



« Des Cannibales » de Montaigne : Renaissance, Lumières, Modernités

Montaigne's « Des Cannibales » : Renaissance, Enlightenment, modernity

Jack I. Abecassis¹
jack.abecassis@pomona.edu

Résumé : L'essai « Des cannibales » prédomine depuis 40 ans la transmission des *Essais*. Le post colonialisme et le tournant éthique, alliés au consumérisme romantique de l'exotique y miroitent à merveille. Reste que Montaigne retrouve au Brésil l'idéal vaillant classique et non une hétéronomie quelconque. Politiquement l'essai est subversif et plein d'humour, mais il s'achève en postulant un abîme entre Amérindiens et Européens. Pour examiner son fonctionnement variable dans notre culture, nous revenons à l'anthropologie 'auto-iste' de Rousseau et son relais spirituel chez Lévi-Strauss. Nous proposons ensuite que, contrairement à Rousseau et Lévi-Strauss, Diderot, penseur de l'immanent et qui fut matérialiste, dialogique, et comique, présente au cœur du *Supplément* une analyse écologique précise, politiquement sophistiquée et exempte de fantasme ontologique. Au bout du compte, nous suggérons que Diderot fut le plus proche de Montaigne, et que tous deux proposent, en écho, un modèle pour une ethnographie matérialiste conséquente.

Mots-clés : Montaigne, Diderot, Rousseau, Lévi-Strauss, cannibales, matérialisme anthropologique

Abstract : The essay « Of Cannibals » has dominated Montaigne Studies in the past 40 years. Postcolonialism and the ethical turn, allied to romantic consumerism of the exotic, found there a treasure trove. But Montaigne finds in the cannibal's ethos not a true heteronomy but familiar classical models. Politically the essay is humorously subversive but ends by postulating an abyss separating Amerindians from Europeans. To study historically the essay's pivotal role, I go back to Rousseau's 'auto-ist' anthropology and to Lévi-Strauss' spiritual affinity to it. Both these thinkers fall far short of Montaigne's essayist mode of thought. In contrast, Diderot, a thinker of the immanent, in his materialism, dialogism, and humor presents in

1 European Languages Professor and Professor of Romance Languages and Literatures, Coordinator of the French Section, Pomona College, Claremont, California, USA.

his *Supplement* a precise ecological analysis of the exotic, exempt from ontological and political fantasies. I show that Diderot was the closest to Montaigne, and that, echoing each other, both offer us a model for a materialist and self-conscious ethnography of a serious vintage.

Keywords : Montaigne, Diderot, Rousseau, Lévi-Strauss cannibals, anthropological materialism

Chaque âge façonne un Montaigne à son image, ou tout du moins selon l'image qu'il veut bien se donner. C'est une constante banale vraie pour tout grand auteur. Antoine Compagnon avait déjà bien expliqué cette réalité empirique dans son brillant *Chat en Poche, Montaigne et l'allégorie*. Nous y reviendrons plus tard. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que, s'il ne restait aujourd'hui qu'un Montaigne, ce serait celui de l'essai « Des Cannibales ». Ceci ne devrait pas nous surprendre en cet âge de l'efflorescence de l'anthropologie, du colonialisme couchant, de l'exotisme effréné sous couvert de « post-colonialisme » qui est le nôtre. Le touriste, cette figure emblématique de la consommation romantique, porte dans ses poches l'essai « Des Cannibales » en ses multiples avatars ; ce texte étant toujours dans son esprit, qu'il le sache ou non. Et puisque penser l'Autre par le biais d'un regard « blanc et européen », pourrait bientôt être considéré comme une « appropriation culturelle », tabou sinon risible, il serait utile de revoir ce topos aujourd'hui, 2020-21 étant peut-être le dernier moment où il fait encore bon de parler du cannibalisme et des primitivismes par le biais de Michel de Montaigne et de tous ceux qui s'en sont inspirés.

Sans doute, Rousseau, Diderot, voire (et surtout) Lévi-Strauss, sont-ils les héritiers directs d'un certain Montaigne, chacun à sa façon, fût-elle contradictoire, souvent antagoniste, comme nous le verrons dans ce qui suit. Le concept de primitivisme remonte aux mythes archaïques, mais, tel qu'on le retrouve aujourd'hui dans les brochures touristiques les plus huppées – dissimulé sous l'étiquette toujours chic de « tourisme-éco » – cet essai de Montaigne et les commentaires qu'il a suscités ou inspirés jouent un rôle de relais crucial. Peu importe, en fait, si le fond de l'entendement de « Des cannibales », essai des plus subtils, ironiques, paradoxaux, comiques est souvent pris à contresens. Ce qui compte c'est le tic-toc incontournable, les échos qu'il crée, la posture qu'il permet, posture où chacun s'entend bourreau ou victime.

Commençons donc par un constat simple, empirique. Je consulte les pages Amazon.fr consacrées à notre essayiste. Mots clés de recherche : « Des Cannibales, Montaigne. » Alternativement : Michel de Montaigne. Joie : nombreuses sont les pages résultant de cette recherche. C'est notre gloire. Force est de constater que notre essai, « Des Cannibales » et son cousin « Des Coches », y dominent sur tous les plans. Mises à part les éditions intégrales des *Essais* ou les éditions du *Journal de Voyage*, je compte six livres disponibles consacrés exclusivement aux essais « Des

Cannibales » (I, 31) couplé souvent avec « Des Coches » (III, 6) dans les sept premières pages d'Amazon.fr. Et, ce qui importe encore plus c'est que ce sont, pour la plupart, des livres pédagogiques, le plus souvent destinés aux élèves du secondaire ou aux étudiants en classes préparatoires, et donc des éditions douées d'un effet multiplicateur considérable. Les traces de Montaigne présentes dans le monde de la transmission littéraire sont à chercher essentiellement aujourd'hui (et sans doute pas pour longtemps) du côté de l'Autre exotique et de l'anticolonialisme. Seuls « L'Apologie de Raimond Sebond » et « De la Vanité » méritent des tirages à part (mais pas disponibles). Et seul « Sur des vers de Virgile » bénéficie d'une analyse subtile de Madeleine Lazard, elle aussi non disponible. Fi du reste des essais, noyés qu'ils sont dans de denses éditions complètes ou sélections et anthologies des *Essais*, elles aussi dominées par ... « Des Cannibales » et « Des Coches ». Emblématique de tout ceci est le titre suivant : *Essais : Extraits ; Edition « bilingue » contenant l'intégralité des Essais I, 31 (Des cannibales) et III, 6 (Des Coches)* (Montaigne, 2019). Nul ne pourrait contester la hiérarchie proposée. Nos deux essais de prédilection en intégral et puis tous les autres, eux, en extraits. Ou encore dans l'édition Folio plus Classiques chez Gallimard le titre suivant : *Des Cannibales + La peur de l'autre (anthologie) + dossier par Christine Bénévent + lecture d'image par Alain Jaubert* (Montaigne 2008). Ce comptage en dit long sur nos obsessions contemporaines, puisque l'ordre de livres dans les pages Amazon nous indique surtout la fréquence de consultations et le volume des ventes. En somme, si l'on devait résumer la présence effective et affective de Michel de Montaigne en 2020, ce serait vite fait – « Des Cannibales ».

