dans l'observation digne de l'anthropologie telle qu'elle s'est développée au XXe siècle⁴.

Pour ce qui est de ce second point, qui nous occupera essentiellement ici, Montaigne a en effet développé de manière précoce (compte tenu de l'histoire des sciences sociales) cette pleine conscience du point de vue à partir duquel l'observateur s'exprime, avec pour visée de l'inclure, à titre d'objet observable, dans un processus d'évaluation des sociétés auxquelles les Européens appartiennent⁵. Ainsi, en se regardant avec les yeux de l'Autre, par exemple du Cannibale, dans la distance, on pourrait avancer que Montaigne, tel un anthropologue avant l'heure, a tenté avec les moyens dont il disposait (des voyages en Europe et la lecture des récits d'explorateurs de son temps), et malgré l'absence d'une expérience ethnographique de terrain outre-Atlantique, de construire une réflexion globale qui rende intelligibles les différentes manières dont les hommes « font lien », composent et habitent des mondes⁶.

Il ne s'agit pas ici de remettre en cause ce que nous considérons comme des acquis des études montaigniennes, mais plutôt de les approfondir et compléter, en tenant compte d'un passage du chapitre « Des cochés » (III, 6, p. 910-911) des *Essais* de Montaigne, où les peuples amérindiens font l'objet d'un ample exposé qui pourrait laisser perplexe, et même conduire à se demander si, après réflexion sur la colonisation des Amérindiens par les Européens, Montaigne n'exprimerait pas le regret d'une européanisation plus réussie qui, tout en confirmant ses critiques sur les

2 João Ricardo Moderno montre en quoi Montaigne est novateur sur ce point in « Montaigne et le paradoxe de la barbarie. Le royaume des Cannibales et les Cannibales du royaume » (2013).

3 Ainsi, tel Viveiros de Castro (« Le marbre et le myrte », 1993, p. 356-451), en II, 12, p. 581, Montaigne donne un sens symbolique (« un témoignage de piété et de bonne affection ») à la coutume de « manger son père », qui se rencontre en certains peuples.

4 En témoigne la manière dont Philippe Descola analyse le goût de l'enquête de l'anthropologie (*La composition des mondes*, 2014, p. 7 et suiv.).

5 Philippe Descola, *La composition des mondes*, p. 251 : « L'exigence d'universalisme passe par (...) le fait de pouvoir nous voir nous-mêmes comme nous voyons les autres sociétés, de façon à ce que la singularité de notre point de vue ne soit plus un biais dans l'analyse, mais un objet parmi d'autres de cette analyse. » A la fin de I, 31 (« Des Cannibales »), Montaigne cherchait aussi à voir notre société à partir du point de vue du Cannibale. Sur le perspectivisme sceptique, dans une confrontation à la conception du point de vue en histoire de Carlo Ginzburg, voir Giocanti, « L'art sceptique de l'étrangement dans les *Essais* de Montaigne », p. 19-35.

6 Philippe Descola définit l'anthropologie comme « aspiration à produire une connaissance globale de l'humain en proposant des principes d'intelligibilité de la diversité des façons de composer les mondes et de les habiter » (2014, p. 117).

manières dont la conquête de l'Amérique a été réalisée, ne remettrait pas en cause le principe de la domination culturelle d'un peuple par un autre⁷.

Cette interrogation légitime — dans la mesure où elle prend en compte des déclarations qui semblent à première vue bousculer une cohérence d'ensemble de la pensée de Montaigne sur les Amérindiens, et rendre souhaitable son réaménagement — ne peut demeurer sans réponse. N'y aurait-il pas malgré tout une forme de condescendance exprimée par Montaigne à l'encontre des cultures amérindiennes qui traduirait un regret d'autres formes d'acculturation plus réussies⁸ ? Si tel était le cas, cela maintiendrait l'essayiste, en marge de ses considérations tolérantes et généreuses, dans le cadre d'une conception coloniale des rapports entre les cultures, où certaines seraient censées servir de guide au développement des autres.

En nous fondant sur la composition du chapitre III, 6 et également sur d'autres chapitres des *Essais* susceptibles de l'éclairer, nous tenterons de montrer que tel n'est pas le cas, que cette interprétation en demi-teinte provient de la difficulté qu'il y a à comprendre, suite à un exposé préliminaire qui fournit le cadre critique « Des cochés », l'insertion d'une hypothèse conforme aux mentalités conquérantes des hommes de cette époque, dont Montaigne se propose de mettre à l'épreuve la fausseté, à partir d'une expérience fictive de pensée, qui n'a pour fin que de faire valoir un scepticisme épistémologique qui condamne par avance toute forme d'imposition culturelle, quelles qu'en soient les modalités.

I-L'Amérique mise en perspective sceptiquement dans l'espace et le temps

Après un développement sur le mal des transports (d'où le titre « Des cochés ») et les dépenses somptuaires des princes en de pareils équipages, ou en d'autres inventions extraordinaires, ce chapitre des *Essais* — dont le centre de gravité est la découverte des peuples amérindiens —, s'oriente vers une remarque concernant le peu de connaissances que nous — les Occidentaux — avons emmagasinées au fil du temps, et l'océan d'ignorance au sein duquel nous nous trouvons. Montaigne souligne qu'en dépit de cette observation peu flatteuse, notre présomption trouve de quoi se satisfaire en s'illusionnant au moyen d'une perspective faussée, c'est-à-dire en opérant une coupe

7 Le texte qui peut conduire à ce soupçon est le suivant : « Que n'est tombé sous Alexandre ou sous ces anciens Grecs et Romains une si noble conquête, et une si grande mutation et altération de tant d'empires et de peuples sous des mains qui eussent doucement poli et défriché ce qu'il y avait de sauvage, et eussent conforté et promu les bonnes semences que nature y avait produit, mêlant non seulement à la culture des terres et ornement des villes les arts de deçà, en tant qu'elles y eussent été nécessaires, mais aussi mêlant les vertus grecques et romaines aux originelles du pays ! Quelle réparation eût-ce été, et quel amendement à toute cette machine, que les premiers exemples et déportements nôtres qui se sont présentés par-delà eussent appelé ces peuples à l'admiration et imitation de la vertu et eussent dressé entre eux et nous une fraternelle société et intelligence ! » (III, 6, p. 910)

Je cite le texte des *Essais* dans la pagination de l'édition Villey (PUF, Quadrige), en en modernisant l'orthographe, malgré le perfectionnement dans la lisibilité du texte apporté par l'édition d'André Tournon (Imprimerie nationale, 1998) et par celle d'Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête (folio classique, 2009), dans la mesure où la première peut être consultée à partir de *La concordance des Essais de Montaigne* de Roy E. Leake (Droz, 1981).

