

Université Bordeaux Montaigne
École Doctorale Montaigne Humanités (ED480)

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Usages et fonctions du « mentir » dans le chapitre
« Des Cannibales » (I, 31) des *Essais* de Michel de
Montaigne.

Thèse présentée et soutenue publiquement le 31 mai 2022 par

Fabien Pascal Lins

Sous la direction de

M. Jean-François Dupeyron

Professeur à l'Université Bordeaux Montaigne

M. Enéias Forlin

Professeur à l'Université de Campinas (Unicamp, Brésil)

(Cotutelle Bordeaux Montaigne/Unicamp)

Membres du jury

M. Philippe Desan (président)

Professeur à l'Université de Chicago (USA)

Mme Sylvia Giocanti (rapporteuse)

Professeur à l'Université Paul Valéry Montpellier

M. Thierry Gontier (rapporteur)

Professeur à l'Université de Lyon 3

Mme Violaine Giacomotto-Charra (examinatrice)

Professeur à l'Université Bordeaux Montaigne

M. Valéry Laurand (examineur)

Professeur à l'Université Bordeaux Montaigne

Remerciements

Je remercie vivement et très sincèrement les membres de ma famille, mes proches, mes directeurs de thèse, les membres du jury de soutenance de thèse et les équipes des écoles doctorales des universités Unicamp et Bordeaux Montaigne. Pour votre soutien indéfectible et votre patience extraordinaire, merci infiniment à :

Mme Sylvie Abram, Julien André, Emiliano Aquino, Daniel Arruda, Henrique Azevedo, Ernesto Belo, Eduardo Braga, Lilia Benevides Guedes, Djamel Boubegtiten, M. Alexandre Soares Carneiro, Ruy de Carvalho, Clotilde Clervoy, Colette Clervoy et famille, Sofien Darraji, Janine Delacours, M. Philippe Desan, M. Jean-François Dupeyron, Damien Dupont, Mme Maria Célia Veiga França, M. Enéias Forlin, Moisés Do Vale, Mme Violaine Giacomotto-Charra, Mme Sylvia Giocanti, M. Thierry Gontier, Mme Daniela Paula Grigolletto, Juliana Ramos da Silva Holanda, M. Valéry Laurand, Melina Guedes Lins, Valentino Obá Holanda Lins, Sylvie Delacours Soares Lins, Daniel Soares Lins, TERENCE et Leiliany Lins, Mateus Masiero, Emerson et Eyke Oliveira, Máisa Martorano, Morgana Monte, Leonardo Oliveira Moreira, Eliana Paiva, Jessica Rodrigues, Ilana Viana, , André Vidal, Érika Vieira et la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, Brasil), pour son soutien financier (code de financement 001).

Résumé.

Le mentir, comme intention de tromper et de nuire à autrui, est un acte que Montaigne condamne dans de nombreux passages des *Essais*. Telle profession de « bonne foi », parsemée çà et là tout au long de son œuvre, nous a semblé problématique au cours de nos lectures du chapitre qui concerne plus directement nos recherches, à savoir, « Des Cannibales ». En ce qui concerne le phénomène du Nouveau Monde, si d'une part Montaigne affirme se contenter des informations qu'il obtient de gens « simples » n'ayant rien « espousé », refusant dès lors de s'« enquerir de ce que les cosmographes en disent », d'autre part, force est de constater qu'au cours de sa rédaction il se serait fort inspiré des écrits de Benzoni, Jean de Léry et André Thevet. De plus, la pertinence historique de l'entretien qu'il soutient avoir eu avec des Indiens du Nouveau Monde à Rouen a été maintes fois remise en cause par divers commentateurs. Enfin, tout au long de ce chapitre, Montaigne nous dépeint un Sauvage aux allures fort hellénistiques, et porteur d'un discours dont la teneur critique ressemble à s'y méprendre aux propos de La Boétie. Ainsi, en quelle mesure pourrait-on justifier la coexistence, à première vue paradoxale, au sein d'un même chapitre d'une exigence avouée d'honnêteté intellectuelle et d'un contenu parsemé de demi-vérités, voire de mensonges ? Notre hypothèse est que le "mentir vrai", le "mentir prudentiel" et le "mentir pédagogique" sont des modalités générales du mensonge qui, dans le chapitre « Des Cannibales », présentent des fonctions et des usages spécifiques aux enjeux de ce texte, et qui lui appartiennent singulièrement. Ainsi, par le biais d'une lecture primordialement intertextuelle, nous nous proposons de déceler ces trois modalités de mensonge, ainsi que leurs fonctions et leurs usages dans le texte. Notre objectif étant de montrer que le "mentir vrai" permet à Montaigne de penser, le "mentir prudentiel" d'exprimer sa pensée, et le "mentir pédagogique" de rendre sa pensée effective.

Mots-Clefs

Montaigne ; "Des Cannibales" ; mentir vrai ; mentir prudentiel ; mentir pédagogique ; imagination ; histoire ; expérience ; témoignages ; prudence ; artifices littéraires ; formation du jugement ; connaissance de soi ; fonction perlocutoire.

Abstract.

Lying, as an intention to deceive and harm others, is an act that Montaigne condemns in many passages of the Essays. Such a profession of "good faith", scattered here and there throughout his work, seemed problematic to us during our readings of the chapter which concerns more directly our research, namely, "Of Cannibals". As regards the phenomenon of the New World, if on the one hand Montaigne affirms to be satisfied with the information that he obtains from "simple" and absolutely sincere people, refusing consequently to read the works of the cosmographers, on the other hand, it is necessary to note that in the course of his drafting he would have been strongly inspired by the writings of Benzoni, Jean de Léry and André Thevet. Moreover, the historical relevance of the interview he claims to have had with the Indians of the New World in Rouen has been repeatedly questioned by various commentators. Finally, throughout this chapter, Montaigne depicts a Savage with a very Hellenistic appearance, and with a discourse whose critical content resembles to a fault the words of La Boétie. Thus, to what extent could one justify the coexistence, at first sight paradoxical, within the same chapter of an avowed requirement of intellectual honesty and a content strewn with half-truths, even lies? Our hypothesis is that the "true lie", the "prudential lie" and the "pedagogical lie" are general modalities of lying which, in the chapter "Of the Cannibals", present functions and uses specific to the stakes of this text, and which singularly belong to it. Thus, by means of a primarily intertextual reading, we propose to unravel these three modalities of lying, as well as their functions and uses in the text. Our objective is to show that the "true lie" allows Montaigne to think, the "prudential lie" to express his thought, and the "pedagogical lie" to make his thought effective.

Keywords

Montaigne ; "Of Cannibals" ; true lying ; prudential lying ; pedagogical lying ; imagination ; history ; experience ; testimonies ; prudence ; literary devices ; judgment formation ; self-knowledge ; perlocutionary function.

Éditions des *Essais*.

Dans la présente recherche, nous citons les *Essais* dans l'édition Villey-Saulnier : Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux, avec les additions de l'édition posthume, par P. Villey, sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, PUF, « Quadrige », nouvelle édition 2004, 4^{ème} tirage 2021.

Nous avons également consulté le moteur de recherche de l'édition Villey-Saulnier avec images digitales correspondantes de l'Exemplaire de Bordeaux (édition Philippe Desan, « The Montaigne Project », University of Chicago, USA). URL : <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>.

Enfin, nous avons consulté l'appareil critique ainsi que les traductions disponibles dans les deux éditions suivantes :

Michel de Montaigne, *Essais I, II et III*, éditions présentées, établies et annotées par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 2009 et 2012.

Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition complète, adaptation en français moderne par André Lanly, Paris, Gallimard, « Quarto », 2009.

Usages typographiques.

Seuls les guillemets français sont utilisés (« ... »).

Exceptions :

Dans le cas d'une citation comprise à l'intérieur d'une autre, nous utiliserons des guillemets droits (« "..." »).

Dans le cas d'une expression ou d'un mot que nous souhaitons mettre en relief au cours de notre argumentaire, nous utiliserons également des guillemets droits.

Prenons pour exemple la phrase suivante :

Notre objectif est de montrer que le "mentir vrai" permet à Montaigne de penser, le "mentir prudentiel" d'exprimer sa pensée, et le "mentir pédagogique" de rendre sa pensée effective.

*La philosophie nous presente, non pas ce qui est,
ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge.
Essais, II, 12.*

*Ce que je ne puis exprimer, je le montre au doigt.
Essais, III, 9.*

*Il n'est pas nouveau aux sages de prescher les choses
comme elles servent, non comme elles sont.
Essais, III, 10.*

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

Dans le chapitre « Des menteurs », Montaigne nous assure qu'il sait « bien que les grammairiens font difference entre dire mensonge, et mentir ». « Dire mensonge » serait dire chose fausse, mais qu'on a prise pour vraie. Il s'agirait d'un acte qui, même s'il colporte l'erreur, serait involontaire, non intentionnel. Dans ce cas, on dit le faux sans le savoir. Le « mentir » quant à lui serait un acte prémédité, calculé : « la définition », nous rappelle Montaigne, du mot de mentir en Latin, d'où notre français est parti, « porte autant comme aller contre sa conscience, et par conséquent cela ne touche que ceux qui disent contre ce qu'ils savent¹ ». Aller contre sa conscience, dire en public le contraire de ce que l'on pense en son for intérieur, justifier et défendre des idées contraires à ses propres convictions, tels seraient des actes fortement condamnés par la philosophie morale, et ceci depuis l'Antiquité. En quelle mesure serait-il si grave de mentir ? Qu'est-ce qui, sur le plan moral, nous interdirait de mentir ? À ces questions s'efforceront de répondre Platon et les Stoïciens en Grèce, Cicéron et Quintilien à Rome, ainsi que les Pères de l'Église, tels que Clément d'Alexandrie, Origène, Saint-Hilaire et plus tard Saint Augustin.

De manière générale, c'est bien l'acte délibéré de tromperie qui est ici condamné. Lorsque Montaigne se réfère aux « grammairiens » on peut penser aux œuvres de Jean Stobée, de Nigidius ou encore de Pierre Messie. Stobée précise que « mentir ne consiste pas à dire quelque chose de faux, mais à dire le faux en mentant et en vue de tromper un proche² ».

¹ « Des menteurs », I, 9, p. 36. Dans la présente recherche, nous citons les *Essais* dans l'édition Villey-Saulnier : Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux, avec les additions de l'édition posthume, par P. Villey, sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, PUF, « Quadrige », nouvelle édition 2004, 4^{ème} tirage 2021. Nous avons également utilisé l'édition Villey-Saulnier disponible en ligne, grâce au moteur de recherche du « The Montaigne Project » en lien avec le « ARTFL Project ». URL : <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/project/montaigne/>

² Stobée, *Eclogae*, II, 7. Cité par Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », xxxv, 2006, p. 306-307) ; et Pierre Sarr, « Discours sur le mensonge de Platon à Saint Augustin : continuité ou rupture », Presses Universitaires de Franche-Comté, « Dialogues d'histoire ancienne », 36/2, 2010/2. URL : <https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2010-2-page-9.htm>.

Nigidius complète cette définition : « entre dire un mensonge et mentir, il y a une grande différence : c'est que celui qui ment ne se trompe pas, il veut tromper ; celui qui dit un mensonge est lui-même trompé¹ ». Et selon Messie, le mensonge par parole est un acte nécessairement prémédité, où l'on affirme délibérément et sciemment « le contraire de ce qu'on sait à la vérité² ». Ainsi défini, le mensonge suppose trois conditions : la volonté délibérée de mentir, l'intention de tromper et, par conséquent, celle de nuire à autrui.

Montaigne observe par ailleurs que celui qui a l'intention de mentir par les mots, et donc d'« aller contre sa conscience », a le choix de s'exprimer suivant deux procédés trompeurs. Soit il invente de toute pièce une histoire non advenue, soit il modifie un fait advenu en y ajoutant des « pièces rapportées, faulces ou abastardies ». En somme, dit Montaigne, « ou ils inventent marc et tout, ou ils déguisent et alterent un fons veritable³. » Le mentir par parole présente ainsi deux modes de dévoiement du réel : l'invention de toute pièce et l'ajout de pièces rapportées, le premier se fondant exclusivement sur l'imagination ne produit que des chimères, le second en détournant « un fons véritable » produit de faux témoignages.

Toutefois, comme le remarque Bernard Sève, chez Montaigne :

Ce mentir est double : mensonge de parole, mensonge de comportement. Mentir, ce n'est pas seulement dire délibérément le faux, c'est aussi agir déloyalement, l'usage manipulateur du langage établissant une médiation entre ces deux formes de mentir⁴.

D'où l'hostilité affichée par Montaigne, dans le chapitre « De la Praesumption », à l'égard de la finesse que demandent les « loix de la ceremonie » durant les rencontres officielles ou mondaines, où les normes de comportement exigent de chacun qu'il avance masqué, en dissimulant ses pensées et ses gestes les plus naturels, empêchant ainsi la pratique de l'examen de soi :

Voir également la traduction de Jean Cousin : « ce n'est pas dans le fait de dire un mensonge que réside le fait de mentir, mais dans l'action de dire un mensonge par dessein et avec l'intention de tromper l'entourage ». (Jean Cousin, *Études Sur Quintilien*, tome I, « Contribution à la Recherche Des Sources de L'Institution Oratoire », Paris, Ancienne Librairie Furne, Boivin and Cie, 1935, p. 756).

¹ Nigidius cité par Aulu-Gelle dans *Les Nuits Attiques*, IV, XI (Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, traduites en français avec le texte en regard et accompagnées de remarques par Victor Verger, Paris, Chez F.I. Fournier, tome 2, 1820, p. 379-381).

² « Mentir est affermer le cōtraire de qu'on fçait à la verite » (Pierre Messie, *Les diverses leçons, avec trois dialogues dudit auteur, contenant variables et mémorables histoires, mises en français par Claude Gruget, augmentées, outre les précédentes impressions, de la suite d'icelles, faite par Antoine Du Verdier*, V, 18, Lyon, Bathelemy Honorat, 1577, p. 605).