Cette exclusivité « exotique » perdure depuis les années 80 où le « textualisme » véritablement natif aux *Essais*, vivement saisi et célébré par exemple par Jean-Yves Pouilloux dans son petit livre *Lire les « Essais » de Montaigne* (1979), et si cher aux structuralistes et formalistes de l'époque, cède le piédestal à l'Autre, à l'exotisme, au post-colonialisme, à la culpabilité occidentale devenue non plus un hantise éthique mais carrément une assise ontologique. Sans doute, la figure de Todorov en est-elle des plus représentatives : du formalisme textuel et narratif à la conquête de l'Amérique, un virement opéré à l'entour de 1982, probablement en grande partie sous la pression éthique qu'exerçait alors la phénoménologie intersubjective de Levinas, suivi par le virage éthique de Derrida. Déjà en 1993 Antoine Compagnon avait parfaitement saisi la « capture » de Montaigne par la découverte de l'Amérique et par le trope du cannibalisme devenus dominants, synthèse sans doute carburée par la célébration du cinq centième centenaire de la découverte de l'Amérique. C'est le moment de l'apogée du Montaigne allégorisé par le biais « primitiviste », non seulement par les spécialistes, mais comme nous le verrons par la suite, par la figure charnière de Claude Lévi-Strauss. Mais, c'est justement à ce moment-là, 1993, que Compagnon relativise et ironise la fanfare anticolonialiste et primitiviste en analysant le troisième centenaire de la mort de Montaigne en 1892, époque dans laquelle notre essayiste fut lisible et admissible seulement sous la caution du Jean-

Jacques Rousseau pédagogue (et non anthropologue) et donc comme vecteur des valeurs républicaines, qui sont alors l'ordre du jour, comme l'anti/post colonialisme le sera en 1992. « Seul le chapitre 'De L'institution des enfants' est approuvé sans réserve, sous prétexte qu'il préfigure *l'Émile* et les soucis éducatifs des Lumières, eux-mêmes précurseurs de l'école gratuite et obligatoire. [...] Montaigne est parmi nous à la fin du XIXe siècle dans la mesure où il annonce Voltaire et Rousseau » (Compagnon, 1992, pp. 22-23). En un mot, le Montaigne de 1892 est celui que Monsieur Homais aurait préconisé de tout cœur exactement comme le Montaigne de 1992 est celui privilégié par toute commission pédagogique soucieuse de se démarquer des horreurs coloniales et d'y sensibiliser les élèves. Compagnon se demande enfin (en 1993) quelle serait la manière d'allégoriser Montaigne en 2033, lors du uième centenaire de la naissance de Montaigne. Nous pouvons déjà y répondre : ce Montaigne-là serait résolument un militant écologiste avant la lettre, pour sûr un front tireur de la cause animale, voire un fervent antispéciste, voire encore un penseur qui aurait eu le courage de justifier, par la série de décentrement qu'il aurait opérés, la transition transhumaniste, comme l'a déjà affirmé entre autres tout récemment James Wallen (Wallen, 2015). Montaigne a donc un bel avenir ! Mais revenons à nos cannibales.

À l'occasion du grand colloque « Montaigne et L'Amérique » tenu à la Sorbonne en mai 1992, et dont les interventions étaient publiées dans *Le Bulletin des Amis de Montaigne*, j'ai essayé aussi dans un registre beaucoup plus modeste de relativiser, modérer, problématiser cet embrigadement de Michel de Montaigne dans la phalange de la différence (anthropologique) absolue (Abecassis, 1993). L'on ne peut nier en aucun cas que Montaigne ne fut hautement sensible à et outré par la catastrophe que la découverte de l'Amérique représentait pour les populations et les civilisations américaines, depuis les cannibales du Brésil jusqu'aux civilisations avancées du Mexique et de l'Amérique centrale. Montaigne savait également qu'il n'existe pas une éthique « catholique », universaliste. Il n'y pas de critères applicables partout. Il était par ailleurs contre la cruauté de tout genre, contre toute domination arbitraire et brutale, et donc farouchement contre le colonialisme et l'évangélisme catholique. Montaigne était partisan de la diversité et de la différence, et ce de bout en bout des *Essais*. Ainsi, tout cet arsenal conceptuel, y compris l'affirmation devenue canonique que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (I, 31, 205), jaillit de la pensée éthique et politique omniprésente dans les essais, et qui puise ses sources chez Hérodote et chez les sceptiques inter alia. Ainsi, que chacun soit le barbare de l'autre, selon sa position et la relativité du point de vue qui en découle nécessairement, ne dépend pas nécessairement de la découverte de l'Amérique, ni des lectures des cosmographes, ni, comme Philippe Desan le démontre, de quelque interview douteuse que Montaigne aurait eu avec des « cannibales » (Desan, 2014, pp. 180-187). C'est tout simplement la disposition ontologique, épistémique et éthique la plus fondamentale des *Essais* que la découverte de l'Amérique ne fait qu'amplifier.

Et c'est pourquoi dans cet article j'avais tâché tout d'abord de ne pas octroyer à « Des cannibales » un statut à part dans les *Essais*. Cet essai ne contient point une représentation révolutionnaire ou exceptionnelle de l'Autre. C'est un essai parmi d'autres, un essai dans lequel Montaigne met en jeu des stratégies qui lui sont propres : conscience critique de soi, fascination avec le jeu créé par de multiples perspectives, le parataxe de paradoxes et d'ironies, l'humour grinçant, le jeu incessant de voiles, de fantasmes, sans oublier cette perspective politique si parfaitement saisie par Pascal comme l'essentiel de cet essai : « Cannibales se rient d'un enfant roi » (Pascal, 1976, p. 142), et qui se faufile presque partout. Chez Montaigne, la pique de l'argument se trouve au deuxième, voire au troisième degré de lecture, souvent en forme de paradoxe, de chutes perplexes et qui font rire telle que : « Tout cela ne va pas trop mal : », conclut-il au sujet des cannibales, « mais quoy ils ne portent point de haut de chausses » (I, 31, 214).² Et voici ma traduction de cette boutade finale : tout ceci est fort intéressant et fascinant, mais il y a tout de même un abîme qui nous sépare, nous Européens de ces cannibales brésiliens, quelles que soient les qualités de philosophie et d'authenticité « naturelle » qu'on leur reconnaît. Sachons donc vivre dans notre cité pour le bien et pour le pire ..., après tout « Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (II, 12, 445 B) ; tout cela relève du pur hasard ; ..., mais si on est Chrétien on est Chrétien, fût-ce ironiquement, au moins au niveau public. Le démon de la tautologie, si vous voulez, et que Montaigne assume aussi pleinement que le démon de l'analogie. Montaigne achève donc son excursus exotique par une chute abrupte, drôle, politique. Le cannibale, c'est encore une autre catégorie que l'essayiste met en jeu. Dans l'immanence qu'il décrit plutôt comiquement que tragiquement le cannibale n'est certainement ni l'alpha (anthropologique) ni l'oméga (politique) de quoi que ce soit.