8 Fabien Pascal Lins (2019, p. 59-63).

géographique et historique au moyen de laquelle nous nous glorifions à peu de frais de nos progrès techniques (l'artillerie et l'imprimerie), alors même que « d'autres hommes, un autre bout du monde à la Chine, en jouissait mille ans auparavant » (III, 6, p. 908).

Autrement dit, le texte commence par analyser les mécanismes de notre aveuglement sur la prétendue supériorité de notre culture occidentale, qui tient au point de vue partiel et par conséquent partial que nous adoptons non seulement sur celle que nous considérons en exclusivité, mais aussi sur la Nature dans son ensemble, que nous voyons également à tort comme unique et unifiée uniformément et continûment par des lois (voir aussi à ce sujet I, 27). Dans les deux cas (la nature, comme le monde culturel), il s'agit d'une connaissance tronquée et étriquée, « qui nous représente volontiers une très fausse image des choses » (III, 6, p. 908).

Pour ce qui est de la nature, selon l'approche sceptique qu'en fait Montaigne, nous nous trouvons dans l'incapacité de rapporter les phénomènes à l'unité d'une règle⁹, et à l'intérieur même du cadre d'observation, nous ne pouvons faire l'expérience que d'un écoulement des choses du monde¹⁰, c'est-à-dire d'« une générale et constante variété » (I, 26, p. 157), au sein de la « branloire pérenne » (III, 2, p. 804). Il n'y a pas pour Montaigne d'unité de la nature sous des lois (comme ce sera le cas dans ce que Philippe Descola appelle le « naturalisme »¹¹), opposée à la diversité des cultures. La nature, telle que nous en faisons l'expérience, se présente comme « une perpétuelle variété de formes » (III, 9, p. 974), un « multinaturalisme »¹², qui se traduit sur le plan humain par un multiculturalisme, que nous ne percevons pas à proprement parler, par manque de recul (celui de l'anthropologue), ou par manque d'expérience (celle du voyage), mais que l'on peut appréhender lorsqu'on se propose de découvrir le monde.

Ainsi, au lieu de se réjouir de rencontrer un Français en Hongrie, et de « s'effaroucher » avec lui « des formes » contraires aux siennes (III, 9, p. 985-986), Montaigne goûte « la diversité de tant d'autres vies, fantaisies et usances » (p. 973). Selon l'essayiste, « Juger le monde sa ville », comme le faisait Socrate (p. 973), ne doit pas conduire à considérer que notre monde est un grand monde en miniature, un microcosme dans un macrocosme, comme si les mondes s'emboîtaient les uns dans les autres de manière homogène. Au contraire, chaque nation est à considérer comme un monde singulier qui mérite qu'on s'y arrête, pour en épouser les configurations, toujours particulières, par la pensée ou la pratique. Et Montaigne insiste à plusieurs reprises sur la connaissance mutilée de ceux qui, amoncelés en eux-mêmes, du fond de leur caveau¹³, portent sur le monde une vue « raccourcie à la longueur de leur nez » (I, 26, p. 157). Ils jugent du monde localement, mais extrapolent de la partie

9 C'est ce que le néo-pyrrhonien Sextus Empiricus appelait l'*anomalía*. Voir *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 6 [12].

10 III, 6, p. 908 : « Cette même image du monde qui coule pendant que nous y sommes ».

11 Philippe Descola, 2005, chap. 8 (« Les certitudes du naturalisme »), p. 241-279.

12 Viveiros de Castro, 1998, p. 436.

13 II, 12, p. 523 : « Tu ne vois que l'ordre et la police de ce petit caveau [le monde] où tu es logé, au moins si tu la vois (...) ».

au tout, s'imaginant par exemple que, parce que le pays dans lequel ils se trouvent (la France) est déchiré par une guerre civile, le monde tout entier est sur la voie du déclin, que l'histoire de l'humanité touche à sa fin :

Quand les vignes gèlent en nos villages, mon prêtre en argumente l'ire de Dieu sur la race humaine, et juge que la pépie en tienne déjà les Cannibales. A voir nos guerres civiles, qui ne crie que cette machine se bouleverse et que le jour du Jugement nous prend au collet, sans s'aviser que plusieurs pires choses se sont vues, et que les dix mille parts du monde ne laissent pas de galler le bon temps [faire la fête] cependant [pendant ce temps] ? (I, 26, p. 157).

Cette vision étriquée du monde, à prétention paradoxalement universelle, tient à l'impossibilité où nous sommes d'embrasser l'infini de l'espace et du temps autour de nous. Nous confondons alors le cadre d'observation, qui résulte d'une coupe dans l'espace et le temps, avec un point de vue total. Cette observation tronquée n'en est pas pour autant excusable, dans la mesure où elle est redoublée par une ignorance active, qui consiste à ne pas tenir compte du point de vue nécessairement restreint à partir duquel on s'exprime.

Le sceptique, au contraire, a le courage de faire état de l'immensité de ce qui lui échappe, par rapport à ce qu'il perçoit et qui l'empêche de contempler de manière directe la diversité et variation des formes du monde :

Quand tout ce qui est venu par rapport du passé jusqu'à nous serait vrai et serait su par quelqu'un, ce serait moins que rien au prix de ce qui est ignoré. Et de cette même image du monde qui coule pendant que nous y sommes, combien chétive et raccourcie est la connaissance des plus curieux ! (III, 6, p. 908).

Notre perception raccourcie de l'espace (sur le plan cosmologique), se traduit sur le plan historique par une perception limitée du temps, effet de notre faible capacité physiologique, toujours partielle et située, accrue par une étroitesse de vue de l'esprit qui se donne pour mesure l'histoire des sociétés humaines que nous connaissons, à partir du sentiment du bon ou mauvais état de santé du petit monde dans lequel nous vivons à telle ou telle époque.

Il en résulte qu'alors que les contemporains de Montaigne se dépitaient des maux de leur époque, et en auguraient la fin des temps, à l'inverse, Lucrèce, dans l'Antiquité gréco-latine, face à la fécondité des esprits de son temps, augurait qu'ils étaient pris dans la dynamique ascensionnelle de la naissance du monde :

Comme vainement nous concluons aujourd'hui l'inclination et la décrépitude du monde par les arguments que nous tirons de notre propre faiblesse et décadence (...) ainsi vainement concluait celui-là [Lucrèce] sa naissance et jeunesse, par la vigueur qu'il voyait aux esprits de son temps, abondants en nouvelletés et inventions de divers arts. (III, 6, p. 908).