³ « Des menteurs », I, 9, p. 35.

⁴ Bernard Sève, article « Mensonge-Menteurs », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, dir. Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 752.

Nous ne sommes que ceremonie : la ceremonie nous emporte, et laissons la substance des choses; nous nous tenons aux branches et abandonnons le tronc et le corps. Nous avons appris aux Dames de rougir oyant seulement nommer ce qu'elles ne craignent aucunement à faire ; nous n'osons appeler à droict nos membres, et ne craignons pas de les employer à toute sorte de desbauche. La ceremonie nous defend d'exprimer par parolles les choses licites et naturelles, et nous l'en croyons ; la raison nous defend de n'en faire point d'illicites et mauvaises, et personne ne l'en croit. Je me trouve icy empestré és loix de la ceremonie, car elle ne permet ny qu'on parle bien de soy, ny qu'on en parle mal. Nous la lairrons là pour ce coup¹.

S'opposant, selon toute vraisemblance, à l'art de la *sprezzatura* que propose Baldassar Castiglione², Montaigne se refuse de louer les supposés bienfaits d'un « vice » tel que la « perfidie », art de la « faintise », de la « dissimulation » et des « parolles fauces » presumant à ses yeux d'« un'humeur couarde et servile » :

Car, quant à cette nouvelle vertu de faintise et de dissimulation qui est à cet heure si fort en credit, je la hay capitallement ; et, de tous les vices, je n'en trouve aucun qui tesmoigne tant de lacheté et bassesse de coeur. C'est un'humeur couarde et servile de s'aller desguiser et cacher sous un masque, et de n'oser se faire veoir tel qu'on est. Par là nos hommes se dressent à la perfidie : estants duicts à produire des parolles fauces, ils ne font pas conscience d'y manquer³.

Eu égard aux Anciens, chez lesquels l'homme savait d'ordinaire être « religieux en l'observance de sa parolle » se gardant par habitude d'être « double », « souple » et d'accommoder « sa foy à la volonté d'autrui et aux occasions », Montaigne se trouve pour sûr « pygmée et populaire ». En revanche, une fois comparé aux hommes de son temps, il s'estime à l'inverse « grand et rare », en ceci qu'il reproduit à son échelle les vertus anciennes, telles que le courage de la vérité et l'amour de la liberté :

Un coeur genereux ne doit desmentir ses pensées; il se veut faire voir jusques au dedans. Ou tout y est bon, ou au-moins tout y est humein. Aristote estime office de magnanimité hayr et aimer à descouvert, juger, parler avec toute franchise, et, au prix de la verité, ne faire cas de l'approbation ou reprobation d'autrui⁴.

¹ « De la Praesumption », II, 17, p. 632.

² « (...) il faut fuir, autant qu'il est possible, comme un écueil très acéré et dangereux, l'affectation, et, pour employer peut-être un mot nouveau, faire preuve en toute chose d'une certaine désinvolture [*sprezzatura*], qui cache l'art et qui montre que ce que l'on a fait et dit est venu sans peine et presque sans y penser. » (Baldassar Castiglione, *Le livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par Alain Pons, Paris, GF-Flammarion, 1991, I, 26, p. 54).

³ « De la Praesumption », II, 17, p. 647.

⁴ *Ibid.*

L'amour inconditionnel de la vérité requiert donc du parrésiasite un courage de tous les instants. Faisant fi du jugement d'autrui et des éventuels dangers auxquels son franc-parler l'expose, c'est avec constance et sans jamais trahir sa conscience qu'il communique ses pensées authentiques à autrui. Pour qui ose « dire vérité », Montaigne souligne en outre combien l'amour et le courage de la vérité présument d'un attachement entier à la liberté :

Apollonius disoit que c'estoit aux serfs de mantir, et aux libres de dire verité. C'est la premiere et fondamentale partie de la vertu. Il la faut aymer pour elle mesme. Celuy qui dict vray, par ce qu'il y est d'ailleurs obligé et par ce qu'il sert, et qui ne craint point à dire mansonge, quand il n'importe à personne, n'est pas veritable suffisamment¹.

Par amour de la vérité et de la liberté de parole, Montaigne s'efforce ainsi de dire vrai en toute circonstance. En affaires politiques, plutôt que de se soumettre aux perfidies exigées par les Princes, il estime être plus moral, mais aussi plus utile de maintenir sa bonne réputation d'homme droit, honnête et diplomate : « plustost lairrais je rompre le col aux affaires que de tordre ma foy pour leur service. (...) de moy, j'ayme mieux estre importun et indiscret que flateur et dissimulé. » Et à titre individuel, il souligne en quelle mesure le mensonge peut s'avérer plus néfaste au trompeur qu'au trompé, attendu qu'obligé de « desmentir ses pensées » le menteur se trompe lui-même en trahissant sa conscience : « je me fay plus d'injure en mentant, que je n'en fay à celuy de qui je mens. » Le rapport qu'entretient Montaigne à la franchise relève ainsi de l'*ethos* aristocratique. Les vices que d'aucuns lui attribuent sont issus d'âmes basses et aveugles aux actions vertueuses. En témoignent les accusations qu'on lui porte concernant sa « fierté ». En effet, si d'un côté, cette « pointe de fierté et d'opiniastreté à se tenir ainsin entier et decouvert sans consideration d'autrui » est perçue par autrui comme une inopportune « licence de langue et de contenance », de l'autre c'est précisément cette même « indiscretion et incivilité » qui permet à Montaigne de s'adresser « aux grands » de ce monde en toute liberté et insouciance : « parquoy je m'abandonne à la nayfveté et à tousjours dire ce que je pense, et par complexion, et par discours, laissant à la fortune d'en conduire l'evenement. » Au même titre, les fautes de « memoire » dont on l'accuse correspondent bien plus à une vertu qu'à un vice, en ceci que ses oublis récurrents le rendent inapte au mensonge :

Mais, outre ce que je suis ainsi faict, je n'ay pas l'esprit assez souple pour gauchir à une prompte demande et pour en eschaper par quelque destour, ny

¹ *Ibid.*

pour feindre une verité, ny assez de memoire pour la retenir ainsi feinte, ny certes assez d'assurance pour la maintenir¹.

Montaigne met donc volontiers en exergue les retombées vertueuses de la franchise, acte qui est le propre d'une « ame » courageuse, aimant la vérité et la liberté par-dessus tout. Toutefois, si d'une part la « menterie » est un acte contrariant la conscience morale individuelle (« le menteur se trompe lui-même en trahissant sa conscience »), d'autre part il constitue tout autant un crime contre l'ensemble de la société. Attentif, en effet, aux conséquences politiques désastreuses que produit le manque de transparence lorsqu'il devient coutume, dans « Des menteurs » Montaigne nous assure qu'« en vérité, le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. » La nuisance du mentir se voit ainsi mise en évidence en ceci que son exercice engendrerait la méfiance entre pairs et détruirait l'amitié nécessaire à toute cohésion sociale. Faire du mensonge une valeur partagée, une norme collective serait, dès lors, dénouer la « soudeure humaine² » qui relie les membres d'une même communauté pour, *in fine*, la détruire en son intégralité. C'est pourquoi il faudrait, avant toute chose, détruire les menteurs et le mensonge à la racine :

Si nous en connoissons l'horreur et le poids [du « mentir »], nous le poursuivrions à feu plus justement que d'autres crimes. Je trouve qu'on s'amuse ordinairement à chastier aux enfans des erreurs innocentes tres mal à propos, et qu'on les tourmente pour des actions temerares qui n'ont ny impression ny suite. La menterie seule et, un peu au-dessous, l'opiniastreté me semblent estre celles desquelles on devroit à toute instance combattre la naissance et le progres³.

Pour des raisons à la fois éthiques et humaines, ou individuelles et sociales, pour Montaigne, donc, pas question de mentir. L'acte qui consiste à « aller contre sa conscience » n'aurait pas sa place dans le geste philosophique qu'est la « peinture de soi », dès lors qu'il leurre aussi bien le soi qu'autrui. Le refus de la « menterie » étant par ailleurs précisé d'entrée de jeu par l'auteur des *Essais*, dès la très célèbre phrase d'ouverture de l'avis « Au Lecteur » : « c'est icy un livre de bonne foy, lecteur⁴ ».

Telle profession de « bonne foi », parsemée çà et là tout au long des *Essais*, nous a toutefois semblé un tant soit peu problématique au cours de nos lectures du chapitre qui concerne plus directement nos recherches, à savoir, celui « Des Cannibales ». Particulièrement

¹ *Ibid.* p. 649.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 206.

³ « Des menteurs », I, 9, p. 36.

⁴ « Au lecteur », p. 3.

fécond en matière d'anthropologie philosophique, ainsi qu'en termes épistémologiques et moraux, « Des Cannibales » comporte — l'affaire est bien connue — une critique, à la fois lucide, sans concession et, en bien des aspects, inaugurale des valeurs colportées par l'histoire et les coutumes européennes, notamment lorsqu'il s'agit de notions telles que celles de progrès, d'humanité ou, selon un terme anachronique, de civilisation. Pour élaborer une telle lecture critique sur soi-même et les siens, l'entrée en scène de l'événement du Nouveau Monde au sein des débats théologiques, philosophiques, historiques et géographiques du seizième siècle occupera dès lors, pour Montaigne, un rôle central, prééminent. Le constat de Montaigne est bien connu des sceptiques, anthropologues et relativistes de notre siècle :

Or, je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes¹.

Montaigne semble ainsi entrevoir dans l'événement du Nouveau Monde, plus spécifiquement dans les mœurs des Tupinambas habitant la France Antarctique (île située dans l'actuelle région de *Baía de Guanabara*, à Rio de Janeiro, au Brésil), un moment opportun pour remettre en cause les vérités et autres certitudes acquises du Vieux Monde. Instant du *kairos* qui lui permet de reprendre à son compte les difficultés que, chacun à leur manière, l'historien Hérodote, le sophiste Antiphon et le sceptique Sextus Empiricus avaient déjà soulignées dès qu'il s'agit de penser la diversité des coutumes². Le statut de la vérité semble ici se voir confronté à l'existence, empiriquement démontrée, du *distingo*, ou, pour le dire autrement, de la plurivocité des modes de pensée et de vivre que nous donne à voir les différences que comportent et composent les coutumes humaines, probablement inépuisables et insondables par la raison humaine. Face à la multiplicité des "petits faits historiques" qui pullulent, en se

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

² « (...) ceux qui descendent d'illustres ancêtres, nous les honorons et nous les vénérons ; mais ceux qui ne descendent pas d'une illustre famille, nous ne les honorons, ni ne les vénérons. En cela, nous sommes des Barbares les uns pour les autres, puisque par nature nous sommes en tout semblables, et aussi bien les Barbares que les Grecs. Il convient de considérer les besoins que la nature impose à tous les hommes : tous parviennent à y subvenir dans les mêmes conditions, et en ce qui concerne tous ces besoins, aucun de nous n'est différent, qu'il soit barbare ou grec : nous respirons tous le même air avec une bouche et un nez, nous mangeons tous en nous aidant de nos mains (...). » (Antiphon, dans *Les Présocratiques*, Les Présocratiques, éd. J.-P. Dumont, trad. Poirier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 1107-1008) ; « (...) que l'on propose à tous les hommes de choisir, entre les coutumes qui existent, celles qui sont les plus belles chacun désignera celles de son pays – tant chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres. » (Hérodote, *L'Enquête. Livres I à IV*, III, 38, éd. A. Barget, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1985, p. 286-287) ; et « (...) il est possible que dans certains peuples, que nous ne connaissons pas, ce qui est rare chez nous soit le fait de la majorité (...) » (Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14, 89, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, « Essais », 1997, p. 103-105).

reformulant sans cesse, aux quatre coins du monde, vérité et raison perdent ainsi leur statut universel pour devenir instruments, ou moyens, associés aux habitudes, à la coutume que Pindare appelle, à juste titre selon Montaigne, « la Royne et Emperiere du monde ¹ ».

La connaissance des coutumes amérindiennes devient ainsi élément crucial au propre itinéraire argumentatif et contenu philosophique de « Des Cannibales ». Connaître les modes de vie indiens est ici un enjeu fondamental, en ceci que ce serait effectivement cette connaissance qui permettrait à Montaigne de mettre en œuvre ce qui nous semble être la raison d'être ou le motif principal de son chapitre, à savoir, la critique des coutumes propres aux sociétés policées, plus barbares ou cruelles que celles qu'adoptent lesdits « cannibales » du Nouveau Monde.

En termes épistémologiques, un premier problème s'impose d'emblée au philosophe des *Essais* : le problème de la relation entre expérience et savoir. Montaigne n'a jamais connu le continent américain. N'ayant lui-même aucune expérience *in loco* de la réalité amérindienne, il reste à savoir où il a bien pu puiser une quelconque connaissance concernant les mœurs de ces lointains Indiens. De surcroît, selon quel(s) critères(s) a-t-il bien pu choisir ses sources, forcément indirectes ? En d'autres termes, lorsque Montaigne soutient « qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté », à qui se réfère-t-il ? À qui correspond donc ce « on » qui, en termes de savoir, lui a tant « rapporté » ?

Les premières pages du chapitre sont on ne peut plus claires quant aux sources que Montaigne s'efforcera d'éviter. On constate d'emblée un refus sans appel de sa part du savoir colporté par les Cosmographes, érudits historiens et géographes, le plus souvent théologiens ou chroniqueurs de formation humaniste. Montaigne se méfie très ouvertement de ces « fines gens », comme il les nomme. Il rejette le savoir des « cosmographes » de son temps pour une première raison, à savoir, la mauvaise foi de ces auteurs qui, selon lui, « ne se peuvent garder d'altérer un peu l'Histoire ».