En tout cas, mon but dans mon article de 1993 sur les aspects logiques et épistémiques était de montrer que Montaigne ne pouvait parler de l'autre qu'en le pensant dans des catégories éthiques et esthétiques (par exemple, la poésie « anacréontique » attribuée aux cannibales) qui sont déjà les siennes, donc de provenance largement grecque et romaine. Au cœur de « Des Cannibales » se trouve la scène de la mise à mort du prisonnier où la victime fait montre de sa vertu, une scène que Montaigne pense en termes purement socratiques. Pour tout dire : dans son comportement concret, dans cette scène psychodramatique, la victime (cannibale lui aussi) se comporte comme un philosophe à la manière de Socrate, de Sénèque ou de Caton. Le cannibale est un philosophe qui s'ignorait. Montaigne ne trouve pas chez le cannibale brésilien un nouvel idéal ni quelque horizon anthropologique ou politique. Il y retrouve la réaffirmation de ce qu'il savait déjà, mais légèrement décalé. Ce fantasme exotique du soi-disant Autre n'est point possible en dehors de la logique de l'analogie, ce que les travaux de François Hartog sur Hérodote et de Michel de

2 Toutes les citations des *Essais* de Montaigne renvoient à l'édition Villey, citée dans la bibliographie.

Certeau sur l'hétéronomie, m'ont permis de comprendre en détail (Hartog, 1991 ; Certeau, 1986). Aujourd'hui, je pourrai faire plus simple et dire de Montaigne ce que Ricœur disait de Claude Lévi-Strauss : vu en long, en large et en travers, il s'agit ici d'un Kantisme sans transcendance (Goodman, p. 400). Notre perception du monde est bornée par nos propres catégories. Nous sommes donc forcés de représenter, forcés de littéralement traduire l'Autre en termes de nos propres catégories, avec toute la perte de vraie différence que cette traduction implique. Cela fut vrai pour Hérodote comme cela le sera pour Montaigne, pour Bougainville, et pour Lévi-Strauss. Déjà Diderot, quand il rédige pour *La Correspondance Littéraire* le compte rendu du Voyage de Bougainville, note non sans grande ironie que l'« on voit par différentes citations d'anciens auteurs que Virgile était dans la tête ou dans la malle du voyageur » (Diderot, p. 151). À l'instar de Montaigne, chez Bougainville, même s'il éprouve directement et non « livresquement » les phénomènes anthropologiques qu'il représente, ce « truchement » se fait en filtrant le nouveau par la pensée de Platon ou de Virgile : le nouveau en fonction de l'ancien – ou le phénomène en fonction des métaphores qui structurent notre pensée symbolique et qui nous permettent de penser le nouveau non pas en ses propres termes, mais en termes de ce que nous savons déjà. En somme, le nouveau digéré par l'ancien, pour enfler sur les métaphores digestives qui sont légion dans les *Essais*. Comme Compagnon le montre dans le cas de l'histoire des lectures successives de Montaigne, discutée ci-dessus, la présence et la fonctionnalité d'une œuvre dans l'espace public dépendent des intérêts du moment, dépendent de la manière dans laquelle une culture dépiste dans une œuvre des analogies à ce qui l'agite en temps réel. Dans la « différence » de l'œuvre et de l'auteur, on se plaît à reproduire l'image que l'on aimerait se donner à soi-même. Il semble que nous sommes captifs, tel Mus in Pice (une souris dans de la poix), comme le dit Montaigne dans « De l'expérience » (III, 13, 1068), dans notre système d'allégories, de catégories, justement. *Le Démon de l'Analogie*, comme disait le poète, un fait dont le Lévi-Strauss « spirituel » n'aura cesse de se lamenter, puisque pour lui, ce δαίμων ne peut signifier qu'une pure perte de l'être authentique.

Mais pour Montaigne, toutes ces contraintes ne se soldent pas en catastrophe. L'essayiste se plaît à agiter la donne de sa vie, les faits divers, les manies personnelles, les fantasmes philosophiques, les exemples contradictoires ; il se plaît à se miroiter dans ce bouillonnement opaque, dans l'équivoque, et à nous représenter cet auto-miroitement. Dans son bocal analogique, Montaigne est comme un poisson rouge qui s'invente d'inédits heurts aux confins de son bocal, sans y voir une catastrophe. Nous verrons tout de suite que cette aise dans les limites de l'immanence n'est pas partagée par un Rousseau ni un Lévi-Strauss, chez qui elle est plutôt inadmissible. Ce fait est capital, car il me semble que notre conception de ce Montaigne de « Des Cannibales » est davantage tributaire plus de ces deux penseurs que de l'esprit espiègle des *Essais*. Notre entendement de cet essai aujourd'hui, se fait par leur truchement, et ce au détriment du génie ironique propre aux *Essais*.

Le Rousseau dont il est question ici est celui du Deuxième Discours, *Discours sur l'Origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*. (Rousseau, 1979). Ce n'est pas évidemment le lieu de commenter in extenso ce discours si riche et si influent. Ce qui m'intéresse c'est de montrer très rapidement que le socle de l'argument de Rousseau concernant l'isolement de l'homme naturel dans l'état de nature, tout hypothétique soit-il, est en fait la seule hypothèse absolument impossible dans l'évolution des Homo sapiens. Il va de soi que toute l'anthropologie philosophique bâtie bon gré mal gré sur cette hypothèse fantaisiste devient suspecte. Et, encore plus important pour nous, car cet aspect lie directement Rousseau à Lévi-Strauss qui partage l'aspiration spirituelle de dépasser la contrainte de la langue abstraite, des catégories. En bref, selon l'hypothèse de Rousseau l'homme et la femme dans l'état de nature vivaient totalement isolés les uns des autres, sauf pour de furtives rencontres sexuelles, sans aucune suite. Et pour tout dire, voici un portrait de ces auto-istes, nos ancêtres :

Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblable, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir, et que son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité (Rousseau, 1979, p. 218).

Je laisse de côté la reprise ici, copiée-collée, d'un passage analogue dans « Des Cannibales » qui contient la même syntaxe et dont la fonction est de montrer par le négatif l'état actuel de choses dans le pays d'origine (« nulle cognoissance des lettres ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique, ... » (I, 31, 206). Ce qui m'intéresse est beaucoup plus fondamental. Nous savons depuis Darwin que notre espèce a le chimpanzé comme ancêtre le plus proche dans le monde des primates. Nous savons par ailleurs que tous les grands singes sont extrêmement sociables. Tous vivent en société dans des groupes de tailles variables. Aucune exception n'a jamais été attestée. Il s'en suit que depuis notre séparation du chimpanzé aucune population de type Hominien ne pouvait en principe exister sans structure sociale, sans sociabilité, sans vie de groupe, aussi rudimentaire soit-elle durant les 5,6 millions d'années depuis notre séparation du chimpanzé et jusqu'à l'apparition des Homo sapiens d'il y a environ 250 mille ans et l'apparition des Homo sapiens sapiens d'il y a environ 50 à 75 mille ans, donc cette population dont nous sommes tous les descendants directs. Ce qui a permis l'avènement des sapiens sapiens, c'est entre autres, la combinaison de deux mécanismes mentaux, liés à des mutations spécifiques de l'ADN : d'abord, la théorie de l'esprit (Theory of Mind, Mind Reading) et puis une capacité phénoménale d'imitation et de simulation sur laquelle repose ce que l'on nomme aujourd'hui la cognition sociale.

Comme nous le verrons, ces deux mécanismes présupposent une socialité des plus complexes, et donc les deux excluent d'office l'hypothèse « isolationniste/auto-iste » de Rousseau. La théorie de l'esprit et l'imitation/simulation, et le comportement de coopération sophistiquée qui en résultent, sont les fondements de l'être social. Sans ces deux adaptations nous serons socialement « aveugles ». La théorie de l'esprit permet :

Le comportement face à autrui, qu'il soit gestuel ou verbal, qu'il concerne les « valeurs morales » ou, de manière générale, l'adaptation de la relation au contexte cognitif et affectif ne peut se faire sans s'appuyer sur la capacité à attribuer aux autres les contenus mentaux (pensées, intentions, croyances, émotions) les plus vraisemblables. [...] Cette capacité de métacognition permet une mentalisation, une conceptualisation, une représentation des contenus mentaux d'autrui, qu'il s'agisse de ses intentions, de ses croyances, de ses connaissances ou de ses sentiments (Gil, p. 421).