L'argument de la prospérité d'un monde en devenir, fondé sur le sentiment de vitalité, est récusé par Montaigne, au même titre que l'argument de la décrépitude du monde lié au sentiment inverse de la décadence de l'Europe dans le dernier quart du XVI^e siècle. Les deux perceptions résultent d'une même erreur de perspective qui conduit à des déclarations qui attestent de l'« esprit de chapelle » à partir duquel chaque société se prononce sur son époque ou sur sa zone géographique, pour la glorifier ou la déprécier. Ce relativisme montaignien, qui n'entrave pas le jugement, ne le suspend pas, et est même la condition de son exercice, dénonce donc l'illusion dont est victime l'homme lorsqu'il estime pouvoir évaluer la grandeur ou la misère de sa culture, à partir d'un point de vue global qui pourrait embrasser la totalité du temps et de l'espace, alors qu'à son insu il se prononce d'un point de vue local, et se méprend de ce fait dans ses évaluations.

Le point de vue à la fois rationnel et divin, situé en dehors du monde, est en effet celui à partir duquel les philosophes stoïciens, champions du dogmatisme anthropocentriste, pensaient pouvoir percer les secrets d'un monde providentiel, organisé pour l'homme, et fonder leurs droits à la domination sur toutes les créatures terrestres¹⁴. À la fois surplombant et plongeant, donné *a priori*, il consiste, comme le dit plaisamment Montaigne, à tenter de se percher sur l'épicycle de Mercure pour juger de notre monde (II, 17, p. 634). Mais comme il est imprenable, il revient à confondre un point de vue partiel (« municipal ») avec le point de vue universel et total¹⁵.

On peut opposer à ce point de vue infini et divin, qui n'est pas à la mesure de l'homme, le point de vue anthropologique montaignien, qui consiste à prendre du recul par rapport à un point de vue local dont l'essayiste a conscience, pour essayer d'adopter d'autres points de vue locaux, afin de diversifier sa vision du monde, diversification sans laquelle la diversité cosmologique est sans cesse recouverte. Selon ce perspectivisme sceptique (qui ne vise jamais la totalisation des vues), nul n'échappe à des points de vue particuliers, toujours situés, mais peut néanmoins développer une conscience des différentes situations par laquelle l'observateur se décentre et se rend capable peu à peu de se donner sa propre culture comme objet, au même titre que les autres cultures. Il peut alors faire retour sur lui-même avec une conscience modifiée, un regard neuf, en rupture avec une familiarité trompeuse (celle de la coutume), qui empêche de se voir sur un pied d'égalité avec les autres. L'anthropologue est donc celui qui est capable de ce regard neuf, parce que, conformément à l'éducation que Montaigne promeut en I, 26, il s'est « formé à voir des choses étrangères et inconnues » (III, 6, p. 910), ce que l'immédiateté d'un premier regard ne permet pas toujours, tout particulièrement lorsqu'on est pris dans des cultures qui depuis des siècles se sont enorgueillies d'elles-mêmes.

14 Sénèque fait valoir ce point de vue dans la préface de ses *Questions naturelles*, analysée par Foucault dans *l'Herméneutique du sujet*, p. 264-273.

15 II, 12, p. 524 : « Cette pièce [partie] n'est rien au prix du tout (...) : c'est une loi municipale que tu allègues, tu ne sais pas quelle est l'universelle ».

Ainsi, alors que les Amérindiens, qui n'ont pas eu à se confronter jusqu'alors à d'autres cultures, sont capables de cette circonspection, liée à la curiosité intellectuelle, que Montaigne appelle « un juste étonnement » (III, 6, p. 909), les Européens, qui en raison de leur présomption culturelle n'en sont pas capables, auraient besoin, au moyen d'une humiliation volontaire, de se former à porter un regard neuf. À défaut de cette autodiscipline, ils mènent une enquête conquérante, distincte de la recherche enquérante préconisée par le sceptique¹⁶. Et l'un des moyens d'exercer les vertus de cette humiliation consiste à recourber le bâton dans l'autre sens, c'est-à-dire à « prêcher les choses comme elles servent, non comme elles sont » (III, 10, p. 1006), en usant d'un contre-modèle — par rapport à notre culture dissolvante, corruptrice — celui de la culture antique gréco-latine.

C'est là où Montaigne fait subir au texte de son chapitre une inflexion qui peut paraître surprenante, et même incohérente, si l'on ne tient pas compte des pages qui précèdent et dont nous venons d'analyser les implications. En effet, à partir d'une expérience de pensée fictive (la conquête des Cannibales par les Grecs), c'est-à-dire à l'aune d'un autre déploiement culturel possible effectué à partir d'une influence culturelle noble (et non ignoble comme est la nôtre), Montaigne invite les lecteurs humanistes admiratifs de la culture gréco-romaine, à prendre la mesure de la valeur de la culture Cannibale.

II-L'autodiscipline du jugement par la mise en œuvre de modèles de culture et de contre-culture face aux Cannibales

Ce n'est donc qu'en apparence que Montaigne à partir de la déclaration « Que n'est tombée sous Alexandre ou sous ces anciens Grecs et Romains une si noble conquête » (p. 910), a recours à un modèle qu'il considérerait comme « supérieur », celui de la civilisation gréco-latine, pour envisager une manière plus réussie de coloniser une civilisation « balbutiante »¹⁷. Ce n'est qu'en apparence qu'il regrette que la conquête de l'Amérique ait été réalisée de manière catastrophique par une civilisation affaiblie et corrompue, alors que cela aurait pu se passer autrement.

Et si l'on examine la composition du texte, il devient manifeste qu'au contraire Montaigne substitue un contre-modèle (la culture grecque incarnée par Alexandre Le Grand) à un autre (la culture européenne des hommes de son temps), afin de conforter la dévalorisation de la civilisation européenne au XVI^e siècle amorcée au début du texte, dans le cadre du renversement polémique de la hiérarchie entre la culture cannibale et la culture des contemporains de Montaigne. Cette opération, qui relève de la discipline du jugement, comprise comme un travail du négatif (qui

16 La *zētēsis*, la recherche, caractérise l'orientation de l'enquête et examen sceptique (Sextus Empiricus, *Équisses pyrrhoniennes*, I, 3 [7]). Mais je m'appuie ici sur une distinction formulée par Édouard Glissant (*Poétique de la relation*, p. 151) entre le mouvement propre à la « science conquérante » et celui, apparenté à l'enquête sceptique, qui caractérise la « science enquérante », parce que cette distinction a pour corollaire celle entre deux modes d'occupation de l'espace, le « monadisme en flèche » et « le monadisme circulaire ».

17 D'après la métaphore de III, 6, p 911 que Montaigne utilise pour désigner la culture amérindienne : « La balbutie de cette enfance ».

consiste à contrecarrer la tendance à juger les autres peuples de son piédestal), ne supprime donc pas les propos précédents qui disqualifiaient toute évaluation qui procéderait d'un sentiment de gloire ou de décadence de sa propre culture, mais les maintient.