Il faudrait en premier lieu se méfier des Cosmographes car, de manière inavouée, et par vanité, ils prétendent moins décrire objectivement le phénomène du Nouveau Monde que persuader leurs lecteurs et collègues érudits de la pertinence et exactitude de leur propos. En effet, tout se passe comme si, « pour faire valoir leur interprétation et la persuader », les Cosmographes avaient une fâcheuse tendance à « gloser » leur sujet de recherche. Ne pouvant, nous dit Montaigne, jamais nous représenter « les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont vu ; et (...), prestent volontiers de ce costé là à la matiere,

¹ « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23, p. 115.

l'allongent et l'amplifient. » Englués en des *diaphonies* sans fin, les Cosmographes cherchent avant tout à avoir raison, désirent vaincre un débat, et pour ce faire s'évertuent « à donner crédit à leur jugement ». Associée à leur vanité, la relation dogmatique qu'ils entretiennent à la vérité et au savoir les oblige, paradoxalement, à mentir, à masquer « les choses pures » en émettant de faux témoignages. Alors que dans le *Gorgias* Platon réservait aux orateurs et aux sophistes le pouvoir rhétorique de produire la « conviction qui tient à la croyance¹ », Montaigne attribue cette même activité trompeuse aux Cosmographes, hommes de sciences volontairement soumis à l'autorité des Anciens, tels Platon et Aristote.

En effet, indépendamment des thèses défendues et des sujets choisis par ces Cosmographes, ces derniers auraient systématiquement recours au savoir livresque, citant ainsi les Anciens en les faisant passer pour des *gentil autoritad*. Faisant fi de « ce que les navigations des modernes ont des-ja presque découvert », un auteur tel que, à titre d'exemple, López de Gómara – chroniqueur du *conquistadore* Cortés – s'évertuera à identifier l'Atlantide au Nouveau Monde ; île dont l'existence était par ailleurs remise en cause par Platon lui-même et que, quelques années seulement avant la découverte de Colomb, Marsile Ficin, notoire exégète de Platon, tenait déjà pour une « simple allégorie² ».

Hormis le caractère infondé de leur recherche et la mauvaise foi apparente des « fines gens » – qui ne cherchent pas tant à expérimenter ou connaître ce « pays infini », mais à persuader leurs collègues savants de l'exactitude de leurs propos – une autre raison de s'en méfier serait qu'ils semblent promettre plus qu'ils ne peuvent. Critiquant de manière à peine voilée André Thevet, cosmographe des rois de France, Montaigne s'insurge contre ceux qui « pour avoir cet avantage sur nous d'avoir vu la Palestine (...) veulent jouir de ce privilège de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde (...) » et entreprennent « toutes-fois, pour faire courir ce petit lopin, d'écrire toute la physique ». Il faudrait en somme se défier de ceux qui, tout en se trouvant à l'échelle de l'humaine condition, prétendent néanmoins posséder un savoir cosmographique, c'est-à-dire, universel. Prétention, selon Montaigne à la fois vaine et vaniteuse.

Au détriment du savoir publié par les « fines gens » qui, pour reprendre l'expression de Jean de Léry, semblent « mentir cosmographiquement³ », afin de décrire les coutumes des

¹ « La rhétorique est donc, semble-t-il, productrice de conviction ; elle fait croire que le juste et l'injuste sont ceci et cela, mais elle ne les fait pas connaître. » (Platon, *Gorgias*, 454e-455a, dans *Œuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson, trad. Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2011, p. 425).

² Marsile Ficin, *Timaeum commentarium...*, Bâle, s. d. [1576], p. 1439. Cité par Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, traduit par Arlette Estève et Pascal Gabellone, Lecques, Théétète, 2000, n. 4, p. 196.

³ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil (1578)*, texte établi présenté et annoté par Franck Lestringant, Paris, Bibliothèque classique, « Le livre de poche », 1994, p. 67.

habitants de cet « autre monde qui a esté decouvert en nostre siecle », Montaigne fonde ses connaissances à partir des témoignages oraux d'honnêtes gens qu'il décrit comme étant « simple[s] et grossier[s] ». Dans de nombreux passages des *Essais* (comme dans « De la Phisionomie¹ », où Montaigne loue l'attitude stoïque des paysans ravagés par les guerres et la peste), les figures du laboureur, du paysan, et de tous ceux qui de manière générale sont étrangers aux « lettres » et aux débats théorétiques, sont la plupart du temps dépeints par Montaigne comme de « simples » gens faisant montre de virilité, de courage, de bon sens et de franchise. Ainsi, comme on peut le lire dans « Apologie de Raimond Sebond », « se laissant aller après leur appétit naturel », ils vivent « plus sages et plus heureux que des recteurs de l'université² ». Doté d'une connaissance pratique et distant des *diaphonies* savantes, l'homme « simple » devient aussitôt une personne digne de confiance, en ceci qu'il n'éprouve point le besoin d'avoir raison, ni même de se soumettre aux diktats du savoir officiel des « fines gens ». Libres de tout devoir argumentatif et n'ayant en somme rien à prouver ni « rien espousé », les « simples » seraient dès lors plus aptes à parler franc, à dire vrai. Dans « Des Cannibales », c'est donc par la bouche des « matelots et marchans » et d'un « homme » proche de Montaigne, peut-être un de ses serviteurs, que la voie de la vérité se fera entendre :

J'ay eu long temps avec moy un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté decouvert en nostresiecle, en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique. (...) Cet homme que j'avais, était homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre véritable témoignage, car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'altérer un peu l'Histoire; ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et mesquent selon le visage qu'ils leur ont veu; et, pour donner crédit à leur jugement et vous y attirer, prêtent volontiers de costé là à la matière, l'alongent et l'amplifient. Ou il faut un homme très-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance à des invention fauces, et qui n'ait rien espousé. Le mien était tel ; et, outre cela, il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent³.

Cette dernière phrase attirera l'attention de plus d'un lecteur des *Essais*. D'après les résultats obtenus par diverses d'études « sourcières⁴ », contrairement à ce qu'il affirme, pour

¹ « De la Phisionomie », III, 12.

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 487.

³ « Des Cannibales », I, 31, p. 203-205.

⁴ Parmi lesquelles : Pierre Villey, *Les sources et l'évolution des « Essais » de Montaigne : thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris*, tomes 1 et 2, Paris, Librairie Hachette, 1908 ; Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française du XVIe siècle, d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne*,

rédiger « Des Cannibales », Montaigne aurait consulté plusieurs écrits d'historiens, cosmographes ou chroniqueurs de son temps. Notamment les ouvrages de Girolamo Benzoni (traduit par Urbain Chauveton), Jean de Léry, André Thevet, et indirectement de López de Gómara¹, à travers les commentaires de Chauveton. Pionnier en la matière, Gilbert Chinard avouera par ailleurs combien de telles découvertes le décurent : « il en coûte d'accuser Montaigne d'avoir voulu tromper ses lecteurs, (...) il n'est pas un détail sur la vie des Cannibales que nous ne trouvions dans Léry ». Pour ensuite se reprendre et certifier que dans « Des Cannibales » Montaigne se livre à « une recherche passionnée de la vérité² ».

En outre, au-delà des sources qu'il aurait nié avoir consultées, lorsque l'on se penche de plus près sur le contexte historique auquel Montaigne fait référence dans ce même chapitre, l'idée qu'il l'aurait rédigé sans toujours faire preuve de « bonne foi » paraît se renforcer. Tout d'abord parce qu'à défaut de citer ses sources littéraires, Montaigne ne nomme également point l'identité de ses informateurs, « homme », « matelots » et autres « marchans », autant de témoins anonymes et consultés en privé dont l'existence ne peut être vérifiée. Ensuite, et surtout, parce qu'à la fin du chapitre, celui-ci soutient avoir rencontré plusieurs Indiens, lorsque :

Trois d'entre eux (...) furent à Roüan, du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit. Le Roy parla à eux long temps ; ont leur fit voir nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville (...). Je parlay à l'un deux fort long temps (...) (c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy) (...). (I,31)

La réalité historique de cette rencontre, cette fois publique, a pourtant été maintes fois remise en cause par divers commentateurs³, pour qui la présence de Montaigne à Rouen « du

etc., Paris, Librairie Hachette, 1911 ; Frank Lestringant, *Le Cannibale, grandeur et décadence*, Paris, Perrin, « Histoire et décadence », 1994 ; Frank Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, Paris, Chandeigne, 2005 ; et Jean-François Dupeyron, *Montaigne et les Amérindiens*, Lormont, Le Bord de l'Eau, « Des Mondes Ordinaires », 2013.

¹ André Thevet, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, édition intégrale établie, présentée et annotée par Franck Lestringant, Paris, Éditions Chandeigne, « Série Lusitane », 2011 ; Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil (1578)*, *op. cit.* ; Girolamo Benzoni, *Histoire nouvelle du nouveau monde. Contenant en somme ce que les Hespagnols ont fait jusqu'à présent aux Indes occidentales, & le rude traitement qu'ils font à ces pources peuples là. Extraite de l'italien de M. Hierosme Benzoni. Milanois, qui ha voyagé XIII. ans en ces pays-la : & enrichie de plusieurs Discours & choses dignes de mempoire. Par M. Urbain Chauveton. Ensemble, une petite histoire d'un massacre commis par les Hespagnols sur quelques François en la Floride. Avec un indice des choses les plus remarquables*, Genève, Eustace Vignon, 1579. [1^{re} éd. orig. en italien 1565]. URL : <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-3414> ; Francisco Lopez de Gómara, *Histoire generale des Indes Occidentales et Terres neuves, qui jusques à présent ont esté descouvertes. Traduite en françois par M. Fumee Sieur de Marly Le Chastel*, Paris, chez Michel Sonnius, 1577 [1^{re} éd. orig. en espagnol 1552 ; 1^{re} trad. française 1568]. URL : <https://archive.org/details/BNA-DIG-KOSTBARE-0502>.

² Gilbert Chinard, *op. cit.*, p. 195-196 et p. 208.

³ Parmi lesquels : Alphonse Grün, *La vie publique de Michel Montaigne*, Paris, Librairie d'Amyot, 1855 ; Geoffroy Atkinson, *Les nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris, E. Droz, 1935 ; Afonso Arinos de Melo Franco, *O Índio brasileiro e a Revolução francesa*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1976 [1^{re} éd., 1937] ; Géralde Nakam, *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais. L'histoire, la vie, le livre*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993 ; Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014 ; Mateus Masiero,

temps que le feu Roy Charles neufisemsme y estoit » est improbable, voire impossible. Malgré ses propos, de nombreux indices laissent en effet croire que Montaigne n'ait peut-être jamais rencontré d'Indiens. Pour Afonso Arinos le récit de cet événement serait une invention de toute pièce. Pour Denis Bjaï, cette rencontre évoque une mise en scène fictionnelle au service d'un argument, mais aussi du besoin pour le récit d'un semblant de vraisemblance. Alexandrino Souza Filho et Philippe Desan insisteront quant à eux sur le contexte politique et religieux qui entoure l'épisode de l'entretien à Rouen, qu'ils situent à Bordeaux. Desan mettant notamment en avant certaines raisons qui, à titre personnel et en guise de calcul prudentiel, auraient pu motiver Montaigne à échanger le lieu de rencontre avec les Indiens. Pour reprendre les expressions utilisées dans « Des Menteurs » au sujet des techniques d'énonciation de mensonge, selon les spécialistes et historiens, soit Montaigne a inventé « marc et tout » cet épisode, soit il a déguisé le réel, à la manière des menteurs qui dans leurs récits « alterent un fons véritable » en y ajoutant « des pieces raportées, faulses ou abastardies ».

Enfin, troisième difficulté, tout au long de ce chapitre, Montaigne nous dépeint un sauvage aux allures fort hellénistiques. Demeurant « en une contrée de païs tres-plaisante et bien temperée », et jouissant encore de « cette uberté naturelle qui les fournit sans travail et sans peine de toute choses nécessaires », divers commentateurs¹ remarquent que ces peuples réitèrent les conditions de vie propres à l'« âge d'or » maintes fois loué et rêvé par Hésiode, Ovide et Virgile. De plus, du haut d'une sagesse tout épicurienne ou encore lucrétienne, ils parviennent à « ne désirer qu'autant que leurs necessitez naturelles leurs ordonnent ; tout ce qui est au delà est superflu pour eux ». Quant au rapport qu'ils entretiennent à l'idée de finitude, les Indiens se rapprochent à bien des égards d'une éthique aux allures stoïcienne, tel que Sénèque aurait pu la conseiller, puisque selon Montaigne : « il ne s'en trouve pas un, en tout un siècle,

« Montaigne e a figura do canibal como método de discurso indireto », dans *Modernos & Contemporâneos, Montaigne. Ensaios sobre o Novo Mundo*, volume 2, dirigé par Jean-François Dupeyron et Fabien Pascal Lins, Campinas- São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021, p. 176-198. URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4474> ; Denis BJAÏ, « "Je parlay à l'un d'eux fort long temps..." : où et quand Montaigne a-t-il (peut-être) rencontré des cannibales ? », dans *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, n°8, 2013 ; José Alexandrino de Souza Filho, « Rouen pour Bordeaux : hypothèses pour expliquer une énigme littéraire », dans *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, Ibid.