Bref, on passe sa vie à observer le comportement des autres et à en déduire leurs états d'esprits et l'on réagit selon. C'est l'eau sociale dans laquelle nous nageons sans le savoir consciemment, sauf quand on y est déficient, comme par exemple, à des degrés variables, chez les enfants autistes. Il va de soi que le développement de la théorie de l'esprit ne peut en aucun cas se passer d'autrui. De même, notre capacité inégalable à imiter et à simuler dans notre esprit et dans notre corps les expériences d'autrui (ce qui se passe quand on visionne un film par exemple) se développe uniquement dans un rapport à autrui. Ironiquement, Rousseau place la pitié en tant que sentiment moral primaire de l'homme naturel, mais la pitié ne peut exister en dehors de l'empathie, ce qui présuppose la théorie de l'esprit et la simulation. Pas d'autrui, pas de pitié. La pitié requiert une riche intersubjectivité. L'homme naturel selon l'hypothèse de Rousseau, si jamais il avait existé, ne serait-ce qu'une fois quelque part, serait une sorte d'autiste fonctionnel ne sachant pas « lire » ni simuler les états d'esprit des autres. C'est d'ailleurs ce qui s'avère dans tous les cas d'enfants « sauvages » élevés seuls dans la nature. Or un tel homme solitaire ne pourrait en principe éprouver de pitié.

Il en va de même pour le développement de la langue. L'homme hypothétique de Rousseau, tout isolé, n'aurait jamais développé une langue quelconque n'ayant aucun besoin de nommer quoi que ce soit, car nommer se fait uniquement dans le cadre de la communication. On nomme quelque chose pour quelqu'un qui est attentif à ce que nous disons. Pour l'Homo sapiens sapiens le vrai milieu naturel est l'intersubjectivité – et non la forêt. Ce que Rousseau pointe comme la chute dans le monde de l'intersubjectivité, dans la société, dans la langue, dans des catégories aliénantes de la pensée analytique, en somme, la perte de l'authenticité primaire, la perte de la transparence, l'impossibilité de la communication vraie, comme le disait Starobinski (1971, p. 15-17), tout cela c'est en fait le propre naturel, la donne de base de notre espèce, sans quoi il n'y a simplement pas d'humanité. C'est quand

on opère une sorte de « reverse engineering » que l'on voit pourquoi Rousseau croyait dans la nécessité de remonter à un état primitif auto-iste, état du pur non-sens du point de vue scientifique. Et, certes, ses arguments contre la servitude et la domination sont puissants et résonnent toujours. Mais, entraînés par notre adhésion à son analyse du malaise dans la civilisation, on tombe dans l'amalgame. On adhère, consciemment ou inconsciemment, à une vision de l'anthropologie, de l'état naturel, de l'homme sauvage, du noble sauvage, qui est certainement erronée... et tout aussi persistante que l'est son analyse juste de la misère sociale. Rousseau, me semble-t-il, croyait devoir soutenir que l'homme primaire était solitaire, puisque son analyse aboutit à montrer que l'enfer c'est les autres ce qui implique, dans le cadre englobant (mais erroné !) du mythe d'avant et d'après la chute, un «avant» la chute, où l'on était exempt de ce qui nous fait (bien et) mal, donc de l'intersubjectivité. Or, il se trouve que, parmi toutes les hypothèses envisageables, cette hypothèse est la seule qui soit absolument impossible, inadmissible. Insister que pendant une longue période l'homme traînait (j'évite « évoluait ») seul dans les fonds des forêts équivalait aujourd'hui à affirmer que la terre est plate et que le soleil tourne autour de la terre. Rien de moins !

En 1752 cette hypothèse aurait pu peut-être séduire certains. Mais aujourd'hui elle n'est plus discutable, même pas comme un *redactio ad absurdum* théorique ou comme une expérience de pensée (thought experiment) des plus hypothétiques. Trop souvent les amalgames que l'on fait de son anthropologie fantaisiste qui sont liés à sa critique sociale incisive font que l'on sacrifie la science à l'autel de l'ontologie franchement fantaisiste. Et l'on se demande, justement, si jamais une certaine anthropologie dite «culturelle» pourrait échapper à cet écueil qui consiste à imputer le beau et le vrai dans ce fantasme concernant notre complétude primaire que l'on fouille sous des couches successives de fausses consciences qu'est dans cette perspective la civilisation, cette civilisation précisément qui nous aliène de nous-mêmes comme elle nous aliène des autres. Et, puisque cette vision rousseauiste reste si puissante jusqu'aujourd'hui, l'on voit comment et pourquoi elle pèse sur plusieurs disciplines, y compris, évidemment, sur notre lecture, selon moi, si biaisée de « Des Cannibales ». Le rapport du cannibale avec la voix authentique de la nature, et surtout son innocence, valeur, empathie, toutes qualités vers lesquelles l'on ne pourra pas revenir intégralement selon Rousseau, mais qui reste le cap flou de toute politique progressiste, le soubassement « soft » de la critique anticoloniale qui va bien au-delà des méfaits réels de l'histoire coloniale, critique selon laquelle l'homme à catégories incarne le mal et le « cannibale » incarne la trace de notre vraie origine, et donc incarne vaille que vaille le bien, le beau, et le juste.

Montaigne était sans doute influencé lui aussi par ce fantasme millénaire et canonique de l'Âge d'Or que Rousseau amplifie de façon spectaculaire. Mais, Montaigne le manipule politiquement de manière habile et assez comique

(« Toute la journée se passe à dancer » (I, 31, 207), pour finalement sectionner assez brutalement un primitivisme quelconque comme un cap ontologique ou politique, puisque, en fin des comptes, « ils ne portent point de haut de chausses ». Cependant, notre Montaigne de « Des Cannibales », surtout depuis les années 80, est largement tributaire de ce prisme rousseauiste, tellement ce philosophe imprègne notre imaginaire anthropologique que les envoûtements dits post coloniaux et les délires éthiques, surtout en leur synergie, n'ont fait qu'idéologiquement carburer l'image du natif, de l'indigène, de l'autochtone comme modèle infaillible de la vérité authentique de l'être juste et justifié. Et tout ceci, bien sûr, pèse de manière variable dans notre culture depuis les arcanes de l'académie jusqu'aux brochures touristiques et au consumérisme de plus en plus néo romantique (il y a une chaîne de magasins aux USA qui s'appelle Anthropologie, épelée en Français !), sans oublier bien d'autres dimensions politiques. Ce n'est pas Sade qui est notre voisin, mais bien davantage son adversaire Rousseau.

J'ai mentionné plus haut l'affinité spirituelle plus qu'analytique entre Lévi-Strauss et Rousseau, une analyse par ailleurs avancée par Dena Goodman et à laquelle j'adhère entièrement (Goodman, 1990). Bien qu'il passe l'essentiel de sa vie à faire du terrain et à inventorier, classifier, comparer, catégoriser, et puis en déduire des synthèses « structurelles » formelles jusqu'à distiller *La Structure de la Pensée Sauvage*, Lévi-Strauss reste par ailleurs sceptique quant à la pensée analytique en soi, comme il reste sceptique quant à la notion de l'individu, entendu « individu » à l'occidentale. Tout le formalisme analytique dont son œuvre regorge se dégonfle à la fin de *Tristes Tropiques*, ses confessions, en une condamnation catégorique du langage, de la pensée, des catégories :

Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions attachés, au profit d'un objet dont la nature est autre ; il réclame de notre part un nouvel effort qui l'abolit au profit d'un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens : la même d'où nous étions partis" (Lévi-Strauss, 1955, p. 493).