On remarquera que cette évaluation erronée est fondée sur une certaine conception de la temporalité historique : l'orientation spontanée du regard de l'observateur dans l'espace culturel, qui préside à telle ou telle conception du monde, non seulement opère de la même manière pour le temps que pour l'espace, mais est conditionnée et soutenue par une conception déterminée de la temporalité, qui n'est pas interrogée. Et Montaigne est particulièrement critique sur ce point : il ne souscrit ni à la conception cyclique du temps historique que l'on trouve par exemple chez Machiavel — qui fait alterner grandeur et décadence des peuples, dans un cercle sans fin¹⁸ —, ni à celle linéaire, et cumulative, « en flèche », propre aux eschatologies bibliques, où l'histoire arrive à son terme lorsqu'au Jugement dernier l'homme peut mesurer les progrès successifs accomplis, conformément à sa destinée exceptionnelle¹⁹. De ce fait, il n'est pas envisageable pour Montaigne que conformément à cette conception linéaire du temps (qu'il ne partage pas), un peuple fasse progresser un autre, lui offre la chance de rattraper un retard, en le faisant rentrer dans le rang d'une évolution culturelle qui serait à la gloire de l'humanité, comme si ce peuple était assimilable à un enfant à qui on apprendrait à marcher droit en lui inculquant les bonnes manières. Le temps humain selon Montaigne n'est pas conçu à l'aune de ce que Lévi-Strauss appellera « l'évolutionnisme social », à partir duquel l'observateur feint seulement de reconnaître la diversité ethnologique, puisqu'il l'oriente ensuite dans une unique direction propre à une culture supérieure²⁰.

Le temps humain pour Montaigne, celui à partir duquel, en tant qu'homme, nous devrions juger du monde en l'ancrant dans notre expérience, est celui de l'incertitude, du surgissement perpétuel et imprévisible de phénomènes que nous identifions de manière relative, à partir de leur fréquence ou rareté, comme nouveaux ou inconnus²¹. C'est pourquoi, si nous pouvions voir le monde avec une

18 Machiavel, *Histoires florentines*, V, 1, p. 1169 : « L'effet le plus extraordinaire des révolutions que subissent les empires est de les faire passer de l'ordre au désordre, pour les ramener ensuite à l'ordre. Il n'a point été donné aux choses humaines de s'arrêter à un point fixe lorsqu'elles sont parvenues à leur plus haute perfection ; ne pouvant plus s'élever, elles descendent ; et pour la même raison, quand elles ont touché au plus bas du désordre, faute de pouvoir tomber plus bas, elles remontent, et vont successivement ainsi du bien au mal et du mal au bien. La *virtù* engendre le repos, le repos l'oisiveté, l'oisiveté le désordre, et le désordre la ruine des États ; puis bientôt du sein de leur ruine renaît l'ordre, de l'ordre la *virtù*, et de la *virtù* la gloire et la prospérité. »

19 Pour situer la pensée de Montaigne, disons que sa conception sceptique du temps se distingue à la fois de celle que Philippe Descola, dans sa réflexion sur les modes d'identification sociale (ou ontologies), associe à l'analogisme, et de celle qu'il associe au naturalisme (2014, p. 266).

20 Lévi-Strauss, 1952, p. 23 ; Descola, 2017, p. 243.

21 En III, 9, p. 973, Montaigne justifie son goût pour les voyages en arguant qu'ils forment l'homme jeune comme l'homme mûr, parce qu'alors « l'âme y a une continuelle excitation à remarquer les choses inconnues et nouvelles ». Le chapitre I, 27, en s'appuyant sur le mode 9 recensé par Sextus Empiricus (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14 [141]), analyse la notion de nouveauté comme relative à la fréquence et la rareté.

plus grande amplitude, qu'il s'agisse des phénomènes naturels ou culturels qui s'y déroulent, nous verrions très probablement — par définition le sceptique ne peut se prononcer avec assurance sur ce qui se situe hors de sa prise ou de ses vues — « une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes »²². Le temps humain, qui inscrit l'homme dans le monde, s'il n'est jamais appréhendé en soi, mais à partir de l'organisation que le sujet lui confère, ne peut certes pas conduire à « comprendre » le monde, au sens stoïcien d'une saisie de la chose-même par l'esprit, à partir d'une impression compréhensive (la *phantasia kataleptike*) figurée métaphoriquement par un poing qui se referme²³. Mais ce défaut de compréhension (au sens stoïcien d'une connaissance certaine) de ce qui ne fait que nous apparaître de manière évanescence, ne justifie pas pour autant que l'on s'enferme dans une époque et dans une région géographique. On peut toujours s'offrir à l'expérience du monde, c'est-à-dire pour le sceptique laisser la main ouverte, exposée aux apparences²⁴, afin de satisfaire une curiosité qui jouit de ce surgissement de la diversité des formes tout en inclinant à la générosité, au « donner avec »²⁵. A l'opposé d'un rapport prédateur avec ce qui nous est extérieur, ou même d'un rapport qui relèverait de l'indifférence à l'égard de ce qui étant lointain, ne pourrait entretenir avec nous que des liens très relâchés, l'accueil sceptique du monde permet d'embrasser dans un élan fraternel un Polonais ou un Cannibale comme un Français, le lien national passant après ce lien commun et universel qui fait de tous les hommes nos compatriotes²⁶.

Ainsi, lorsque Montaigne, sans transition, au moment où il se donne pour objet les sociétés amérindiennes, s'empare de représentations culturelles qu'il vient d'analyser comme le fruit d'un sentiment collectif dont il accuse la fausseté, fausseté entretenue par une ignorance délibérée²⁷, il est exclu que, dans un mouvement de rétractation, il les utilise à des fins de revalorisation. L'analyse a au contraire une fonction d'avertissement : les procédures d'identification des sociétés procèdent d'une manière de se rapporter au temps et à l'espace, d'un récit sur son histoire

22 III, 6, p. 908 : « Si nous voyions autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevions, comme il est à croire, une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes. »

23 Cicéron, *Académiques*, I, 2, XLVII, 145.

24 Métaphore remaniée ainsi par Montaigne en II, 12, p. 503.

25 Édouard Glissant (1990, p. 206) relaie cette opposition entre le poing fermé du Stoïcien sur la compréhension, et l'ouverture (que nous qualifions de « sceptique ») aux apparences en l'intégrant à une réflexion sur les modes de relation entre les hommes qui président à la construction de leur identité : « Il y a dans ce verbe 'comprendre' le mouvement des mains qui prennent l'entour et le ramènent à soi. Geste d'enfermement sinon d'appropriation. Préférons-lui le geste du donner-avec, qui ouvre enfin sur la totalité ». La totalité chez Glissant n'est pas incompatible avec la reconnaissance de la diversité, si bien que les catégories qu'il met en place éclairent la pensée de Montaigne, à laquelle il rend d'ailleurs hommage, comme d'ailleurs Philippe Descola, qui dans *Par-delà nature et culture* (2005, p. 9) met en exergue une citation de Montaigne extraite de II, 12 illustrant l'ouverture de l'essayiste à la diversité des formes naturelles et culturelles.