¹ Parmi lesquels : Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, éditions du Seuil, Essais, Points, 1989 ; Cathleen Bauschatz, « Montaigne, les femmes et le monde de l'autre », dans *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne et le Nouveau Monde*. Actes du colloque de Paris 18-20 mai 1992, Paris, Klincksieck Diffusion, Septième série, n°29-30-31-32, Juillet-Décembre 1992 -Janvier-Juin 1993, 1993, p.169-178 ; Michel Liddle, « Montaigne et l'altérité », dans *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne et le Nouveau Monde, ibid.*, p. 161-168 ; Gérard Defaux, « Un cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence et la logique de l'identité », dans *MLN*, The Johns Hopkins University, vol. 97, No. 4, French Issue, 1982 ; Frank Lestringant, *Le Cannibale, grandeur et décadence, op. cit.* ; et *Le Brésil de Montaigne, op. cit.*

qui n'ayme mieux la mort que de relascher ». Enfin, alors qu'à la fin du chapitre le chef indien se confie à Montaigne pour mieux critiquer les coutumes françaises, ses propos ressemblent à s'y méprendre à ceux d'Étienne de la Boétie dans sa *Servitude Volontaire*. Ovide, Virgile, Épicure, Sénèque et La Boétie sont des auteurs que Montaigne cite à foison tout au long de ses *Essais*, des poètes et philosophes qui composent et inspirent sa propre pensée. Au point que, pour Géralde Nakam et Gérard Defaux, en parlant des Indiens ce serait de Montaigne dont il s'agit, ce dernier s'étant pour l'occasion déguisé en « un cannibale en haut de chausse¹ ». Selon les lectures de Bauschatz, Defaux, Liddle et Todorov, parmi tant d'autres, pour être tributaire de ses sources et de ses coutumes, Montaigne se verrait ainsi soumis à un déterminisme historique qui lui échappe. Ne pouvant faire autrement que d'assimiler autrui au soi, en rédigeant « Des Cannibales », celui-ci aurait projeté sa propre culture sur celle des Indiens, réitérant *in fine* ce même ethnocentrisme qu'il condamne dans ce même chapitre, ou encore dans « Du Jeune Caton » :

(...) comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pa s où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, perfect et accomply usage de toutes choses².

Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aysément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chascun fait (...) ³.

En somme, si le problème du manque d'expérience de Montaigne concernant le Nouveau Monde semblait à première vue avoir été résolu, grâce à l'honnêteté des témoins qu'il aurait, à la manière d'un Thucydide, consciencieusement choisis, c'est désormais la propre honnêteté ou transparence de ses jugements, de ses procédés d'écriture et de sa méthode d'enquête qui semble ici remise en cause. En d'autres termes, pour de nombreux commentateurs, tout porte à croire que Montaigne reproduit ce qu'il condamne par ailleurs :

¹ « Si Caravage se peint en Méduse, Montaigne est l'Indien Tupi des Cannibales (I, 31) : non seulement par son propre rêve de vérité et de fraternité, mais par l'écriture même et la figuration de cet essai. Le mot de « barbarie » bondit et rebondit dans ses pages, avec l'allégresse d'une danse indienne de vengeance et de victoire. Les réponses insolentes et incendiaires des chefs indiens à Rouen sont du Montaigne (  peine) masqué. Le derrière nu de la dernière phrase est admirable : l'Indien sans haut-de-chausses et sans culotte n'est-il pas, virtuellement, et par anticipation, ce sans-culotte de Montaigne ? » (Géralde Nakam, « "Manières" d'un autoportrait », dans *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, 97e Année, No. 6, nov.-déc. 1997, p. 996.) ; « (...) bien évidemment Montaigne joue. *Il joue au Cosmographe. Il joue à mentir* (...) sous couvert de servir l'objet, de le décrire, il se sert au contraire effrontément de lui (...), Montaigne s'abandonne non seulement aux mythes de sa propre culture, mais encore à ses propres mythes, (...). Le Cannibale n'est pas vraiment le Tupi (...). » (Gérard Defaux, *op. cit.*, p. 938-955).

² « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

³ « Du Jeune Caton », I, 37, p. 229.

après avoir douté de l'honnêteté intellectuelle des Cosmographes, il semble à son tour ne pas pouvoir se garder « d'altérer un peu l'Histoire ».

Dans « Des Cannibales », nous avons donc affaire à la coexistence, à première vue paradoxale, au sein d'un même texte d'une exigence avouée d'honnêteté intellectuelle et d'un contenu parsemé de demi-vérités, de mensonges intentionnellement élaborés par un Montaigne qui ne cesse, par ailleurs, de condamner moralement le « mentir » tout au long de ses *Essais*.

En lisant d'autres chapitres des *Essais*, on remarque toutefois que Montaigne n'a pas un avis catégorique sur la question, et qu'en diverses occasions il considère la « menterie » d'un point de vue plus pragmatique que déontologique.

Il existe tout d'abord des mensonges que nous pourrions considérer innocents. C'est notamment le cas lorsqu'un mensonge nous « échappe¹ » à notre insu, comme l'évoque Montaigne dans « De la Praesumption », ou encore dans « Des Boyteux », lorsque, « estant eschauffé ou par la resistance d'un autre ou par la propre chaleur de la narration », c'est malgré nous que notre parole « s'emporte » à « l'hyperbole² ». Dans ces deux passages, Montaigne nous présente une propriété inattendue du mensonge, à savoir sa dimension involontaire. La possibilité de mentir « impremeditément » contredisant, en effet, les interprétations traditionnelles du mensonge par parole et par comportement qui font de l'intentionnalité sa qualité première. C'est notamment le cas pour les « grammairiens », qui « font différence entre dire mensonge et mentir », mentionné par Montaigne dans « Des Menteurs ».

Il est, par ailleurs, des occasions où l'usage délibéré du mensonge, par parole, par comportement ou par geste, est à la fois nécessaire et louable. Dans le chapitre « Des Menteurs », Montaigne observe en effet le défi moral qui s'impose à l'homme franc une fois confronté à une situation éminemment périlleuse : « certes je ne m'assure pas que je puisse venir à bout de moy, à guarentir un danger evident et extresme par une effrontée et solemne mensonge³. » Face à la perspective de la mort imminente ou d'une souffrance certaine, Montaigne admet qu'en vue de préserver son intégrité physique, il n'est pas certain d'être en mesure de ne pas trahir sa conscience morale et de ne pas mentir à autrui. Le mensonge devient

¹ « Mon ame, de sa complexion, refuit la menterie et hait mesmes à la penser. J'ay une interne vergongne et un remors piquant, si par fois elle m'eschappe, comme par fois elle m'eschappe, les occasions me surprenant et agitant impremeditément. » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Praesumption », II, 17, p. 648).

² « Moy-mesme, qui faicts singuliere conscience de mentir et qui ne me soucie guiere de donner creance et autorité à ce que je dis, m'apperçoy toutesfois, aux propos que j'ay en main, qu'estant eschauffé ou par la resistance d'un autre ou par la propre chaleur de la narration, je grossis et enfle mon subject par vois, mouvemens, vigueur et force de parolles, et encore par extention et amplification, non sans interest de la verité nayfve. Mais je le fais en condition pourtant, qu'au premier qui me rameine et qui me demande la verité nue et crue, je quitte soudain mon effort et la luy donne, sans exaggeration, sans emphase et remplissage. La parole vive et bruyante, comme est la mienne ordinaire, s'emporte volontiers à l'hyperbole. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Boyteux », III, 11, p. 1028).

³ « Des Menteurs », I, 9, p. 37.

ici une forme de légitime défense qui n'est pas sans rappeler la ruse comme preuve d'intelligence contre l'ennemi. Usage de la *mêtis* que les Anciens connaissaient bien, notamment Ulysse « l'homme aux mille tours » d'Homère, et que Montaigne mentionne dans « De la Constance », où il renvoie au *Lachès* de Platon, pour illustrer combien peut-être efficace la « science de fuir ». Autrement dit, le repli stratégique comme moyen d'atteindre la victoire durant une bataille, comme ce fut le cas parmi « les Turcs ». De manière, précise-t-il, « qu'il n'y a souplesse de corps, ny mouvement aux armes de main, que nous trouvions mauvais, s'il sert à nous garantir du coup qu'on nous rue¹. » Renvoyant ainsi au plaidoyer de Cicéron en faveur de la « loi non écrite, mais innée », que nous « tenons de la nature même », et qui « dit que tout moyen est honnête pour sauver nos jours lorsqu'ils sont exposés aux attaques et aux poignards d'un brigand et d'un ennemi² ».

On trouve enfin dans les *Essais*, divers passages où Montaigne tolère, voire préconise, la pratique du mensonge utile, c'est-à-dire, l'action, estimée bienveillante par le menteur, qui, au détriment de "l'honnête", consiste à tromper délibérément autrui par les mots, les gestes et la conduite en vue de son bénéfice. Il s'agit en somme d'opérer une tromperie en vue du bien commun ou, de manière plus restreinte, en vue du bien de son interlocuteur, son patient, son élève ou encore son ami. Dans « Apologie de Raimond Sebond », Montaigne excuse le recours au noble mensonge, que Platon appelle « mensonge en paroles³ », par les Princes et les puissants⁴. Dans le chapitre « Des Mauvais Moyens Employez à Bonne Fin », celui-ci concède que « la foiblesse de nostre condition nous pousse souvent à cette nécessité, de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin⁵. » Au surplus, vraisemblablement à l'aune de son expérience personnelle (« en ce peu que j'ay eu à negotier entre nos Princes⁶») et possiblement inspiré par les commentaires de Bodin et de Juste Lipse ou encore par les critiques d'Innocent Gentillet au *Prince* de Machiavel, dans « De l'Utile et de l'Honneste » Montaigne constate, sans

¹ « De la Constance », I, 12, p. 45.

² Cicéron, "Plaidoyer Pour T.A. Milon" (*Pro Milone*), IV, dans *Œuvres complètes de Cicéron*, sous la direction de M. Nisard, t. 3, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp. Editeurs, p. 215-216. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/milon.htm>.

³ Platon, *République*, II, 382c, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, traduction Georges Leroux, p. 1544.

⁴ « Et pourtant, en ses loix [Platon, *Lois*, VII, 811c-811e], il a grand soing qu'on ne chante en public que des poesies desquelles les fabuleuses feintes tendent à quelque utile fin ; et, estant si facile d'imprimer tous fantomes en l'esprit humain, que c'est injustice de ne le paistre plustost de mensonges profitables que de mensonges ou inutiles ou dommageables. Il dict tout destroussment en sa république [Platon, *République*, V, 459c-d, p.1624] que, pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper » (Montaigne, *op. cit.*, « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 512).

⁵ « Des Mauvais Moyens Employez à Bonne Fin », II, 23, p. 684.

⁶ « En ce peu que j'ay eu à negotier entre nos Princes, en ces divisions et subdivisions qui nous deschirent aujourd'hui ». Montaigne a en effet servi d'intermédiaire à plusieurs reprises entre Henri de Navarre et Charles IX, puis Henri III.

fausse pudeur, mais non sans dépit¹, qu'en affaires politiques le recours à la violence et à la trahison peut, en certaines occasions, être d'utilité publique : « en toute police, il y a des offices nécessaires, non seulement abjects, mais encore vitieux (...) Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre² ».

En outre, à l'aune de Quintilien, qui justifie le recours à la tromperie par les rhéteurs, « car il est quelquefois permis, même au sage, de mentir », et « ce sont des ignorants qui décident ; et souvent il est expédient de les tromper pour les empêcher de faillir³ » ; dans « De Mesnager sa Volonté » Montaigne reprend cette dernière phrase de Quintilien, pour inscrire l'alternance de jugement dans le champ de l'éducation :

Car il n'est pas nouveau aux sages de prescher les choses comme elles servent, non comme elles sont. La vérité a ses empeschemens, incommoditez et incompatibilités avec nous. Il nous faut souvent tromper afin que nous ne nous trompons, et siller nostre veue, estourdir nostre entendement pour les dresser et amender⁴.

Et recueillant par ailleurs un héritage propre au stoïcisme, à savoir l'importance de l'usage des représentations relativement aux phénomènes passionnels, dans les chapitres « De la Diversion⁵ » et « De la Force de l'Imagination », Montaigne affirme avoir fait usage de la « diversion ». Technique thérapeutique trompeuse visant à amenuiser l'effet des passions qui troublent l'âme d'une personne jugée « vraiment affligée ». À titre d'exemple, dans « De la Force de l'Imagination », en vue de soulager un « compte de tres bon lieu » d'une maladie imaginaire, devenue une indisposition réelle, à savoir une dysfonction érectile provoquée par la peur anticipée de l'échec, Montaigne s'ingénie à tromper l'imagination de son « amy » : « ceux qui sçavent leurs membres de nature dociles, qu'ils se soignent seulement de contre-pipper leur fantasie⁶ ». Pour ce faire, sans y croire lui-même, il attribue à une « petite pièce d'or platte » le pouvoir magique d'augmenter la libido et d'assurer des érections pérennes, à la manière d'un stimulant sexuel.

¹ « Certes, j'ay eu souvent despit de voir des juges attirer par fraude et fauces esperances de faveur ou pardon le criminel à descouvrir son fait, et y employer la piperie et l'impudence. Il serviroit bien à la justice, et à Platon mesmes, qui favorise cet usage, de me fournir d'autres moyens plus selon moy. C'est une justice malicieuse; et ne l'estime pas moins blessée par soy-mesme que par autrui. » (« De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p. 791).

² « De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p. 790-796.

³ Quintilien, *Institution Oratoire*, II, XVII, dans *Quintilien et Plinie le jeune*, trad. M. Nisard, Paris, chez Firmin-Didot, 1875, p. 79. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/quintilien/instorat2.htm>.

⁴ « De Mesnager sa Volonté », III, 10, p. 1006.

⁵ « J'ay autresfois esté employé à consoler une dame vraiment affligée (...) je luy desrobay imperceptiblement cette pensée douloureuse, et la tins en bonne contenance et du tout r'apaisée autant que j'y fus. J'usay de diversion » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Diversion », III, 4, p. 830-831).

⁶ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 102.

Enfin, d'un point de vue sceptique, il arrive à Montaigne d'inscrire le mensonge dans le domaine de l'insondable, notamment dans « Des Prognostications¹ » et « Apologie de Raimond Sebond », mais aussi dans ce passage du chapitre « Des menteurs » :

Si, comme la vérité, le mensonge n'avoit qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que diroit le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indefiny. Les Pythagoriens font le bien certain et finy, le mal infiny et incertain. Mille routtes desvoient du blanc, une y va².