Sauf qu'en vérité l'ethnographe n'était guère parti avec « l'absence de sens » en tête. Lévi-Strauss est parti en portant dans ses "valises", comme Bougainville avait porté son Virgile, une vision rousseauiste de l'homme primitif, certes vivant dans de groupes isolés, dans cet état intermédiaire entre l'auto-isme et la civilisation, qu'il cherche partout dans l'Amazonie. Par contre, et à son crédit, de Rousseau Lévi-Strauss ne retient guère le romantisme politique. Au fond, parti pour chercher cet homme à la Rousseau, et ne le trouvant nulle part, car peut-être les « tropiques » furent toujours « tristes », l'anthropologue opte pour la description analytique des formes ethnographiques pour en distiller l'essence (structure) invariable, objectif cartésien des plus purs ! De même, « le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas

de place entre un nous et un rien » (Lévi-Strauss, 1955, p. 496), ce qui implique que si l'on ne se suicide pas (le «rien»), on se place du côté de «nous», c'est-à-dire du côté des systèmes structuraux et génératifs, du côté de l'impersonnel qui reconnaît son ultime destin dans l'évanouissement « de la distinction entre le sens et l'absence de sens ». On a certes remarqué l'affinité avouée entre Lévi-Strauss et le Bouddhisme. L'érudition énorme qui se solde par « méditation du sage au pied de l'arbre »... méditation sur le rien, sur le néant qu'est la vie (Lévi-Strauss, 1955, p. 493). Mais il me semble que cette critique lévi-straussienne de la pensée analytique, provient plus d'une quête rousseauiste de l'homme authentique qui se solde en échec que d'une vraie rencontre philosophique avec les sages de l'orient qui ici, me semble-t-il, lui servent comme expédients trop faciles de l'argument. Au moins Lévi-Strauss a le grand mérite de préconiser le «rien» plutôt que de prétendre, comme la plupart des philosophes comme n'a cesse de nous expliquer Clément Rosset, que le vrai monde n'est pas tel qu'il est, que le vrai n'est pas celui que nous observons (Rosset, 2008, pp. 11-18). Et puisque Lévi-Strauss opte pour la vie, pour le «nous» qui comprend le tout depuis le minéral jusqu'aux systèmes ethnographiques abstraits, notre tâche, comme le note Goodman, est de « nous fusionner avec ce monde et non pas nous en différencier » (Goodman, p. 408).

Cette démission de Lévi-Strauss se trouve au niveau le plus profond aux antipodes de la pensée de Montaigne, quelle que soit l'allégeance réclamée par l'ethnographe au sujet de l'essayiste. Contrairement à ce qu'affirme par exemple Emmanuel Desveaux pour qui « le vrai itinéraire de Lévi-Strauss [part] de Montaigne et [aboutit] à Montaigne. » (Lévi-Strauss, 2016, p. 9), il me semble que ces deux penseurs ont des tempéraments philosophiques antagonistes. Il est vrai que la déception de Lévi-Strauss le place dans une perspective où il décrit analytiquement les phénomènes ethnographiques sans y chercher un sujet transcendantal, ni donner dans le délire idéologique du tout politique qu'est le pendant de l'auto-isme dans la pensée de Rousseau. Mais ce constat d'échec qu'il fait à la conclusion de *Tristes Tropiques*, constat en vérité de l'impossibilité de trouver un sujet/objet qui fut de toute façon toujours imaginaire, l'amène au deuil de la pensée comme telle et au deuil du sujet, de l'individu, tandis que tout le contraire est vrai pour Montaigne. J'ai parlé plus haut de ce Montaigne heureux « poisson rouge dans un bocal », c'est-à-dire, ce Montaigne penseur des différences, des catégories et qui ne se sent et ne se sait guère défait par les limites conceptuelles de toute pensée et existence humaine. Au début de « De l'expérience », après avoir passé en revue toutes les limites et les outrances des comparaisons, analogies, commentaires, explications, et interprétations, Montaigne affirme néanmoins le sens de son être en tant qu'essayiste et en tant que sujet qui s'insère dans le flux incessant et indéterminé pour, lui aussi, y jouer son jeu sans aucun désespoir, sans démission. Ce passage clef vaut la peine d'être cité :

[B] Ce n'est rien que foiblesse particuliere qui nous fait contenter de ce que d'autres ou que nous-mesmes avons trouvé en cette chasse de cognoissance; un plus habile ne s'en contentera pas. Il y a tousjours place pour un suyvant, [C] ouy et pour nous mesmes, [B] et route par ailleurs. Il n'y a point de fin en nos inquisitions; nostre fin est en l'autre monde. [C] C'est signe de racourciment d'esprit quand il se contente, ou de lasseté. Nul esprit genereux ne s'arreste en soy: il pretend tousjours et va outre ses forces; il a des eslans au delà de ses effects; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demy; [B] ses poursuites sont sans terme, et sans forme; son aliment c'est [C] admiration, chasse, [B] ambiguité. Ce que declaroit assez Appollo, parlant tousjours à nous doublement, obscurément et obliquement, ne nous repaissant pas, mais nous amusant et embesongnant. C'est un mouvement irregulier, perpetuel, sans patron, et sans but. Ses inventions s'eschauffent, se suyvent, et s'entreproduisent l'une l'autre (III, 13, 1068).

Voilà une description conséquente de l'immanence de la pensée, toutes contraintes comprises, sans en faire le deuil, sans faire le deuil de la transparence auto-iste (Rousseau) ou de l'ultime déception de ne pas avoir trouvé un sujet imaginaire (Lévi-Strauss). Notre « fin » ici c'est de mettre en « branle » les idées, lectures, événements, fantasmes, subversions politiques – tout cela fait l'étoffe de la vie qui est toujours en flux. Le sujet, qui existe bel et bien dans un monde concret, se trouve dans l'agencement dans cette matrice gluante, tel un vers qui sécrète de la soie. Pas LA soie, mais DE LA soie. Montaigne se trouve plus du côté du tintamarre talmudique que du côté du silence du sage au pied de l'arbre. Montaigne et Lévi-Strauss habitent deux mondes on ne peut plus hétérogènes. L'idée d'abdiquer sa singularité agissante pour fusionner avec «le monde» et non y créer sa propre différence subjective et individuelle aurait paru à Montaigne assez curieuse.

Rousseau et ses adhérents, cependant, ne représentent pas la seule option comme héritiers de Montaigne. Il y a aussi Diderot, ce philosophe de l'immanence, du matériel, qui lui, serait beaucoup plus fidèle à l'esprit essayistique de Montaigne (humour, ironie, équivoque, jeu de cache-cache, critique sociale «enveloppée», lucidité politique, acceptation des limites incontournables de *hic et nunc*, du réel) que ne l'était Rousseau et l'anthropologie culturelle qui s'en inspire jusqu'aujourd'hui.