26 Voir Montaigne III, 9, p. 973. Les modes montaigniens d'existence de l'homme dans le monde sont à cet égard à l'opposé de l'ontologie fondamentale qu'expose Avishai Margalit (2006, p. 154), qui repose sur la distinction entre deux catégories d'humains, les proches avec qui nous avons établi des liens denses, les lointains avec qui nous n'avons qu'une relation abstraite d'humanité.

27 En III, 6, p. 908, Montaigne écrit en effet que notre prétendue connaissance est misérable et nous présente « une très fausse image des choses ».

et sur le monde, qui ne peuvent pas être rapportés à l'énoncé d'une vérité absolue, mais seulement à un imaginaire collectif qui, servant de norme d'évaluation, est susceptible d'alimenter des erreurs grossières concernant son évaluation globale, tout particulièrement lorsque le rapport à soi est alimenté par la présomption des peuples.

Ainsi, l'expérience de pensée à laquelle Montaigne se livre dans le chapitre « Des cochés » s'inscrit dans le cadre de ces représentations fausses, pour montrer au lecteur (*a priori* convaincu de l'inculture des Cannibales), suivant une argumentation *a fortiori* (que l'on peut qualifier de « démonstration par l'absurde ») que, même en conservant l'hypothèse (erronée), qu'il faudrait cultiver un peuple encore inculte au moyen d'une culture antique préservée de notre corruption, les peuples amérindiens n'auraient rien gagné à s'inscrire dans un prétendu progrès de la civilisation : loin de surmonter leur sauvagerie originelle, ils auraient persévéré sous d'autres formes (par leur métissage avec la culture gréco-latine) dans leur être vertueux exemplaire, et qui n'est pas inférieur, mais égal à celui des Grecs²⁸.

En revanche, si nous les avions préservés de la contamination de nos vices, nous aurions pu tirer parti de leur perfection morale, intégrant *notre* culture dépravée dans une opération de régénérescence, de sauvetage ultime à leur contact, non pas sous une forme pure, mais sous la forme d'un mélange avec la culture gréco-romaine dont nous sommes issus, l'acculturation permettant de rapprocher des modes de vie complètement hétérogènes. C'est sous cette forme mixte et assimilable — dans la mesure où la culture gréco-romaine conservée dans les Cannibales aurait permis de la mélanger avec profit à la nôtre — qu'au XVI^e siècle, nous aurions pu, lors de la conquête de l'Amérique, nous régler moralement sur les Cannibales hellénisés, et nous discipliner à leur exemple.

Mais cette éventualité d'une hellénisation, qui n'a de valeur pour Montaigne que dans la perspective exogène d'une thérapie culturelle nous concernant, ne doit pas nous faire oublier que les Cannibales constituent pour Montaigne un modèle de vertu qu'il n'est pas nécessaire de perfectionner d'une manière qui serait profitable pour eux-mêmes. Certes, cette vertu est qualifiée par Montaigne de « naturelle ». Mais c'est dans une perspective analogue à ce que Montaigne entend lorsqu'il soutient que Socrate incarne la vertu naturelle en III, 12 (p. 1052-1053) : non pas dessiner une voie morale qui reposerait sur le perfectionnement de la vertu naturelle de Socrate, mais ériger la vertu socratique en modèle pour des hommes égarés dans le vice, qui n'ont plus aucune idée de ce que pourrait signifier « bien faire l'homme et dûment » (III, 13, p. 1110). En effet, il est remarquable que l'éloge d'un Grec (Socrate) qui a atteint les sommets de la sagesse repose, comme pour les Cannibales, d'une manière paradoxale, sur des qualificatifs tels que « naïf », « simple », « franc », « juste », « ignorant », « hardi », « bas ». Socrate, comme le Cannibale, manifeste

28 III, 6, p. 909 : « Je ne craindrais pas d'opposer les exemples que je trouverais parmi eux aux plus fameux exemples anciens que nous ayons aux mémoires de notre monde par deçà ».

une « sécurité puérile », c'est-à-dire une assurance d'enfant, d'un homme qui parle de manière spontanée et courageuse, « sans filtre », et par conséquent d'une manière « impolie ». Et son plaidoyer lors de son procès face à ses juges, tel qu'il est rapporté par Montaigne en III, 12, relève de la même défense que les Amérindiens opposent aux Européens (III, 6, p. 911) face à « leurs remontrances » et à leurs « menaces » : une défense qui relève moins de la spontanéité naturelle, que d'une « interprétation » de la simplicité naturelle (III, 12, p. 1052), d'une construction à partir d'une représentation de la nature.

L'expression « la balbutie de cette enfance » (III, 6, p. 911) a donc une connotation quasiment ironique appliquée aux Amérindiens, comme à Socrate, puisque la référence à l'enfance a pour fonction déroutante de qualifier un discours parfaitement articulé, posé, qui traduit une grande sagesse — dans les rapports internes des Cannibales à leur tribu, comme dans la manière dont ils se rapportent à l'existence sur un mode heureux et plaisant — qui tranche sur la culture prétendue mûre des contemporains de Montaigne qui engendre « des calamités misérables » et un immense carnage²⁹. Le passage (III, 6, p. 908-910) utilise donc, comme à l'encontre de Socrate, ces qualificatifs de « monde enfant » et d'homme balbutiant, mais aussi « loyal », « franc », « hardi », « courageux », dans une perspective morale qui vise à discipliner et civiliser non pas les Cannibales, mais les Européens. Il s'agit d'opérer mentalement des confrontations qui permettent de se donner des règles d'action, à partir d'autres normes en usage ailleurs ou auparavant, de modèles susceptibles de corriger une mauvaise tendance, sans qu'ils indiquent ce à la réalisation de quoi il faut tendre, ni *a fortiori* ce qu'il faudrait enseigner à tous, au monde entier.

De ce fait, qu'il s'agisse des Européens ou des Cannibales, conformément à l'usage sceptique des modèles, Montaigne ne préconise pas de faire entrer les hommes dans une temporalité normée par une culture dite universelle. Il ne souscrit pas à la thèse d'une évolution sociale grâce à laquelle les peuples pourront rattraper leur retard en parcourant toutes les étapes qui leur permettront d'être assimilés aux sociétés considérées comme supérieures, par exemple la glorieuse civilisation gréco-latine, telle qu'elle était vue par les humanistes³⁰.

Au contraire, ce détour par la morale permet de rendre audible un discours anthropologique positif sur les Cannibales, qui non seulement restaure leur dignité, mais entretient l'espoir d'un renouvellement de la culture européenne que l'on peut dire « dominante » du point de vue des rapports de force nés de la colonisation, sur une autre base que la déshumanisation.