Ainsi, une fois que « les erreurs se reçoivent en nostre ame », mais qu'« elle n'a pas dequoy les distinguer, ny dequoy choisir la verité du mensonge³ », que « la raison va tousjours, et torte, et boiteuse, et deshanchée, et avec le mensonge comme avec la verité⁴ », et que « le revers de la verité a cent mille figures et un champ indefiny⁵ », la raison humaine est donc inapte à distinguer le vrai du faux, et par conséquent, à déterminer l'authenticité des faits allégués en des témoignages oraux et écrits. Autrement dit, nous ne pouvons savoir si le menteur ment ou dit la vérité, Montaigne reprenant alors à son compte l'exemple du Crétois : « si vous dictes : Je ments, et que vous dissiez vray, vous mentez donc.⁶ »

Par-delà la distinction des « grammairiens » entre « mentir » et « dire mensonge », on trouve ainsi dans les *Essais* le déploiement d'une série d'autres modalités propres au concept de mensonge : involontaire, de légitime défense, utile à autrui, car noble, pédagogique et thérapeutique, et finalement insondable. Les nombreux usages que Montaigne fait du mensonge feront, par ailleurs, l'objet de diverses études. Dans *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Gisèle Mathieu Castellani constate que, eu égard au mensonge, « cet "homme tout entier" » que Montaigne nous invite à considérer avant d'apprécier son action, est lui-même multiple et contradictoire » :

Le moraliste déteste la dissimulation, le peintre du moi la condamne, mais ne peut s'empêcher de la souhaiter, le philosophe sceptique tient que l'accès à la vérité (...) est interdit à l'homme, et il tente de s'en accommoder, le philosophe politique tient la dissimulation pour un mal, mais un mal souvent nécessaire (...)⁷.

¹ « À tant dire, il faut qu'ils dient et la vérité et le mensonge : *Quis est enim qui totum diem jaculans non aliquando conlineet*. Je ne les estime de rien mieux, pour les voir tomber en quelque rencontre : ce seroit plus de certitude, s'il y avoit regle et verité à mentir tousjours. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Prognostications », I, 11, p. 43).

² « Des Menteurs », I, 9, p. 37.

³ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 561.

⁴ *Ibid.*, p. 565.

⁵ « Des Menteurs », I, 9, p. 37.

⁶ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 527.

⁷ Gisèle Mathieu Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève, Droz, « Les seuils de la modernité », 2000, p. 150.

Pour sa part, dans *Quand "les poètes feignent". "Fantasies" et fiction dans les Essais de Montaigne*, Olivier Guerrier met en exergue la « logique contractuelle », autrement dit la « réception bienveillante et complice » du lecteur, que présument les usages de la fiction et de la tromperie dans l'enquête montaignienne. Ce dernier ayant produit une œuvre où « les fictions poétiques jouent ainsi le rôle de « *plasma* », « *pseûdos* qui se sait *pseûdos* et se donne pour tel » dans une *apatè* (tromperie) librement consentie.¹ » En son étude sur *Montaigne et la mauvaise foi. L'Écriture de la vérité*, Yves Delègue souligne qu'en affirmant tenir le « registre » des « fantaisies humaines, et miennes² », Montaigne « fait éclater les contraintes du récit pour explorer l'imaginaire de la fiction désintéressée », renvoyant ainsi au registre de l'utopie et adoptant la démarche propre au romancier moderne³. Enfin, dans *La cryptique chez Montaigne*, « cryptique » étant entendue par l'auteure comme « l'ensemble des procédés de dissimulation que met en œuvre Montaigne dans les *Essais*⁴ », Déborah Knop, après avoir cherché à « caractériser la "marche" du discours montaignien, la façon dont le lecteur est conduit » dans divers chapitres des *Essais*, conclut que :

(...) pour entraîner le lecteur dans un changement moral et spirituel (...), Montaigne présuppose que ce lecteur participe à l'élaboration du raisonnement, et non pas qu'il reste un froid observateur. (...) Montaigne se tient à ce point d'équilibre où le *dux* est le guide qui laisse lui-même suffisamment d'autonomie, sans pour autant se désintéresser de l'art et de la manière de conduire ou *ducere*⁵.

¹ « Privée de l'assurance doctrinale, l'enquête requiert alors un protocole de légitimation fondé sur la confiance et la reconnaissance de la gravité et de la témérité des trajets hasardeux que les fictions font prendre à l'œuvre. Montaigne les institue en opérateurs cognitifs et éthiques, et parie sur un « suyvant » qui homologuera, avec la bonne foi et l'audace que cela nécessite, les orientations et les déterminations provisoires d'une pensée qui a dû inventer des modes de production distincts de ceux des systèmes ou des leçons magistrales qu'elle récusait. À l'intérieur de cette logique contractuelle, fonctionnelle et pragmatique qui permet les *Essais* et les justifie, les fictions poétiques jouent ainsi le rôle de « *plasma* », « *pseûdos* qui se sait *pseûdos* et se donne pour tel » dans une *apatè* (tromperie) librement consentie. » (Olivier Guerrier, *Quand « les poètes feignent ». « Fantasies » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 492-493.

² « Je propose des fantasies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles : non pour établir la vérité, mais pour la chercher. Et les soumetts au jugement de ceux à qui il touche de régler, non seulement mes actions et mes écrits, mais encore mes pensées » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Prières », I, 56, p. 317-318).

³ « À quelques encablures des *Essais*, le roman moderne naissait à son tour, qui dut son succès au fait qu'il faisait éclater les contraintes du récit pour explorer l'imaginaire de la fiction désintéressée de tout ambition allégorique, pour le plaisir. L'utopie, décidément, était bien la tentation de la littérature, à laquelle ni le théâtre ni la poésie, dans le même temps, ne résistaient. » (Yves Delègue, *Montaigne et la mauvaise foi. L'Écriture de la vérité*, Paris, Classiques Garnier, 1998, p. 223).

⁴ Par « cryptique », Knop entend « l'ensemble des procédés de dissimulation que met en œuvre Montaigne dans les *Essais* », et souligne d'autre part qu'à la différence de Ramus, pour qui « l'idée même de dissimulation ou de cryptique laisse entendre un dévoiement moral », pour Montaigne « la voie détournée est au service de la vertu ». (Déborah Knop, *La cryptique chez Montaigne*. Littératures, Université de Grenoble, 2012, Français, NNT : 2012GRENL024. Thèse dactylographiée sous la direction de Francis Goyet, soutenue en décembre 2012 à l'université Stendhal Grenoble 3, 2012, p. 19. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01153672/document>).

⁵ *Ibid.*, p. 544 -546.

On constate ainsi que Montaigne interprète et emploie diverses modalités du mensonge (mentir par parole et comportement, involontairement, en guise défense, utilement, comme phénomène insondable...), et que plusieurs commentateurs des *Essais* tendent à associer les tromperies de Montaigne au concept d'imagination, à l'écriture romanesque et à la fonction perlocutoire de ses écrits, autrement dit, aux effets que génèrent ses « fantasies » sur le lectorat.

Concernant plus particulièrement l'emploi de la menterie dans le chapitre « Des Cannibales », certaines questions épistémologiques et performatives nous paraissent dès lors s'ajouter au thème du calcul prudentiel déjà travaillé par les commentateurs que nous avons antérieurement évoqués.

Il nous semble, en effet, que dans le chapitre « Des Cannibales », le mentir s'exprime selon trois modalités et que chacune d'entre elles présente sa propre finalité, ainsi que des procédés singuliers. Dans la présente recherche, il s'agit donc d'identifier les acceptions, les fonctions et les usages du mentir à l'œuvre dans « Des Cannibales ». Notre objectif étant, en d'autres termes, de déterminer les divers sens, *telos* et arts du mensonge dans le chapitre « Des Cannibales ». Comment dans le chapitre en question Montaigne dispose ses menteries à l'écrit (suivant quels procédés littéraires ?), pourquoi celui-ci fait appel au mensonge dans ce chapitre (dans quels buts ?), et à quel concept l'expression de ce type de menterie peut correspondre (que signifie mentir ?).

Parmi les « cent mille figures » possibles du mensonge, nous voudrions en déceler trois, à savoir : le "mentir vrai", le "mentir prudentiel" et le "mentir pédagogique" qui, malgré leur singularité, se rejoignent en ceci que chacun à sa manière contribue au processus de connaissance de soi. Le premier permet de penser, le second d'exprimer publiquement sa pensée, et le troisième de produire un effet sur le lecteur.

Définissons d'emblée ce que nous entendons précisément par ces trois modalités ou acceptions possibles du mensonge que sont le "mentir vrai", le "mentir prudentiel" et le "mentir pédagogique" :

Tel que nous le concevons, le "mentir vrai" est l'acte délibéré qui consiste à exprimer une véracité subjective forgée à partir de l'imagination. Il s'agit, en d'autres termes, non pas de mentir en allant contre sa conscience, mais d'avoir conscience de ne pas être apte à dire la vérité objective et, par conséquent, de dire vrai, c'est-à-dire communiquer à autrui nos expériences imaginées. En somme, le "mentir vrai" est la posture épistémologique qui consiste à exprimer une véracité personnelle imaginaire, pour avoir pris acte que les fantaisies, fabulations et autres fictions engendrées par l'imagination sont des éléments constitutifs du savoir anthropologique

et de la sagesse pratique. À certains égards, le recours au "mentir vrai" présume donc l'adoption d'une attitude analogue à celle de l'écrivain de romans.

Par "mentir prudentiel" nous entendons l'acte délibéré qui consiste à exprimer publiquement une pensée critique en se préservant par anticipation d'éventuelles réprimandes par le moyen d'artifices littéraires ou de précautions oratoires. La finalité première de ce type de mensonge est donc de nature défensive et préventive, s'agissant d'associer liberté d'expression et évitement « du coup qu'on nous rue ». Le "mentir prudentiel" n'est donc pas une manière de « tromper autrui » en « allant contre sa conscience », mais de communiquer honnêtement sa pensée avec prudence. Traduisant un calcul visant à préserver un intérêt exclusivement individuel, la prudence dont il est ici question renvoie, en partie, à « l'art d'écrire » de Léo Strauss¹.

Enfin, nous entendons le "mentir pédagogique" comme action, estimée bien intentionnée par le menteur, qui consiste à tromper délibérément autrui en vue de former son jugement. Le "mentir pédagogique" est donc une des modalités possibles du concept plus général de "mentir utile". C'est-à-dire, l'action, estimée bienveillante par le menteur, qui, au détriment de "l'honnête", consiste à tromper délibérément autrui par les mots, les gestes et la conduite en vue de son bénéfice. Toutefois, si d'une part le "mentir pédagogique" tel que nous le décrivons fait usage du "mentir par parole" et du "mentir par comportement" évoqués et critiqués dans les *Essais*, d'autre part il ne correspond pas exactement au "mentir par parole" ou "mentir noble" mentionné par Platon, attendu qu'il n'est pas réservé aux seuls gouvernants et s'adresse à un public plus restreint que la *polis*, tel que l'élève, l'ami ou le patient. Le "mentir pédagogique" tel que nous le traitons présentement rejoint, en effet, les actes de mensonge à finalités éducatives et thérapeutiques, autrement dit, il s'agit de tromperies émises par des philosophes ou "médecins de l'âme" s'estimant compétents, aptes ou habilités à former et soigner autrui.

Notre hypothèse est que le "mentir vrai", le "mentir prudentiel" et le "mentir pédagogique" sont des modalités générales du mensonge qui dans le chapitre « Des

¹ La prudence dont fait part Montaigne dans le chapitre en question est, selon nous, de nature préventive, elle consiste avant tout à anticiper d'éventuelles réprimandes. Léo Strauss présente quant à lui « l'art d'écrire » comme effet d'une persécution politique en amont : « La persécution donne ainsi naissance à une technique particulière d'écrire et par conséquent à un type particulier de littérature, dans lequel la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes. Cette littérature s'adresse, non pas à tous les lecteurs, mais seulement au lecteur intelligent et digne de foi. Elle a tous les avantages de la communication privée sans avoir son grand désavantage – n'atteindre que les relations de l'écrivain. Elle a tous les avantages de la communication publique sans avoir son plus grand désavantage – la peine capitale pour son auteur. » (Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, Traduction Olivier Sedyen, Gallimard, « Tel », 2009, p. 56).

Cannibales » présentent des fonctions et des usages spécifiques aux enjeux de ce texte, et qui lui appartiennent singulièrement.

Dans le premier chapitre de notre recherche, intitulé « Mentir vrai : penser », nous souhaitons montrer que dans « Des Cannibales » la fonction ou la finalité du "mentir vrai" est d'imaginer autrui, et donc de penser, de percevoir et de représenter l'Indien du Nouveau Monde, en vue de la connaissance de soi.

Concernant les usages du "mentir vrai" dans les chapitres « Des Cannibales », nous souhaitons montrer que, afin d'imaginer autrui, Montaigne fait appel à quatre procédés littéraires propres au « mentir » : l'"invention" (inventer « marc et tout » une histoire), le "déguisement" (altérer le « fons véritable » d'un fait), la "géographie des sensations" (narrer une "conférence" après avoir étendu son imagination de sorte à rejoindre autrui sans se déplacer) et la "mémoire sensorielle" (narrer une "conférence" après avoir stimulé les sens de sorte à forger dans l'« ame » une rencontre solitaire avec autrui).

Dans nos deuxième et troisième chapitres, respectivement intitulés « Mentir prudentiel : écrire contre la *doxa* » et « Mentir prudentiel : écrire face au christianisme », nous souhaitons montrer que dans « Des Cannibales », texte particulièrement polémique et critique à l'égard des concitoyens de Montaigne, le recours au "mentir prudentiel" présente quatre fonctions ou finalités concomitantes. Il s'agit en un premier temps pour Montaigne de prévenir le lectorat des polémiques à venir, ensuite de "donner crédit" à son récit pour éviter toute accusation de menterie et se voir ainsi publiquement démenti par ses pairs, et enfin de conjurer le courroux des autorités politiques et religieuses à son égard.