Il me semble par conséquent que Diderot nous offre le cas le plus clair d'une analyse exempte du délire ontologique rousseauiste, au moins dans son analyse concrète des phénomènes proprement anthropologiques, voire dans l'explication des causes réelles des mœurs sexuelles des plus éloignées des nôtres. Il s'agit bien évidemment du fameux *Supplément au Voyage de Bougainville* (1773) où Diderot met en avant tous les arguments auxquels on s'attendrait pour finir dans une analyse du phénomène « naturel » on ne pourrait plus matérialiste, plus rationnellement économiste et, plus concrètement écologiste, et où l'absence de tout fantasme d'ordre transcendantal n'a pas encore, me semble-t-il, été appréciée à sa juste mesure. Le

« Supplément » tout fictif composé par Diderot prétend être l'annexe non publié du best-seller de Bougainville *Voyage autour du monde* (1771). Je ne m'attarde pas sur ce qui est connu et évident : la condamnation sans appel chez Diderot de tout colonialisme (« le discours du vieillard », Part II) ainsi que tout le ridicule versé sur la religion chrétienne et sur son clergé tellement honni par Diderot. Tout ceci est monnaie courante chez Diderot et assez facilement repéré dans le texte et bien accentué dans les manuels scolaires. Ce qui est moins évident, mais beaucoup plus intéressant, c'est le raisonnement systématique et cohérent que Diderot met dans la bouche de l'indigène fictif, en l'occurrence, Orou, un père de famille tahitien qui offre à l'Aumônier du navire de Bougainville de coucher au choix soit avec sa femme soit avec une de ses trois jeunes filles, de préférence la cadette puisque, après plusieurs accouplements stériles, elle n'est pas encore tombée enceinte. L'on pourrait imaginer l'étonnement de l'aumônier, ses refus réitérés et ridicules « Mais ma religion ! Mais mon état ! », ce qui ne l'empêche pas au final de céder à la demande de son hôte. Je m'arrête ici sur un petit passage qui à mon sens contient l'essentiel de ce qui rend l'argument de Diderot singulier dans sa lucidité et qui le place à part des platitudes souvent débitées dans des textes de ce genre, y compris celui de Bougainville lui-même. C'est Orou, l'hôte, le père, la figure d'autorité qui parle :

Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles religion ; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous ; de donner l'existence à un de tes semblables ; de rendre un service que le père, la mère et les enfants te demandent ; de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus. Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles état ; mais ton premier devoir est d'être homme et d'être reconnaissant. Je ne te propose pas de porter dans ton pays les mœurs d'Orou ; mais Orou, ton hôte et ton ami, te supplie de te prêter aux mœurs de Tahiti. Les mœurs de Tahiti sont-elles meilleures ou plus mauvaises que les vôtres ? c'est une question facile à décider. La terre où tu es né a-t-elle plus d'hommes qu'elle n'en peut nourrir ? en ce cas tes mœurs ne sont ni pires, ni meilleures que les nôtres. En peut-elle nourrir plus qu'elle n'en a ? nos mœurs sont meilleures que les tiennes. Quant à l'honnêteté que tu m'injectes, je te comprends ; j'avoue que j'ai tort ; et je t'en demande pardon. Je n'exige pas que tu nuises à ta santé ; si tu es fatigué, il faut que tu te reposes ; mais j'espère que tu ne continueras pas à nous contrister. Vois le souci que tu as répandu sur tous ces visages : elles craignent que tu n'aies remarqué en elle quelques défauts qui leur attirent ton dédain. Mais quand cela serait, le plaisir d'honorer une de mes filles entre ses compagnes et ses sœurs, et de faire une bonne action, ne te suffirait-il pas ? Sois généreux ! (Diderot, 2002, p. 202).

Vous noterez que ce texte est saturé de termes d'utilité écologique et économique : coucher avec, voire fertiliser, une de ces charmantes créatures revient à « rendre service », « s'acquitter » envers un hôte », « enrichir une nation, en accroissant

d'un sujet de plus », « reconnaissant », « se prêter » à autrui, « nourrir », « faire une bonne action », « honorer », et être « généreux ». C'est un vocabulaire purement transactionnel. Réciprocité, échange, et, somme tout, utilité maximale. Comme tout « don », phénomène si bien expliqué par Marcel Mauss (2012, pp. 67-68), sa fonction est utilitaire autant que symbolique, et plus utilitaire que symbolique dans le cas spécifique de Tahiti. On est ici aux antipodes de l'explication vaporeuse offerte par Bougainville lui-même : « Pourquoi donc résisterait-elle à l'influence du climat, à la séduction de l'exemple ? L'air qu'on respire, les chants, la danse presque toujours accompagnée de postures lascives, tout rappelle à chaque instant les douceurs de l'amour, tout crie de s'y livrer » (Diderot, 2002, p.141). Mais pour Diderot, une fois qu'il comprend à partir de sa lecture de ce même Bougainville la géographie, la démographie, et les structures de parenté qui s'y sont adaptées, comme on dirait aujourd'hui, il produit des analyses autrement plus perspicaces, puisque le navigateur « n'explique rien, il atteste le fait » (Diderot, 2002, p. 33). En somme, l'intrus qu'est l'aumônier, pour ne pas être complètement parasite, doit être utile à son hôte. Or, l'hôte n'a besoin que d'un seul bien – celui de l'augmentation de la variété génétique, lié à la fertilité, et donc lié au bien public tahitien par l'acte charitable de la donation de sperme. Certes, que cette donation implique du plaisir facilite l'affaire, chatouille l'imaginaire européen obsédé qu'il est par la faute de sensualité, mais n'en est point le but. La honte pour l'aumônier serait de ne pas consentir à la donation ou, lorsqu'il s'y prête, de ne pas être à la hauteur de la besogne.

L'offre du plaisir de procréer n'a évidemment aucun rapport ni avec l'innocence naïve de la vraie voix de la Nature ni encore (et surtout) moins avec la jouissance libertine. Le Tahitien n'a pas de mœurs plus authentiques que l'Européen à cause de son lien plus étroit avec l'état primaire de l'être, cette « nudité » de l'esprit d'avant la chute. Au contraire, le Tahitien est soumis au joug, soumis à la nécessité dictée par son écologie. Il doit survivre en fonction des contraintes (ce qui favorise “le bien général”) qui sont les siennes. Or, les Tahitiens vivent dans un désert génétique. Pour survivre ils doivent maximiser toute combinaison possible de leur stock génétique très limité, faute de quoi leur population décroîtrait, et ils se trouveraient dans un cul de sac génétique entraînant un déclin fatal de la population : « ...et tu ne saurais croire combien l'idée de richesse particulière ou publique, unie dans nos têtes à l'idée de population, épure nos mœurs sur ce point » (Diderot, 2002, 74). Car la donne écologique de Tahiti est la suivante : c'est une chaîne d'îles isolée entourée par une immense mer et dans laquelle la population de souche se compose essentiellement des anciens explorateurs, en somme, quelques poignées d'hommes et femmes qui y sont descendus on ne sait comment, et qui ont fort peu de contact avec d'autres populations océaniques. Et de plus, cette population homogène se divise en tribus qui se donnent la guerre fréquemment. C'est par conséquent un stock souche génétique des plus restreints, des plus menacés et, à la longue, des plus problématiques en termes de nombre de combinaisons possibles d'ADN qui ne