29 III, 6, p. 910 : « Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passés au fil de l'épée (...) »

30 Comme le remarque très justement Édouard Glissant (1990, p. 147) Montaigne, par son relativisme méthodologique (qui conduit au comparatisme), constitue une exception, souvent oubliée par les historiens des idées, dans la conception humaniste de la culture.

III-La contribution de la conception sceptique de la relation à la recomposition fraternelle des mondes

Même si comme le fait remarquer Philippe Descola (2014, p. 54), Montaigne est l'un des rares avec Pierre Clastres avant la moitié du XX^e siècle à envisager des modèles de vivre ensemble extra-européens, le chapitre « Des cochés » propose moins un projet politique à proprement parler (qui devrait alors être accompagné d'une réflexion sur les modalités de sa réalisation), que le renouvellement de notre conception des rapports entre les peuples qui composent notre monde, à partir d'une fiction, d'une expérience de pensée qui suppose des événements qui ne se produiront jamais : la colonisation des Cannibales par les Grecs de l'Antiquité. Cette évocation, qui a aussi pour fonction de se laver de cette ignominie que représente la colonisation actuelle, permet, en se tournant vers l'avenir, et non vers le passé (par l'expression d'un regret) d'entretenir l'espoir que les contacts entre les peuples puissent se nouer dans « une fraternelle société et intelligence » (III, 6, p. 910), non pas en ressuscitant le passé, mais en produisant de nouveaux agencements.

Ce en quoi, ce texte, que l'on pourrait lire comme l'expression d'une condescendance de Montaigne à l'égard des Amérindiens, a davantage pour fonction de stimuler intellectuellement, en envisageant comme possible la refonte des catégories par lesquelles d'ordinaire nous nous représentons les rapports sociaux. Il dispose à imaginer d'autres manières pour les différents mondes de communiquer entre eux et de se mélanger, ce qui implique premièrement la reconnaissance de leur diversité comme la seule universalité³¹, deuxièmement la reconnaissance de la possibilité pour ces mondes de tisser des liens entre eux autrement que par la colonisation (comprise comme entreprise de domination), de se recomposer au moyen de ce que l'on pourrait appeler, suivant une expression d'Édouard Glissant, l'« emmêlement ».

Pour ce qui est de la diversité, le texte même de III, 6, dans ses préambules, invitait à substituer à l'illusion de la découverte d'un monde nouveau, qui viendrait de naître parce qu'il nous apparaîtrait pour la première fois, une autre représentation ou image du monde conçu comme un tableau, un livre, un miroir³². À cet égard, il est remarquable que le perspectivisme sceptique de Montaigne s'inscrit bien dans une philosophie de la représentation³³, et même

31 II, 37, p. 786 : « Leur plus universelle qualité, c'est la diversité ».

32 Le texte de I, 26, p. 157-158 enchaîne les métaphores de la réflexion, en jouant sur les sens intellectuel et optique du terme : « Mais qui se présente, comme dans un tableau, cette grande image de notre mère nature en son entière majesté, qui lit en son visage une si constante variété (...) celui-là seul estime les choses selon leur juste grandeur. Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier ». Comme l'analyse Hans Blumenberg (2007, p. 72-73), il y a une continuité chez Montaigne entre la Nature et le monde compris comme un ensemble de phénomènes humains à partir desquels chacun doit se situer et se découvrir soi-même.

33 À cet égard, Eduardo Viveiros de Castro (1998, p. 444-447) parle bien d'autre chose que « de point de vue » lorsqu'il parle de « perspectivisme amérindien », qui ne désigne pas le laboratoire de nos représentations, l'atelier de l'esprit humain, mais une vue du corps.

renforce l'importance des représentations et de leur remodelage, dans le cadre d'un perspectivisme caractéristique de ce que Carlo Ginzburg appelle « le régime scopique de la modernité³⁴ ». Réfléchir consiste bien à prendre du recul pour dissiper une ignorance liée à un point de vue étriqué, se regarder en élargissant notre vue, à partir de la contemplation d'« un monde qui coule pendant que nous y sommes » et offre « une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes » (III, 6, p. 908). Ces formes diverses, parce qu'elles se combinent entre elles et constituent des regroupements séparés dans l'espace ou dans le temps, constituent non pas un monde, mais des mondes, qui sont autant d'« espèces sous un genre ». Cette expérience du monde comme surgissement du divers, « générale et constante variété » (I, 26, p. 157), qui fait qu'« il n'y a rien seul et un », qu'aucun être qui naît n'est seul de son espèce et unique en son genre, explique que Montaigne accorde à la thèse de la pluralité des mondes une grande vraisemblance, et l'estime comme la plus plausible des cosmologies (II, 12, p. 524).

Or cette pluralité des mondes ne conduit pas à isoler les individus les uns des autres dans leur monde respectif, que l'on pourrait imaginer clôturé sur lui-même, mais au contraire à tout concevoir à l'aune de la diversité sous la forme d'une transformation par hybridation à l'intérieur des espèces, entre les espèces, c'est-à-dire à partir d'un métissage généralisé (II, 12, p. 525), qui est l'expression sceptique (inspirée de l'héraclitéisme d'Énésidème) de cette puissance de changement et de renouvellement qui caractérise le monde comme « branloire pérenne » (III, 2, p. 804).

Lorsque Montaigne rêve à un mélange « des vertus grecques et romaines aux originelles du pays [l'Amérique] » (III, 6, p. 910), ce n'est donc pas d'une manière exclusive qui serait réservée à une culture dominante, mais d'une manière inclusive, eu égard à une cosmologie qui envisage d'autres formes de mélange des cultures humaines, que ce soit dans les marges ou en leur cœur, suivant un processus de transmutation et prolifération analysé par Édouard Glissant en termes de « créolisation³⁵ ».

Le mélange dans le scepticisme (le mode 6 recensé par Sextus Empiricus) désigne en effet un processus qui ne consiste pas à faire violence aux choses en leur imposant de se fondre entre elles, une mutation qui se fait d'elle-même à partir de la combinaison d'éléments hétérogènes. Le mélange résulte de l'observation que les choses (naturelles ou culturelles) se présentent sous une forme emmêlée, en raison de l'entrelacement du semblable et du dissemblable que l'on y trouve³⁶. Parce que toutes choses se tiennent par quelque similitude » (III, 13, p. 1070), il nous est possible de les rapprocher pour opérer des comparaisons

34 Carlo Ginzburg, 2001, p. 159.

35 Édouard Glissant, 1990, p. 104 ; 2009, p. 65.

36 Voir III, 13, p. 1070 où Montaigne fait état de l'« ingénieux mélange de nature » qui fait que nul événement et nulle forme ne ressemble entièrement à une autre, mais aussi ne diffère entièrement de l'autre.

et des analogies, sans toutefois les assimiler les unes aux autres, dans la mesure où la mise en relation ne conduit jamais à l'identité. Réciproquement, le principe de dissemblance (diversification) qui préside à notre perception du réel³⁷ même s'il prime sur la ressemblance³⁸, dans la mesure où il coexiste avec celui de la perception des ressemblances, n'a rien d'absolu, et ne conduit jamais à la rupture de la relation.