Concernant les usages du "mentir prudentiel" dans « Des Cannibales », dans notre second chapitre intitulé « Mentir prudentiel : écrire contre la *doxa* », nous voulons montrer que, afin de rehausser les maux de son époque tout en se prévenant d'éventuels dangers liés aux autorités scientifiques et politiques de son temps, Montaigne fait appel à sept procédés littéraires propres au « mentir » : l'"argument d'autorité" (comme "preuve extrinsèque" et forme de *captatio benevolentiae*) ; les "arguments *ad hominem* et *ad personam*" ; le "procédé d'authentification" des témoignages oraux, "l'effacement" des sources orales ; le mensonge par "déguisement" ; la "méthode de communication indirecte" ; et enfin "l'ironie".

Et dans notre troisième chapitre intitulé « Mentir prudentiel : écrire face au christianisme », nous voulons montrer que dans ce texte, particulièrement ambigu au regard de la religion, car à la fois polémique et oblique, Montaigne indique vouloir prendre ses distances à l'égard des chrétiens et du christianisme tout en se prévenant d'éventuels dangers.

À partir de constat, nous remarquerons que, dans « Des Cannibales », le recours au "mentir prudentiel", tel que nous l'avons antérieurement défini, présente quatre fonctions ou finalités concomitantes. S'agissant pour Montaigne de : penser le Nouveau Monde en tant que phénomène nouveau et, partant, sans s'appuyer sur les dogmes chrétiens ; dénoncer l'usage irrégulier de la religion, dont font montre les citoyens fidèles et les représentants de l'autorité chrétienne ; et enfin d'éviter de se brouiller avec les partisans catholiques et huguenots contemporains.

Enfin, pour ce qui concerne les usages du "mentir prudentiel" dans « Des Cannibales », dans notre troisième chapitre intitulé « Mentir prudentiel : écrire face au christianisme », nous nous efforcerons de montrer que, en vue de prendre ses distances à l'égard des chrétiens et du christianisme tout en se prévenant d'éventuels dangers, Montaigne fait appel à deux procédés littéraires propres au « mentir » : l'écriture "allusive", et "l'effacement" des sources livresques.

Dans notre quatrième et dernier chapitre, intitulé « Mentir pédagogique : former », il s'agira de montrer que dans « Des Cannibales » Montaigne fait appel à une des acceptions possibles du mensonge que nous avons appelée "mentir-pédagogique".

Concernant « Des Cannibales », nous argumenterons que dans ce chapitre le recours au "mentir pédagogique" présente une fonction perlocutoire sur le destinataire du texte, autrement dit, que sa finalité première est de former le jugement du public-lecteur. En vue d'affranchir le lecteur de la « voix commune », Montaigne s'efforce à l'éloigner du langage ordinaire ; de l'immodération ; du dualisme et de l'étonnement ordinaire. Afin d'inciter son lectorat à suivre la « voie de la raison », Montaigne s'efforce de l'accoutumer à suspendre son jugement ; modérer ses passions ; pratiquer à "l'art de conférer" ; penser à l'aune du perspectivisme ; et enfin, développer la faculté de "s'étonner de soi".

Pour ce qui concerne les usages du "mentir pédagogique" dans le chapitre « Des Cannibales », nous souhaitons montrer que, afin de former le jugement de son destinataire, Montaigne emploie cinq procédés littéraires propres au « mentir » : "l'art du dévoilement" (par le moyen du "titre piège" et du "déploiement de sens") ; "l'art de la compensation" (par le biais de "hyperbole", de "équipollence" et de la "diversion") ; "l'art de la juxtaposition d'images" ; la "comparaison autodépréciative" ; et enfin la "communication indirecte".

Enfin, nous avons fait subir à notre hypothèse un examen combinant, de manière plus ou moins appuyée dans nos quatre chapitres, l'approche intertextuelle aux approches historiques, littéraires, sourcière et rhétorique.

Concernant l'approche intertextuelle, dans notre premier chapitre, « Mentir vrai : penser », nous avons cherché à expliquer et donner sens au chapitre « Des Cannibales » en mobilisant les

concepts d'imagination, d'histoire et de mensonge travaillés par Montaigne dans divers chapitres des *Essais*. De plus, afin de cerner les difficultés propres à l'enquête de Montaigne sur les « cannibales », nous l'avons comparée aux méthodes d'"inquisition" concernant des faits contemporains telles que présentées par l'auteur dans d'autres chapitres de *Essais*, notamment « Des Boyteux ».

Dans nos deuxième et troisième chapitres, qui concernent le thème du "mentir prudentiel", nous avons également adopté une démarche intertextuelle, en analysant certaines modalités du mensonge (notamment le « solemne mensonge », la parole hyperbolique et le droit de réserve) mentionnées en d'autres chapitres des *Essais*. Nous l'avons par ailleurs combinée à une approche herméneutique sourcière, nous appuyant sur des textes philosophiques, bibliques et historiques afin d'identifier les sujets polémiques intrinsèques au texte. Mais aussi, de façon plus modérée, à une approche historique, afin de saisir les cadres de pensée et d'action de l'auteur, ainsi que ses intentions contextuelles. S'agissant en somme de cerner en quelle mesure Montaigne devait faire preuve de prudence en publiant « Des Cannibales ».

Dans notre quatrième et dernier chapitre, « Mentir pédagogique : former », nous avons notamment répertorié les références au "mentir utile" et au "noble mensonge" dans les *Essais*, en combinant par ailleurs notre approche intertextuelle à une approche rhétorique, concernant plus précisément la titrologie (ou rhétorique des titres) et l'emploi de l'hyperbole. De plus, afin d'appuyer nos propos, nous avons également évoqué l'approche dite « hétérologique », propre au chapitre « Des Cannibales¹ ».

Tous les chapitres de la présente recherche présentent une approche propre à l'histoire de la philosophie, s'agissant pour nous de tâcher d'éluder certaines pensées de Montaigne, à l'aune de ses influences et références philosophiques, mais aussi historiques et dans une moindre mesure juridiques, datant de l'Antiquité et de la Renaissance. Nous espérons ainsi non pas seulement situer le chapitre en son contexte intellectuel, mais aussi mettre en exergue les torsions et autres métamorphoses conceptuelles que Montaigne fait subir aux arguments d'auteurs, contemporains ou anciens, avec lesquels il dialogue ouvertement ou implicitement.

¹ Comme le soulignait Jack Abecassis, en 1993, « dans la critique récente de "Des Cannibales" on peut déceler en gros trois courants distinctifs, premièrement, le courant historique, cherchant des éléments hors du texte et accentuant les rapports entre la découverte du Nouveau Monde et la création d'une conscience moderne de l'altérité ; puis le courant hétérologique qui place le texte de Montaigne dans cette tradition du discours sur l'autre et qui met l'accent sur le rapport entre la production de l'autre et la production du texte, et finalement, un courant que l'on peut nommer "essayistique" qui cherche à situer le "comment" et "pourquoi" de "Des Cannibales" au sein même de la logique spécifique des *Essais*. » (Jack Abecassis, « "Des Cannibales" et la logique de la représentation de l'altérité chez Montaigne », dans *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 195.

Enfin, dans le cadre la présente recherche, plutôt que de réduire le multiple à l'un, ou d'expliquer l'un au détriment du multiple, il s'agira de montrer la multiplicité de l'un par l'entremise du multiple, c'est-à-dire d'inscrire les *Essais* dans le projet du chapitre abordé, afin d'en déployer et multiplier les sens.

CHAPITRE I - MENTIR VRAI : PENSER.

I- Montaigne ou l'histoire impossible.

1. Le Sauvage : un fait de visu.

Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne remarque combien les découvertes anthropologiques et morales suscitées par l'expérience des « navigations des modernes » l'emportent sur les spéculations jusqu'alors produites par les poètes et philosophes de l'Antiquité. La réalité mise en lumière grâce à ce que « nous voyons par experience en ces nations là » paraît d'autant plus retenir son attention qu'elle était, et pour cause, jusque-là inimaginable pour les esprits européens. Pour Montaigne, les sociétés indigènes s'organisent véritablement de manière si « pure » et « simple » que, en sus de réaliser les rêves des poètes et des philosophes, elles nous donnent à voir une forme de perfection que les plus fieffés fabulateurs n'avaient pu imaginer. En d'autres termes, confronté au mode de vie des Indiens du Brésil, tout se passe pour l'auteur des *Essais* comme si la réalité dépassait la fiction :

Ces nations me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres ; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois desplaisir dequoy la cognoissance n'en soit venue plus-tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous. Il me desplaît que Licurgus et Platon ne l'ayent eue ; car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, surpasse, non seulement toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie. Ils n'ont peu imaginer une nayfveté si pure et simple, comme nous la voyons par experience ; ny n'ont peu croire que nostre societé se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine. C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espece de trafique ; nulle cognoissance de lettres ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique ; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté ; nuls contrats ; nulles successions ; nuls partages ; nulles occupations qu'oyssives ; nul respect de parenté que commun ; nuls vestemens ; nulle agriculture ; nul metal ; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouies. Combien trouveroit il la republique qu'il a imaginée, esloignée de cette perfection (...)¹.

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 206-207.

Montaigne souligne ici la distance qui sépare les Anciens des « modernes » : tandis qu'Hésiode, Virgile et Ovide imaginaient les origines mythologiques de la félicité humaine, que Platon concevait le plan d'une société idéale dans sa *République*, les « navigations des modernes » ont offert aux explorateurs du XVI^e siècle l'opportunité de faire l'expérience et de témoigner *in situ* de la « perfection » des sociétés indigènes brésiliennes. Alors que les Anciens se tourmentaient à imaginer des sociétés complexes, codifiées, hiérarchisées et artificieuses, les indigènes démontrent qu'ils savent vivre avec sagesse, dans la mesure où ils ne cessent d'appliquer les « lois naturelles » et, partant, de réaliser le « desir mesme de la philosophie », à savoir l'*ataraxie*, la quiétude de l'âme et du corps, en somme : le bonheur. D'abstraite qu'elle était, la félicité humaine est devenue concrète. Pour Montaigne, les Indiens du Brésil l'ont rendu palpable et placé sous le regard des Européens pour qui, jusqu'alors, l'*ataraxie* ne constituait qu'une simple possibilité, un éventuel songe, une utopie.

Dans ce passage de « Des Cannibales », on constate que le phénomène du Nouveau Monde ne peut que surprendre le lecteur, puisque la réalité qu'il dévoile s'avère plus incroyable et invraisemblable que les rêveries les plus fantaisistes jusqu'alors produites par la littérature occidentale. Cependant, à la différence d'Hésiode qui inaugure le mythe de l'Âge d'Or et de Platon qui affirme concevoir un État idéal et non pas réel¹, Montaigne nous assure que le contenu de ses écrits correspond à des faits historiques, à des données strictement véridiques. Les descriptions des mœurs indigènes auraient, en effet, été rapportées par des témoins sincères et neutres. Autrement dit, par des hommes dits "simples" qui demeurent étrangers aux débats théoriques des lettrés et, grâce à cela, n'ont encore « rien espousé », ni même « dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces ». Montaigne insiste à ce sujet et nous assure que les informations rapportées du Brésil correspondent à de de « véritable[s] tesmoignage[s] », fournis par des voyageurs, marins et marchands qui, contrairement aux cosmographes, n'ont jamais cédé à la tentation « d'alterer un peu l'Histoire ».

On voit par là qu'à aucun moment Montaigne n'assume le caractère fictionnel de son chapitre sur les Cannibales. Au contraire, tout se passe comme si « cet autre monde » décrit par Montaigne s'opposait point par point non pas seulement aux « inventions » d'Hésiode ou de Platon, mais aussi aux utopies renaissantes qui, comme le remarque François La Mothe Le

¹ « Je comprends, dit-il [Glaucón], tu parles de la cité dont nous venons d'élaborer les fondations, une cité qui existe certes dans nos discours, mais je ne crois pas qu'elle existe en quelque endroit sur terre. » (Platon, *République*, IX, 592 a-b, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1763).

Vayer, s'inspirèrent de la « cité » platonicienne, dont Glaucon disait qu'elle « existe certes dans nos discours », mais non pas « en quelque endroit sur terre¹ » :

Il [Platon] avoue que cette République ne se trouve nulle part en terre, et que le modèle n'en peut être vu qu'au ciel. (...) L'Utopie de Thomas Morus, la cité du Soleil de Campanella, et l'île de Bensalem du Chancelier Bacon, n'ont été chimérisées en nos jours que par un semblable caprice².

À la différence, par exemple, de son contemporain Thomas More, qui imagine la cité ultra codifiée d'Utopie décrite par le personnage fictif Raphaël Hythlodée – « nom forgé », comme le souligne Guillaume Navaud, « à partir de racines grecques et signifiant "l'expert en balivernes"³ » –, tous les témoins de Montaigne seraient des personnes existantes qui, pour avoir visité le Nouveau Monde, parlent en connaissance de cause au sujet d'un lieu précis, à savoir l'île sur laquelle « Villegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique », située en l'actuelle baie de Guanabara, dans la ville de Rio de Janeiro. Montaigne décrit ainsi un *topos* déjà identifié par les géographes et cosmographes du XVI^e siècle, contrairement à ce non-lieu que circonscrit l'*Utopie*. Île atopique s'il en est, puisqu'elle ne figure sur aucune carte du monde, s'agissant d'un « Nulle-part » qui, comme le précise Navaud, est « une citadelle de mots sans correspondant réel sur la surface de la Terre⁴ ». Alors que l'auteur de *L'Utopie* publie une œuvre fictive en laquelle il décrit un *ou-topos*, c'est-à-dire un lieu qui n'est pas, l'auteur de « Des Cannibales » affirme avoir interrogé de réelles personnes à propos d'un *topos* concret, qu'ils ont su décrire avec exactitude.