soient pas trop consanguines. Étant isolés, sans possibilité d'élargir la variété d'ADN par le biais d'un commerce constant, des guerres avec des étrangers venus de loin, et des migrations, la fertilité est le problème existentiel de Tahiti. Ajouté à ceci le climat idéal, où abondent les ressources naturelles, et l'on constate que la donne écologique à Tahiti est précisément le contraire de celle de l'Eurasie. Les îles peuvent nourrir plus qu'elles n'ont d'habitants, mais elles souffrent d'une carence de fertilité. En Eurasie la situation est tout le contraire. L'espace géographique ne peut pas toujours nourrir tout le monde, et souffre souvent d'une surabondance de fertilité, surtout en termes de variété génétique. Diderot, sans l'appui de toutes les sciences modernes et de toutes les connaissances au sujet des migrations austronésiennes, l'avait néanmoins parfaitement bien compris en ces termes purement matérialistes : « Les mœurs d'Otaïti sont-elles meilleures ou plus mauvaises que les vôtres », demande Orou, « C'est une question facile à décider. La terre où tu es né a-t-elle plus d'hommes qu'elle peut nourrir ? En ce cas tes mœurs ne sont ni pires ni meilleures que les nôtres. En peut-elle nourrir plus qu'elle n'en a ? Nos mœurs sont meilleures que les tiennes » (Diderot, 2002, p. 50). Pour faire simple : en Eurasie, il y a en moyenne une richesse génétique infinie et une population robuste, mais peu de ressources naturelles et un climat souvent rude. Forcément la donne naturelle de base va dicter des « mœurs », voire des structures de parenté, opposées (centrées sur la monogamie et la famille nucléaire), puisque ces mœurs ne sont que les reflets lointains – certes modulées et infléchies tout au long de l'histoire – des contraintes écologiques de base. Ces cultures reflètent des stratégies de survie adaptives dites « bottom-up » liées à la spécificité de leur *rerum natura*, et non des dictats transcendants dites « top-down », soi-disant la parole de Dieu ou la morale universelle. En d'autres mots, la co-évolution (nature-culture) est un processus d'adaptation qui a comme but de résoudre de vrais problèmes et non de mettre en œuvre des idéaux abstraits. Ainsi, ce Diderot profondément post chrétien et matérialiste met-il dans la bouche d'Orou la consigne ultime, celle de comprendre le bien moral en termes d'utilité collective dont la base est la matière : « Mais ma religion ! mais mon état ! veux-tu savoir, en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais ? Attache-toi à la nature des choses et les actions où tes rapports avec ton semblable ; à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général » (Diderot, 2002, p. 56).

Le génie de Diderot c'est d'avoir mis en jeu tous les topos de l'exotisme, tels des leurres conceptuels qu'il manipule, tout en montrant les ressorts matériels qui rendent compte véritablement de la condition tahitienne. Ce qui pour nous est « exotique » relève de l'« utile » pour les Tahitiens, un mot que Diderot emploie pas moins de neuf fois dans le *Supplément*. L'hospitalité tahitienne n'a qu'un but – l'accroissement de la fertilité, et non la jouissance ni la liberté qui n'en sont que des effets secondaires. Il s'agissait en tout et pour tout de transformer les visiteurs en donateurs de sperme, la fertilité et la recherche de la variété étant le souci utilitaire qui prime sur toute autre considération. « Le nombre de nos femmes et de nos filles

est trop grand pour celui des hommes, et nous t'avons associé à notre tâche : parmi ces femmes et ces filles il y en a dont nous n'avons jamais pu obtenir d'enfants, et ce sont celles que nous avons exposées à vos premiers embrassements » (Diderot, 2002, p. 77). Que le leurre, ces femmes superbes, fût des plus charmants pour ces donateurs en potentiel de variété génétique, ne fait qu'offusquer l'enjeu et accroître les malentendus... et ce jusqu'à nos jours. J'ai pu souvent constater que des étudiants et des collègues, et souvent les plus brillants, passent complètement à côté de ce que Diderot étaye explicitement dans le texte, tellement ils sont prisonniers des aprioris du primitivisme et d'exotisme à la sauce rousseauiste. Même les plus avisés font tout au plus une allusion furtive et abstraite à « la perspective nataliste » des Tahitiens – comme si ladite « perspective nataliste » tahitienne n'avait pas sa spécificité vis-à-vis des autres « perspectives natalistes » en Eurasie – pour ensuite se lamenter sur le fait que ces mœurs tahitiennes ne produisent point une société sans interdits et sans tabous, c'est-à-dire une société qui n'en est pas une (Diderot, 2002, préfacé par Michel Delon, pp. 18-19). Le sous-entendu ici reste toujours rousseauiste d'origine. Il fut un temps où l'homme authentique vivait libre, sans interdit, sans tabous, sans conscience des catégories de la temporalité, et cette origine « pure » reste à jamais notre ultime horizon politique... et n'est-il pas dommage que les Tahitiens ne correspondent guère à cet idéal ! (Je reviens ci-dessous à un malentendu encore plus grave de Claude Lévi-Strauss au sujet de Diderot.)

En effet, l'abîme qui sépare Rousseau de Diderot ne saurait être plus profond. Là où Rousseau nous propose la seule hypothèse qui soit absolument impossible du point de vue rationnel et scientifique, dans les pages vraiment critiques du Supplément Diderot se rive à la donne du réel afin de le comprendre en des termes qui lui sont propres, réels dans le sens matérialiste, et systématiquement cohérents. Certes, le faisant, Diderot sape la métaphysique morale occidentale qui se voulait universelle, mais non pas sur la base des fantasmes quant à la transcendance des interdits, tabous, et tout obstacle à l'adéquation possible de l'être pur et du social. Diderot se fait de l'immanence du réel sa demeure authentique et tâche de manière systématique d'en comprendre les ressorts. Diderot n'est au final pas très loin de Montaigne, qui lui, certes, ne dispose pas de tout ce savoir scientifique dont disposait Diderot et que nous possédons aujourd'hui beaucoup plus, mais qui partage avec lui le refus d'octroyer aux Brésiliens ou aux Tahitiens un horizon normatif de vocation universelle. Les cannibales valeureux et les polygames exempts de jalousie sont sans doute instrumentalisés pour critiquer la torture et le clergé et le ridicule du mariage bourgeois et tout ce que Montaigne et Diderot détestent le plus dans leur existence sociale, mais jamais ni chez Montaigne ni chez Diderot, cette instrumentalisation ne dépasse le stade de critique du genre relativisant « on est chacun le barbare de l'autre » pour atteindre le statut d'un idéal politique, d'un horizon anthropologique, applicable à l'Occident. La confusion entre ces deux niveaux d'argument et de critique (fonction politique et fonction ontologique) se trouve à l'origine de la

confusion que la raison « primitiviste » continue à véhiculer sous des formes les plus diverses.

Si j'appuie tellement sur l'analyse matérialiste détaillée et appuyée de Diderot des mœurs sexuelles à Tahiti, cette analyse écologique et évolutionniste en termes d'adaptation, et si je la contraste si vivement contre le non-sens total de l'hypothèse de Rousseau, c'est que ce contraste nous permet d'illuminer dans quelle mesure l'emprise de Rousseau conditionne la lecture du *Supplément* (comme notre lecture de « Des Cannibales ») par une éminence tel que Claude Lévi-Strauss. Voici ce qu'il écrit au sujet du Supplément :

Pour lui [Diderot], «l'histoire abrégée» de l'humanité se résumait de la façon suivante : «Il existait un homme naturel ; on a introduit au-dedans de cet homme un homme artificiel ; et il s'est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie.» Cette conception est absurde. Qui dit homme dit langage, et qui dit langage dit société. Les Polynésiens de Bougainville [...] ne vivaient pas en société moins que nous. À prétendre autre chose, on marche à l'encontre de l'analyse ethnographique, et non dans le sens qu'elle nous incite à explorer (Lévi-Strauss, 1955 p. 467).