Au sein de la méthode comparatiste mise en œuvre par Montaigne sur la base de l'expérience sceptique des mondes, c'est donc l'articulation de la ressemblance et de la dissemblance qui permet d'opérer des confrontations et par conséquent d'enregistrer des variations, qui sont intelligibles parce qu'elles supposent une commune mesure, un point de comparaison entre les différences relevées. De ce fait, il n'y a pas lieu d'être stupéfait face à l'étrangeté du Nouveau Monde, comme si l'on avait affaire à de l'absolument nouveau. Ces peuples entretiennent aussi des rapports de convenance et de similitude avec nous. La différence culturelle n'annulant pas les ressemblances culturelles, les peuples du monde ont « un air de famille », y compris lorsqu'ils sont éloignés dans le temps et dans l'espace³⁹. C'est pourquoi Montaigne pense le rapport entre l'ancien (notre) monde et le Nouveau Monde en termes de fratrie, de « mondes frères »⁴⁰, et rend ainsi possible sur le plan cosmopolitique — celui de l'interaction entre les peuples dans un même monde qui mêle des éléments disparates — la fraternisation, le fait de « dresser entre eux et nous une fraternelle société et intelligence » (p. 910).

Or, cette mise en relation fraternelle, que rend envisageable la cosmologie sceptique de Montaigne, n'est pas donnée, ni selon Montaigne aisée à construire, en raison de l'anthropologie sceptique qui lui est associée, et selon laquelle, tout homme, parce qu'il se caractérise par l'indétermination, le fait de ne pas avoir de qualités essentielles ou naturelles (voir II, 1), est susceptible d'inhumanité s'il ne polit cet instinct à la cruauté qui est en lui (II, 11, p. 433).

C'est pourquoi, dans ses considérations sur l'éducation et sur l'accoutumance, Montaigne estime regrettable que les mères et les nourrices banalisent le goût que peuvent prendre les enfants à faire souffrir les animaux, ou les jeunes nobles à persécuter les personnes de rang social inférieur : elles favorisent le développement de relations violentes entre les vivants, qui se font au détriment des plus faibles, et tendent à la destruction des individus ou des liens qui les rassemblent (I, 23, p. 110),

37 III, 13, p. 1065 « Il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété ».

38 « La ressemblance ne fait pas tant un comme la différence fait autre. Nature s'est obligée à ne rien faire qui ne fut dissemblable ». (III, 13, p. 1065)

39 Montaigne inventorie ces analogies et ressemblances entre les théories et les pratiques des sociétés pourtant éloignées dans l'espace et dans le temps en II, 12, p. 573. Les dissemblances, inventoriées quelques dizaines de pages plus tôt (p. 525), à partir des récits d'explorateurs du Nouveau Monde, dans un texte qui complète le mode 10 de Sextus Empiricus (sur la diversité des mœurs, des croyances et des coutumes), n'excluent pas les ressemblances.

40 III, 6, p. 908 : « Notre monde vient d'en trouver un autre (et qui nous répond si c'est le dernier de ses frères, puisque les démons, les Sybilles et nous, avons ignoré celui-ci jusqu'à cette heure ?) ... »

au lieu de promouvoir d'autres dispositions qui prennent en compte la vulnérabilité (à des fins de protection), et favorisent les rencontres où l'on s'ajuste (ou essaie) dans la confrontation mutuelle.

Le travail de la culture, compris comme discipline de la conflictualité et de la tendance à la cruauté qui est en nous, concerne donc tout homme, et tout peuple a intérêt à opérer ce travail de polissage et de défrichage que Montaigne rêve pouvoir être opéré par Alexandre le Grand auprès des Cannibales⁴¹. Car les bonnes semences sont comprises, au même titre que les mauvaises, comme des potentialités qui font partie de la forme entière de l'humaine condition que chacun porte en soi (III, 2, p. 805). Et il appartient à chacun, à chaque fois, pour lui-même, s'il veut vivre en société, de s'employer à actualiser ces dispositions fraternelles, au lieu d'attiser son instinct à l'inhumanité qui le porte au contraire à déchirer les liens sociaux, à s'entremanger avec ses congénères⁴².

L'indétermination de l'homme au sein de l'anthropologie sceptique rend ainsi nécessaire l'auto-détermination de soi, qui s'effectue non pas de l'intérieur — puisque le moi n'a pas de nature préconstituée au-dedans et est confronté à une intériorité vide s'il ne l'étoffe à partir des relations qu'il tisse avec ses proches⁴³ —, mais à partir de l'extériorité, de la relation entretenue avec ses semblables. Pour le dire dans les termes de Philippe Descola, le « mode d'identification » d'un collectif, dans le cadre de l'anthropologie sceptique de Montaigne, pèse d'autant plus sur l'individu, que ce dernier, dépourvu de qualités stables au-dedans, doit se construire une identité par l'interaction sociale. Ce en quoi il est moins voué au relativisme dans ses jugements, qu'à ce qu'on pourrait appeler un « relationnisme ontologique », à la nécessité de se définir d'abord par les relations qu'il entretient avec les autres, pour le meilleur et pour le pire⁴⁴.

Le pire peut être illustré par ce que les Européens ont fait dans la colonisation des peuples amérindiens : corrompre des potentialités naturelles (« les bonnes semences que nature y avait produit ») à « l'image et patron de nos mœurs », non seulement en les contaminant physiquement et moralement, mais en leur inculquant, « l'inhumanité et la cruauté » (p. 910), c'est-à-dire en attisant cet instinct présent en tout homme⁴⁵, en tant qu'il fait partie de la forme de l'humaine condition. La culture des Européens au moment de la colonisation de l'Amérique est donc selon

41 Voir III, 6 p. 910, la référence aux opérations qui consistent à « polir et de défricher ce qu'il y avait de sauvage » en eux [les Cannibales], et à « conforter les bonnes semences de nature ».

42 II, 12, p. 558 : « Epicure disait des lois que les pires nous étaient si nécessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeraient les uns les autres. »

43 II, 16, p. 618 : « Nous sommes tous creux et vides ».

44 Ce que Descola (2005, p. 183 et p. 283) analyse en termes d'« écologie de la relation » (ou de « formes d'attachement ») fait l'objet d'un traitement séparé par rapport aux modes d'identification ontologique. En revanche, dans le cadre d'une anthropologie sceptique comme est celle de Montaigne, et qui fait exception par rapport à ce que Descola appelle une « ontologie naturaliste » (caractéristique des modernes), cette subdivision fondamentale n'a pas lieu d'être, puisque les hommes ne se constituent pas à partir d'une intériorité pensée dans la discontinuité par rapport à une physicalité extérieure et homogène.