Quand Thomas More fait preuve d'inventivité et déclare avoir imaginé une ville idéale, Montaigne affirme, quant à lui, décrire des faits historiques rapportés par les témoins oculaires avec qui il s'est entretenu. Dans « Des Cannibales », le concept d'imagination cède donc la place au concept d'expérience, qui, tel que le précise Marc Foglia, désigne « les événements et les choses dont on peut rendre compte soi-même en évoquant une expérience sensorielle » :

Ce que Montaigne entend par expérience, ce ne sont pas les choses singulières dans leur accumulation indéfinie et leur dédoublement sous la forme d'idées, comme le proposera l'empirisme, c'est au sens humaniste d'*experientia*, la capacité à rendre compte par soi-même. (...) L'*experientia* des médiévaux et des humanistes désigne les événements et les choses dont on peut rendre

¹ *Ibid.*

² François La Mothe Le Vayer, « De la politique », dans *Dialogues à l'imitation des Anciens* [1633], Paris, Fayard, 1988, p. 390. Cité par Guillaume Navaud, dans Thomas More, *L'Utopie*, édition de Guillaume Navaud, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2012, p. 342.

³ Guillaume Navaud, *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 14.

compte soi-même en évoquant une expérience sensorielle. Les témoignages issus de la lecture ou du témoignage d'autrui forment l'*historia*. Le mot latin est directement rattaché à son étymologie latine, par exemple Cicéron, *Epistulae ad familiares*, III, 15, 1 : "*Loquitur experientia, quae mentiri non solet*"¹.

L'expérience est, en effet, le concept qui guide et légitime la connaissance que Montaigne affirme avoir accumulée au sujet du Nouveau Monde et de ses habitants. Tel qu'il l'observe à maintes reprises, dans ce chapitre, il ne s'agit pas pour lui de spéculer autour des Indiens, mais de fonder son savoir à leur sujet à partir de données fournies par le témoignage des sens, notamment au moyen de la vue. Des cinq sens propres au système sensoriel humain, la vision est certainement la faculté la plus mobilisée, étant citée d'un bout à l'autre du chapitre. En effet, dans « Des Cannibales » : le roi Pyrrhus déclare que la disposition de l'armée romaine « que **je voy**, n'est aucunement barbare » ; lorsque Montaigne « considère l'impression que ma rivière de Dordogne fait », il affirme à cette occasion « **je vois** bien que c'est une agitation extraordinaire » ; de plus, dans la région du « Medoc, le long de la mer, mon frere, Sieur d'Arsac, **voit** une siene terre ensevelie sous les sables que la mer vomit devant elle (...). Ces sables sont ses fourriers : et **voyons** de grandes montjoies d'arène mouvante » ; on apprend par la suite que le principal témoin oculaire (« j'ay eu long temps avec moy un homme ») choisi par Montaigne lui a « **faict voir** à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage » ; tandis que le cosmographe André Thevet eut « cet avantage sur nous **d'avoir veu** la Palestine », sans pour autant devoir « jouir de ce privilege de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde » ; Montaigne souligne encore que « ce que **nous voyons par experience** en ces nations là » surpasse « la conception et le desir mesme de la philosophie », tout en précisant que Platon et Lycurgue ne pouvaient « imaginer une nayfveté si pure et simple, comme **nous la voyons par experience** » ; car selon le récit des témoins oculaires « **il est rare d'y voir** un homme malade et m'ont asseuré n'en y avoir veu » ; de plus en son propre château Montaigne affirme qu'« **il se void** en plusieurs lieux, et entre autres chez moy, la forme de leurs lits, de leurs cordons, de leurs espées(...) » ; par ailleurs lorsque les indigènes s'entre-guerroient, « **il ne s'en void** aucun qui n'ayme mieux estre tué et mangé, que de requerir seulement de ne l'estre pas » ; Montaigne nous rapporte enfin que trois Indiens « bien miserables de s'estre laissez piper au desir de la nouvelleté, et avoir quitté la douceur de

¹ Marc Foglia, « *Les Essais* doivent-ils quelque chose à la découverte du Nouveau Monde ? Réflexions sur le caractère amérindien de l'essai », dans *Modernos & Contemporâneos, Dossiê Montaigne. Ensaios sobre o Novo Mundo*, volume 2, dirigé par Jean-François Dupeyron et Fabien Pascal Lins, Campinas- São Paulo, Universidade de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021, p. 73.

URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/issue/view/251>.

leur ciel **pour venir voir** le nostre, furent à Rouan », où « **on leur fit voir** nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville », pouvant ainsi témoigner « qu'**ils avoyent aperçu** qu'il y avoit parmi nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez¹ ».

Dans le chapitre « Des Cannibales », le critère d'autopsie – terme dérivé d'αυτος (*autos*, "soi") et d'όψις (*opsis*, "œil"), que l'on peut traduire par "percevoir avec ses propres yeux" ou "voir par soi-même" – semble bien être le fondement épistémologique qui dicte et autorise le discours sur les faits et leur réalité. Émile Benveniste indique à ce titre combien l'autopsie est en lien étroit avec l'histoire, *Hístōr* signifiant, à date très ancienne, « le témoin en tant qu'il *sait*, mais tout d'abord en tant qu'il a *vu*². » Pour ce qui concerne les livres d'histoire et récits de voyages du Nouveau Monde publiés au XVI^e siècle, la vision occupe très certainement un rôle fondamental, car elle est constamment revendiquée en gage de preuve et de crédibilité. Le fait de relater ce qui a été effectivement vu par le narrateur en personne garantit, en effet, la véracité des récits qu'il publie. Entre autres exemples, Jean de Léry s'approprie de la sentence « plus voir qu'avoir³ » pour en faire sa devise, certifie aux lecteurs qu'il « hay la menterie et les menteurs » et que sa narration est « science », c'est-à-dire « veuë » et « experience », dès lors qu'elle se borne à rapporter le témoignage direct de l'auteur : « je vis, je me trouway, cela m'advint (...) j'ay touché⁴ », insiste-t-il. André Thevet précise lui aussi qu'il souhaite « pouvoir voyager et découvrir les pays lointains, y observant les choses singulières⁵ ». À son tour, Montaigne assure qu'« il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté », et que chacun d'entre eux écrivît « ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait ». Autrement dit, à l'égard de la science des coutumes, le chercheur le plus digne de confiance et le plus précis est, pour Montaigne, le témoin oculaire qui, en allant sur le terrain, a pu observer un lieu particulier, pour ensuite narrer oralement ses spécificités sans pour autant chercher à l'interpréter, ni même à lui attribuer une teneur universelle. En d'autres termes, le topographe loué par Montaigne se borne à relater les données obtenues à l'aune de ses impressions, il partage avec ses interlocuteurs tout ce qu'il a pu voir et sentir en un *topos* particulier, en un seul et même lieu déterminé du monde. Pour écrire à propos des cannibales, Montaigne soutient en outre avoir obtenu des informations au sujet de leurs coutumes, par le

¹ Nous soulignons en gras.

² Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, t. II, p. 173. Cité par François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2001, p. 396.

³ Jean de Léry, « Sonnet de l'auteur », dans *Histoire d'un voyage...*, *op. cit.*, p. 56.

⁴ *Ibid.*, p. 93-98.

⁵ André Thevet, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique*, *op.cit.*, p. 59. Dans les notes qui suivent nous désignerons dorénavant cet ouvrage par *Singularités*.

biais de faits reportés par des témoins oculaires fort expérimentés et fiables. Concernant la connaissance des mœurs indigènes du Nouveau Monde, l'auteur des *Essais* affirme en somme privilégier l'expérience de l'autopsie, au détriment de la fantaisie ou de l'imagination.

Dans « Des Cannibales », le critère de connaissance affiché est l'expérience et la vision est une faculté sensorielle fondatrice, c'est sur elle que s'appuient la véracité et la légitimité des descriptions recueillies par Montaigne. L'importance attribuée à la collecte de témoignages oculaires nous indique par ailleurs que l'auteur du chapitre fait usage d'un outil d'investigation cher aux historiens de métier. Tout porte à croire que, pour mieux former son jugement au sujet des Indiens, Montaigne assume une posture historiographique qui, au premier abord, n'est pas sans rappeler les méthodes d'investigation revendiquées par des auteurs comme Hérodote et Thucydide.

2. Voir, ouïr, juger.

Dans sa préface de l'ouvrage d'Hérodote, Andrée Barguet précise, en sa qualité de traducteur, les raisons pour lesquelles il a délaissé le titre traditionnel (*Histoires*) au profit de l'intitulé *L'Enquête*, en signalant à cette occasion la méthode et les champs du savoir que recouvre l'investigation menée par celui que Cicéron estimait être le « père de l'histoire¹ » :

Donner à l'ouvrage d'Hérodote le nom d'Histoires, comme le veut la tradition, c'est induire en erreur les lecteurs d'aujourd'hui et desservir l'œuvre ; le mot fait attendre un ouvrage tel que ceux des historiens modernes, conforme aux règles d'un genre désormais strictement spécialisé ; or *historiè* nous vient directement d'Hérodote, mais il signifie, au Ve siècle avant notre ère, l'« enquête » menée par un témoin qui rapporte ce qu'il a lui-même vu et appris au cours de ses recherches ; ce serait aujourd'hui un « reportage », le grand reportage d'un voyageur qui note, à côté de qui est son principal sujet², tout ce qui lui semble susceptible d'intéresser son public, en tous les

¹ « ATT. Toutefois il y en a beaucoup dans le *Marius*, dont on demande s'ils sont faux ou vrais ; et certaines gens exigent presque de la rigueur dans un poème sur un sujet si récent, et dans un poète du pays d'Arpinum. — MARC. Eh, mais ! assurément, je désire ne point passer pour menteur. Cependant ceux dont vous parlez, Titus, l'entendent mal de vouloir dans cet essai la vérité, non pas d'un poète, mais d'un témoin. Je ne doute pas que les mêmes gens ne soient convaincus que Numa s'entretenait avec Égérie, et qu'un aigle mit un bonnet pointu sur la tête de Tarquin. — QUINT. Je vous comprends, mon frère ; autres sont à votre avis les lois de l'histoire, autres celles de la poésie. — MARC. Oui, puisque tout dans l'une se rapporte à la vérité, et presque tout dans l'autre à l'amusement. Ce n'est pas que dans Hérodote, le père de l'histoire, et dans Théopompe, il n'y ait d'innombrables fables. » (Cicéron, *Traité des lois*, I, 1, 5, dans *Œuvres Complètes de Cicéron*, sous la direction de M. Nisard, Paris, Chez Firmin Didot Frères, Fils et Cie. Librairies, t.4, 1869, p. 362-363. URL : remacle.org/bloodwolf/philosophes/Cicéron/lois.htm).

² Tel que l'indique Hérodote en sa « Préface » : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son enquête afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli ; et il donne en particulier la raison du conflit qui mit ces deux peuples aux prises. » (Hérodote, *L'Enquête. Livres I à IV*, présenté, traduit et annoté par Andrée Barguet, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1985, p. 38).

domaines : à côté des faits historiques entrent dans son rapport les détails qui appartiennent maintenant à d'autres spécialités, géographie, ethnologie, sociologie, anthropologie, journalisme, conte et anecdotes curieuses ou morales. C'est l'enquête d'un voyageur curieux, qui s'intéresse à tout¹.

On remarquera, avec Herman Verdin, qu'en privilégiant le témoignage oculaire, l'autopsie ou encore l'examen par soi, Hérodote, comme Thucydide après lui, tend à réduire le champ de la recherche historiographique au temps présent ou récent :

Hérodote a fait usage du témoignage direct sous plusieurs formes : sa propre autopsie en ce qui concerne les données géographiques et ethnographiques et les vestiges archéologiques et épigraphiques, ensuite la consultation de témoins oculaires et d'autres personnes se trouvant en rapport direct avec les événements, ainsi que la tradition qu'il recueillit dans les villes et les pays qu'il visita. En agissant de la sorte, Hérodote appliquait déjà, dans la mesure où son sujet le permettait, un principe de base de la méthode critique des grands historiens grecs, comme Thucydide et Polybe, qui pouvaient l'appliquer avec plus de rigueur, en choisissant l'époque contemporaine comme sujet de leur œuvre historique².

Durant ses investigations, Hérodote oscille donc entre l'autopsie et l'écoute, pouvant soit avoir été lui-même présent durant les faits qu'il rapporte, soit avoir recueilli les témoignages oraux fournis par d'autres : « jusqu'à Éléphantine, je rapporte ce que j'ai vu de mes yeux, et, pour les territoires qui sont au-delà de cette ville, ce qui me fut dit au cours de mon enquête³ ». Et lorsqu'il s'agit de décrire les coutumes égyptiennes, c'est notamment par le biais d'entretiens, ou de conversations que l'historien se renseigne :

Jusqu'ici, j'ai dit ce que mes yeux, mes réflexions et mes enquêtes m'ont appris ; je vais maintenant rapporter, sur l'histoire de ce pays, ce que j'ai entendu dire aux Égyptiens. J'y ajouterai toutefois quelques observations que j'ai pu faire personnellement⁴.

Comme le précise François Hartog, Hérodote élabore donc un récit combinant, entre autres choses, la vision (*opsis*) à l'écoute (*akoë*) ; deux procédés qui, comme l'évoque Hérodote lui-même⁵, s'avèrent distincts eu égard au niveau d'engagement de la part l'auteur et à la force de persuasion au regard du lecteur :

¹ Andrée Barguet, dans Hérodote, *op. cit.*, p. 13-14.