Il est vrai que Diderot enveloppe son analyse réelle des Tahitiens dans des propos stéréotypes qui contrastent l'homme naturel et civilisé. Mais dans cette enveloppe se trouve une riche analyse aux antipodes de ce que Lévi-Strauss impute si brutalement à ce Diderot matérialiste, pour qui, encore une fois, les Tahitiens furent un peuple vivant dans un état de société qui a ses interdits, tabous, et structures hiérarchiques, quelles que soient leurs mœurs « exotiques » qui nous semblent libertaires ou libertines et si proches de la Nature « primaire », mais qui, en fait, constituent une stratégie adaptative rationnelle que Diderot explique par le menu détail. Pour moi, la lecture du *Supplément* de Lévi-Strauss est caricaturale, si elle ne relève franchement de la mauvaise foi. Ce faux procès contre Diderot et son matérialisme immanent signé Lévi-Strauss ne peut s'expliquer que par la conséquente opposition à Rousseau qui serait « le plus ethnographe des philosophes » (Lévi-Strauss, 1957, 467), « ethnographe » qui en fait fut le moins matérialiste en termes de dix-huitième siècle, et comme je l'avais montré, le plus fantaisiste. Pire, comme Lévi-Strauss a raison d'affirmer que « qui dit homme dit langage, et qui dit langage dit société » (1955, p. 421), cela revient à intégralement saper le fondement de l'hypothèse de Rousseau, car, de nouveau, qui dit langage dit théorie de l'esprit et une forte propulsion à imiter ; qui dit langage donc implique la dialectique moi-autre, l'hétéronomie. Dans l'évolution des Sapiens, plusieurs pistes sont envisageables, à l'exception de l'hypothèse moniste de Rousseau. En somme, Lévi-Strauss est emblématique de la vision fautive que l'on a de Diderot et de son *Supplément au Voyage de Bougainville*. Il suffit de consulter une fiche pédagogique proposée aux futurs bacheliers (<https://www.bacdefrancais.net/supplement.php>). On y trouvera une spectaculaire mélecture de Diderot à la Lévi-Strauss qui résulte

dans la répétition incessante de platitudes et, ce qui chagrine le plus, l'occlusion totale de tout rapport matériel possible entre la nécessité naturelle et la morale qui en découle. C'est justement ce que Diderot le matérialiste explique par le menu détail et c'est ce qui constitue de loin l'aspect le plus intéressant du *Supplément*, dialogue par ailleurs assez banal, surtout lorsque l'on le compare à un chef d'œuvre comme *Le Neveu de Rameau*, dialogue le plus « montaignien » de tous les dialogues, essais, et traités du dix-huitième siècle.

La chute du *Supplément*, la conclusion du dialogue entre A et B, nous ramène vers la boutade finale de Montaigne : « Tout ceci ne va pas trop mal mais quoi ils ne portent pas de haut de chausses » que Diderot assume complètement :

A. [...] Que ferons-nous donc ? Reviendrons-nous à la nature ? Nous soumettrons-nous aux lois ?

B. Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme et en attendant nous nous y soumettrons. [...] Il y a moins d'inconvénient à être fou avec les fous qu'à être sage tout seul. [...] Imitons le bon aumônier, moine en France, sauvage dans Otaïti.

B. Prendre le froc du pays où l'on va, et garder celui du pays où l'on est. (Diderot, 2002, pp. 93-94).

Diderot réactive (ironiquement ?) certes l'opposition nature/culture, même si son analyse montre par le menu que la « nature » tahitienne est belle et bien une culture bien codée et structurée, foisonnant de catégories, de hiérarchies sociales, d'interdits et de tabous, et dont on peut rendre compte en termes de rationalité écologique, en somme, d'adaptation. Mais l'essentiel n'est pas là. Ce qui est court-circuité d'office dans cette chute, exactement comme dans la chute de Montaigne, c'est la translation de la culture tahitienne en France, ou, bien sûr, vice-versa. Pour le philosophe, le fait politique varie selon l'espace : il est « moine en France, sauvage dans Otaïti. » Pour tout dire, il s'agit d'un jeu de masque, de froc, qu'on endosse selon l'espace où l'on se retrouve. Ce qui est impossible en tout cas c'est de postuler une morale universelle, chrétienne ou laïque, aussi bien que de poser la supériorité des mœurs soi-disant naturelles et donc fixer notre cap politique sur la raison des « premiers hommes », la tentation pérenne d'une certaine anthropologie d'inspiration rousseauiste. Comme les Tahitiens ne portent point de haut de chausses, ils resteront ces autres que l'on doit respecter intégralement dans leur espace, sans qu'ils deviennent notre boussole morale puisqu'ils font face à d'autres problèmes, ils s'y adaptent à leur manière, ce qui se reflète clairement dans les catégories de pensée et de comportement qui sont les leurs. Ils sont autres, ni essentiellement inférieurs, ni supérieurs.

Pour moi, c'est ce clivage entre, d'un côté, le constat positif de la diversité, positif dans la description des faits aussi bien que dans l'ouverture d'esprit, et, de l'autre côté, toute idée normative du bien, du vrai, de l'être authentique et universalisant que l'on attribue au cannibale ou à la Vénus tahitienne qui démarque la tradition

rousseauiste – toujours majoritaire dans nos mœurs, dans notre politique et dans nos consommations touristiques (entre autres) – de la pensée immanente, matérialiste et ironique que Montaigne et Diderot incarnent le mieux. Ils l’incarnent de manières forcément différentes, mais essentiellement en phase. Eux, ils jouent avec, et se jouent des fantasmes, mais ils ne les prennent guère pour argent comptant.³

Bibliographie

- Abecassis, Jack. 1993. "Des Cannibales' et la logique de la représentation de l'altérité chez Montaigne » in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIIe Série, No. 29-30 ; 31-32, pp. 195-205.
- Bougainville, Louis Antoine de. 1982. *Voyage autour du Monde*. Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de. 1986. *Heterologies*. Minneapolis : Minnesota University Press.
- Compagnon, Antoine. 1993. *Chat en Poche, Montaigne et l'Allégorie*. Paris, Seuil.
- Curran, Andrew. 2019. *Diderot and the art of thinking freely*. New York: Other Press.
- Desan, Philippe. 2014. *Montaigne, Une biographie Politique*. Paris : Odile Jacob.
- Diderot, Denis. 2002. *Supplément au Voyage de Bougainville*. Éditeur et préface, Delon, Michel. Paris : Gallimard (Folio).
- Gil, Roger. 2014. *Neuropsychologie*. 6^e Edition. Issy-les Moulineaux : Elsevier Masson.
- Goodman, Dena. 1990. « Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss's Debt to Rousseau" in *Cultural Anthropology*, Vol. 5, No. 4, pp. 396-413.
- Hartog, François. 1991. *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la Représentation de l'Autre*. Paris : Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.
- _____. 2016. *De Montaigne à Montaigne*. Édité et présenté par Désveaux, Emmanuel. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociales.
- _____. 2013. *We are all Cannibals and other essays*. New York: Columbia University Press.
- Mauss, Marcel. 2012. *Essai sur le Don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : PUF.
- Montaigne, Michel de. 1988. *Les Essais*. Éditeur Villey, Pierre. Paris : Presses Universitaires de France.
- _____. 2019. *Essais, Montaigne, Extraits, inclus : le texte intégral des chapitres « Des Cannibales » I, 21 et « Des cochons », III, 6 (en français ancien et moderne)*. Paris : Les Classiques Hachette.
- _____. 2008. *Des cannibales + La peur de l'autre (anthologie) + dossier par Christine Bénévent + lecture d'image par Alain Jaubert*. Paris : Gallimard, Folio plus classiques.
- Pascal, Blaise. 1976. *Pensées*. Éditeur Brunschvicg, Léon. Paris : GF Flammarion.
- Pouilloux, Jean-Yves. 1979. *Lire les « essais » de Montaigne*. Paris : François Maspero.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1979. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; Discours sur les sciences et les arts*. Paris : GF Flammarion.
- Rosset, Clément. 2008. *L'École du Réel*. Paris : Minuit.
- Starobinski, Jean. 1971. *De la transparence à L'obstacle, Suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris : Gallimard.

- Todorov, Tzvetan. 1982. *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Wallen, James Ramsey. 2015. « 'Our natural and original illness': Tracking the human/animal distinction in Montaigne and Nietzsche.” In *Comparative Literature Studies*, vol. 52, No. 3, pp. 449-478.

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.