45 II, 11, p. 433 : « Nature, à ce que je crains, elle-même attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité ».

le texte de Montaigne impropre à l'instauration de toute interaction fraternelle, parce qu'elle relève d'une entreprise de conquête fondée sur « la trahison, la luxure, l'avarice... », c'est-à-dire des déterminations vicieuses impropres à toute liaison, qui ne peuvent produire que de la déliaison⁴⁶.

Quant au meilleur usage de la relation, il ne peut pas consister à opérer une bonification culturelle de l'homme en rendant grecs ou romains les Amérindiens, puisque cela reviendrait à supprimer la relation par la fusion (absorption) ou assimilation culturelle de leurs qualités. Il consiste plutôt à « dresser entre eux et nous une fraternelle société et intelligence » (p. 910) à partir d'un mélange dont les éléments, reliés par la *philia*, telle qu'elle a été conçue dans la culture gréco-romaine, ne fusionneraient pas, mais acquerraient une consistance dans le maintien de la différence⁴⁷, la trame nouvellement tissée ne supprimant pas la variété de ses composants, tout en ayant une contexture culturelle propre⁴⁸.

Cette manière de penser l'identité culturelle pourrait alors valoir comme « identité-relation », qu'Édouard Glissant définit comme une identité en construction perpétuelle, qui émerge des contacts des cultures, et chemine portée par la conscience « d'écarts déterminants » dans la trame chatoyante de la réalité sociale. L'identité comprise comme système de relations est en effet à distinguer de l'« identité-racine », fondée sur une filiation mythique par laquelle une communauté se sent autorisée à revendiquer des territoires et à y imposer un ordre économique, politique et culturel⁴⁹. Cette conception de l'identité comme relation, et non comme racine, est tout à fait caractéristique d'une pensée sceptique, très éloignée de la nostalgie de l'enracinement dans l'être caractéristique d'une ontologie de type métaphysique. Les *Essais* permettent de penser sur le plan socio-politique une dynamique de l'identité ouverte sur les possibles recompositions des mondes, processus qui ne peut pas connaître de terme, puisqu'il est pris dans l'instabilité de la « branloire pérenne ».

Conclusion

Les *Essais* que l'on peut dire « amérindiens » de Montaigne ne témoignent pas d'un regret quelconque d'une imposition culturelle que les Européens auraient pu exercer d'une manière heureuse sur les peuples du Brésil, si l'histoire de l'Occident s'était déroulée autrement.

Il s'avère au contraire, et tout particulièrement si l'on recherche une cohérence d'ensemble de la philosophie de Montaigne concernant sa conception des mondes

46 III, 6, p. 910 : « Jamais les inimitiés publiques ne poussèrent les hommes les uns contre les autres à si horribles hostilités et calamités si misérables ».

47 Le modèle ici serait donc distinct des relations affectives des Cannibales analysées en I, 31, fondées sur une tendance fusionnelle. Je me permets sur cette question de renvoyer à mon article « Les Cannibales modèle de société ? ».

48 Édouard Glissant, 1990, p. 204.

49 Édouard Glissant, 1990, p. 155-158 ; 2009, p. 80.

humains, que son scepticisme alimente une réflexion anthropologique inédite sur l'importance de la relation dans la mise en œuvre des sociétés humaines.

Toutes les collectivités humaines sont constituées par des interactions au moyen desquelles s'élaborent des identités socio-culturelles, interactions qui sont d'autant plus profitables aux hommes que, préservant la diversité et la variation, elles œuvrent sans cesse à la composition et recomposition des mondes.

Bibliographie

- Blumenberg, Hans. [1981]. 2007 (pour la traduction française). *La lisibilité du monde*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Cicéron. 2010. *Académiques*. Paris: GF-Flammarion.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- _____. 2014 (rééd. 2017). *La composition des mondes, Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris: Flammarion.
- Foucault, Michel. 2001. *l'Herméneutique du sujet*, cours du 17 février 1982. Paris: Gallimard/Seuil.
- Ginzburg, Carlo, [1998]. 2001 (pour l'édition française). « Distance et perspective », in *A distance, Neuf essais sur le point de vue en histoire*. Paris: Gallimard.
- Giocanti, Sylvia. 2013. « Les Cannibales modèle de société ? », in *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en octobre 2012 par Jean-Claude Arnould (CÉRÉdI) et Emmanuel Faye (ÉRIAC). (c) Publications numériques du CÉRÉdI, «Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054)», n° 8. URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?les-cannibales-modele-de-societe.html>
- _____. 2013. « L'art sceptique de l'étrangement dans les *Essais* de Montaigne », in *L'étrangement, Retour sur un thème de Carlo Ginzburg*, études réunies par Sandro Landi, Essais, Revue interdisciplinaire d'Humanités, Ecole doctorale Montaigne-Humanités, Numéro Hors série. Bordeaux, octobre 2013, p. 19-35
- Glissant, Édouard. 1990. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.
- _____. 2009. *Philosophie de la relation*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude. 1952. rééd. 1987. Claude, *Race et histoire*. Paris: Folio Essais.
- Lins, Fabien, Pascal. 2019. « Quatre pistes de lectures autour des essais amérindiens de Montaigne » in *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*. Paris: Classiques Garnier, 2019 – 1, n° 69. URL : <https://classiques-garnier.com/bulletin-de-la-societe-internationale-des-amis-de-montaigne-2019-1-n-69-varia-quatre-pistes-de-lectures-autour-des-essais-amerindiens-de-michel-de-montaigne.html>
- Machiavel. 1952. *Histoires florentines*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Margalit, Avishai. [2002]. 2006 (pour la traduction française). *L'Éthique du souvenir*. Paris: éditions Climats.
- Montaigne. 1992. *Essais*. Paris: PUF, Quadrige.
- Moderno, João, Ricardo. 2013. « Montaigne et le paradoxe de la barbarie. Le royaume des cannibales et les cannibales du royaume » in *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en octobre 2012 par Jean-Claude Arnould (CÉRÉdI) et Emmanuel Faye (ÉRIAC). (c) Publications numériques du CÉRÉdI, «Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054)», n° 8, 2013. URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?montaigne-et-le-paradoxe-de-la.html>

- Sextus Empiricus. 1997. *Esquisses pyrrhoniennes*. Traduction P. Pellegrin. Paris: éditions du Seuil.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1993. « Le marbre et le myrte : de l'inconstance de l'âme du sauvage », in Becquelin et A. Molinié (éd), *Mémoire de la tradition*. Nanterre : Société d'ethnologie, pp. 356-451.
- _____. 1998. « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in *Gilles Deleuze, une vie philosophie*, dir. Eric Alliez, Rencontres Internationales Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996. Paris: Empêcheurs de penser en rond, p. 433-462.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.