² Herman Verdin, « Hérodote historien ? Quelques interprétations récentes », dans *L'antiquité classique*, Tome 44, fasc. 2, 1975. p. 682. URL : https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1975_num_44_2_1803.

³ Andrée Barguet, *op. cit.*, p. 30, p. 682.

⁴ Hérodote, *op. cit.*, II, 29, p. 172.

⁵ *Ibid.*, II, 99, p. 209-210.

⁶ « (...) l'île qu'on appelle Chemmis (...), c'est, d'après les Égyptiens, une île flottante. Pour moi, je ne l'ai vue ni flotter ni remuer ; d'ailleurs ces propos me surprennent et je me demande s'il est bien vrai qu'une île puisse flotter. » (*Ibid.*, II, 156, p. 248) ; « au-delà du pays dont nous allons maintenant nous occuper personne ne sait au

Après l'*ópsis*, vient l'*akoé* : non plus *j'ai vu*, mais *j'ai entendu* ; voilà un second mode d'intervention du narrateur dans son récit, une autre sorte de marque d'énonciation. Le *j'ai entendu* prend le relais du *j'ai vu*, quand ce dernier n'est pas possible ou n'est plus possible. (...) l'oreille, du point de vue du faire-croire, vaut moins que l'œil ; il doit donc s'ensuivre qu'un récit raccroché à un *j'ai entendu* sera moins croyable ou moins persuasif qu'un autre, voisin, organisé autour d'un *j'ai vu*. (...) Positivement, l'*akoé* signifie « je me suis informé » (*phuntánomai*), j'ai enquêté (*historéō*) auprès des gens qui *disent*, pour avoir vu eux-mêmes, ou pour le tenir d'autres qui ont vu, ou qui disent avoir vu..., etc¹.

Verdin rappelle à cet égard que c'est notamment pour avoir eu recours à l'*akoé* durant ses recherches que, jusqu'aux XIXe et XXe siècles, certains historiens reprochèrent à Hérodote d'avoir fabulé à dessein en partageant « son exposé entre plusieurs sources fictives, afin de leur donner un aspect plus véridique² ». Toujours est-il que l'auteur de *L'Enquête* avait en son temps signalé à maintes reprises auprès des lecteurs contemporains que, selon la formule de Barguet, « rapporter ne veut pas dire croire³ » :

Voilà ce que disent les Perses et les Phéniciens. Pour moi, je ne viens pas ici déclarer vraies ou fausses ces histoires (...)⁴.

Ces récits des Égyptiens, qu'on les accepte, si l'on juge digne de foi de semblables histoires ; pour moi, mon seul dessein dans tout cet ouvrage est de consigner ce que j'ai pu entendre dire aux uns et aux autres⁵.

Pour moi, si j'ai le devoir de rapporter ce que l'on dit, je ne suis certainement pas obligé d'y croire – qu'on tienne compte de cette réserve d'un bout à l'autre de mon ouvrage (...)⁶.

Montaigne souligne à son tour combien, par-delà l'acte de voir, l'écoute et la conversation furent également des méthodes d'investigations auxquelles il eut recours à diverses reprises pour rédiger le chapitre « Des Cannibales ». De façon à se dissocier de la « voix commune », Montaigne s'évertue de penser le phénomène du Nouveau Monde en prêtant

juste ce qu'il y a ; je n'ai pu trouver un seul informateur qui déclarât avoir vu de ses yeux cette région, et Aristéas lui-même, le poète dont je viens de parler, n'a nullement prétendu dans ses vers avoir été, lui, au-delà des Issédones : des régions plus lointaines il ne parle que par ouï-dire et déclare tenir des Issédones ce qu'il sait. » (*Ibid.*, IV, 16, p. 366) ; « les Athéniens avaient chassé les Pélasges de l'Attique – eurent-ils raison ou tort de le faire ? je n'en sais que ce que l'on dit (...) ». (Hérodote VI, 137, dans *L'Enquête. Livres V à IX*, texte présenté, traduit et annoté par Andrée Barguet, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1990, p. 167).

¹ François Hartog, *op. cit.*, p. 407.

² Herman Verdin, *op. cit.*, p. 683.

³ Andrée Barguet, *op. cit.*, p. 30.

⁴ Hérodote, I, 5, dans *L'Enquête. Livres I à IV*, *op. cit.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, II, 123, p. 227.

⁶ Hérodote, VII, 152, dans *L'Enquête. Livres V à IX*, *op. cit.*, p. 248.

l'oreille à un type de discours détaché des « opinions vulgaires », communément dépréciatives à l'égard des « nations estrangieres », et de ce qu'en disent « les cosmographes », selon lui, inexpérimentés, dogmatiques et fomentateurs de faux témoignages, auxquels il attribue en somme une érudition vaine, à la fois spéculative et malhonnête. Il choisit, alors, de porter son attention aux personnes à la fois illettrées, c'est-à-dire étrangères aux contraintes théorétiques, et expérimentées, parce que s'étant effectivement trouvées en Amérique, plus précisément « en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique » et qui, par ce fait, parlent en connaissance de cause. Montaigne réunit, ainsi, des données par l'intermédiaire d'un homme « simple et grossier », probablement un de ses serviteurs, qui lui fit « voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage » en France Antarctique. C'est pourquoi, avant même d'entamer un bref aperçu géographique de cette île, puis de développer une description étoffée des mœurs amérindiennes et des principes qui guident leur mode de vie, Montaigne met un point d'honneur à rappeler que ses écrits s'appuient sur les dits de ses témoins :

Au demeurant, ils vivent en une contrée de païs tres-plaisante et bien temperée ; de façon qu'à ce que m'ont dit mes tesmoings, il est rare d'y voir un homme malade ; et m'ont assuré n'en y avoir veu aucun tremblant, chassieux, edenté, ou courbé de vieillesse. Ils sont assis le long de la mer, et fermez du costé de la terre de grandes et hautes montaignes (...)¹.

Montaigne soutient, en outre, avoir entraperçu une conversation entre le roi Charles IX et trois Amérindiens, probablement Tupinambas. À la suite de cet entretien, l'auteur de « Des Cannibales » affirme avoir eu l'occasion de s'entretenir directement avec le « Capitaine » de ce groupe d'indigènes :

Le Roy parla à eux long temps ; on leur fit voir nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville. Apres cela quelqu'un en demanda leur advis, et voulut sçavoir d'eux ce qu'ils y avoient trouvé de plus admirable : ils respondirent trois choses, d'où j'ay perdu la troisieme, et en suis bien marry ; mais j'en ay encore deux en memoire. (...) Je parlay à l'un d'eux fort long temps ; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir. Sur ce que je luy demanday quel fruit il recevoit de la superiorité qu'il avoit parmy les siens (car c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy), il me dict que c'estoit marcher le premier à la guerre (...)².

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 207.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 213-214.

Rappelons, enfin, que dans l'un des plus fameux passages de « Des Cannibales », Montaigne précise que la leçon de relativisme qu'il propose à ses lecteurs découle de l'écoute attentive qu'il a eue de ses témoins :

Or, je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage (...).¹

Ainsi, tel que nous le rapporte Montaigne, c'est à partir de données de l'expérience qu'il parvient à évaluer les coutumes des indigènes d'Amérique. À la suite d'Hérodote, l'auteur des *Essais* affirme à son tour avoir compilé des témoignages, en combinant la vision et l'ouïe. Mais tandis que l'auteur de *L'Enquête* se donne pour tâche de « rapporter ce que l'on dit » sans pour autant se voir « obligé d'y croire », Montaigne, nous l'avons vu, ne soupçonne aucun des témoins qu'il a pu consulter, mais affirme à l'inverse croire fermement en la véracité de leurs propos. Dans « Des Cannibales », Montaigne nous assure qu'à travers ses témoins il ne fabule point, ne glose pas les Anciens, se garde « d'altérer un peu l'Histoire » et se cantonne à penser à partir de faits qui ont été effectivement vus et entendus. Ce dernier semble ainsi nous informer sur le Nouveau Monde avec la même assurance affichée dans le passage où, à partir de sa propre expérience et des témoignages directs de son frère « sieur d'Arsac » et des « habitants » du « Medoc », il décrit les « mouvements naturels » et répercussions des affluences de la Dordogne, des remous de la mer et de la formation des dunes dans la région. En écoutant les anecdotes rapportées par des témoins-voyageurs qu'il estime sincères et impartiaux et en consultant directement d'authentiques indigènes à Rouen, Montaigne endosse moins le rôle de l'enquêteur-reporter, comme Hérodote, et plus celui de l'historien soucieux de vérité qui, à la manière d'un Thucydide, affirme vouloir se borner à retranscrire, tel quel, tout ce dont il a pu voir lui-même et entendre à partir de sources soigneusement sélectionnées. En effet, afin d'attacher son récit à la stricte réalité historique des faits récents ou contemporains, pour mieux cerner les causes profondes et immédiates de la guerre du Péloponnèse, Thucydide prend ses distances à l'égard de « l'époque héroïque » et du « récit incroyable et merveilleux » que produisent les « poètes » et les « logographes », puis se méfie tout autant de la parole des acteurs directement engagés dans les événements. Afin d'établir les faits, il choisit alors de les insérer dans des chaînes logiques de causalités tout en mettant en avant son effort d'impartialité et la

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

vérification scrupuleuse de ses sources¹. Au même titre que le destinataire de *La Guerre du Péloponnèse*, le lectorat de « Des Cannibales » devrait, en conséquence, être assuré que dans ce chapitre il ne trouvera rien de plus que des faits véridiques, que durant ses recherches l’auteur a su réunir à partir sa propre expérience et de sources fiables. Autrement dit, lorsqu’il s’agit de décrire les mœurs indigènes, Montaigne n’imagine pas, n’invente guère, ni ne crée de récit fictionnel, mais paraît élaborer à l’inverse un récit historique, en vue de nous représenter « les choses pures ».

La démarche historiographique endossée par Montaigne dans « Des Cannibales » peut surprendre plus d’un lecteur des *Essais*. En effet, tout en sachant que ce dernier n’a de cesse d’avoir recours aux livres d’histoire, cela signifie-t-il pour autant qu’il se considère lui-même historien, soucieux de narrer, de composer et d’expliquer les faits ? L’essayiste sceptique aurait-il en outre pour vocation de rapporter des faits avérés, ou encore de témoigner du temps passé et présent à la lumière de la vérité ? Montaigne considère-t-il que les hommes soient les seuls agents de l’histoire ? La façon suivant laquelle il aborde, sélectionne et évalue les événements correspond-elle à celle préconisée par des auteurs qu’il a tant lus, comme Cicéron et Plutarque ? Au vu des débats historiographiques concernant le critère de la *vera narratio*, mais aussi le rapport entre fait et « conseil », quels seraient finalement les points de convergences et de divergences entre la « voye de la raison », suivie par Montaigne dans « Des Cannibales », et la démarche scientifique adoptée par les historiens des « événements » et les historiens des « Vies » tels que définis par son contemporain Amyot ?

3. « Ecrire les affaires de mon temps ».

On sait que Montaigne apprécie considérablement les livres d’histoire. Tout en affirmant que l’histoire est « plus [s]on gibier² », il assure également que « les historiens sont [s]a droite bale³ ». Montaigne précise toutefois préférer les récits biographiques publiés par les

¹ « Quant aux actions accomplies au cours de cette guerre, j’ai évité de prendre mes informations du premier venu et de me fier à mes impressions personnelles. Tant au sujet des faits dont j’ai moi-même été témoin que pour ceux qui m’ont été rapporté par autrui, j’ai procédé chaque foi à des vérifications aussi scrupuleuses que possible. Ce en fut pas un travail facile, car il se trouvait dans chaque cas que les témoins d’un même évènement en donnaient des relations discordantes, variant selon les sympathies qu’ils éprouvaient pour l’un ou l’autre camp ou selon leur mémoire. Il se peut que le public trouve peu de charme à ce récit dépourvu de romanesque. Je m’estimerai pourtant satisfait s’il est jugé utile par ceux qui voudront voir clair dans les évènements du passé, comme dans ceux, semblables ou similaires, que la nature humaine nous réserve dans l’avenir. Plutôt qu’un morceau d’apparat composé pour l’auditoire d’un moment, c’est un capital impérissable qu’on trouvera ici. (Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 22, édition de Denis Roussel, Paris, Gallimard « Folio classique », 2000, p. 48.)

² « L’Histoire, c’est plus mon gibier, ou la poesie, que j’aime d’une particuliere inclination » (Montaigne, *op. cit.*, « De l’Institution des Enfants », I, 26, p. 146).

³ « Des Livres », II, 10, p. 416.

historiens moraux, qui se donnent pour tâche de narrer et d'évaluer les « Vies » d'illustres acteurs historiques. Les *Vies et doctrines de philosophes illustres* de Diogène Laërce, tout comme les *Vies parallèles* de Plutarque étant les œuvres les plus emblématiques et influentes en ce domaine :

Les historiens sont ma droite bale (...) ceux qui escrivent les vies, d'autant qu'ils s'amusent plus aux conseils qu'aux evenemens : plus à ce qui part du dedans, qu'à ce qui arrive au dehors : ceux là me sont plus propres. Voyla pourquoy en toutes sortes, c'est mon homme que Plutarque. Je suis bien marry que nous n'ayons une douzaine de Laërtius (...)¹.

Toutefois, quand bien même il « aime les historiens² », Montaigne ne se considère pas historien pour autant. À ce propos, on trouve dans les *Essais* une anecdote révélatrice. Montaigne nous confie, en effet, qu'étant donné son intérêt notoire pour l'histoire, et l'impartialité dont il aurait fait montre au cours des missions diplomatiques qui lui furent confiées, notamment afin de concilier les conflits entre les factions catholiques et protestantes³, certains de ses contemporains le jugeaient apte à écrire l'histoire de son temps, entaché par les Guerres de Religion :

Aucuns me convient d'escrire les affaires de mon temps, estimants que je les voy d'une veüe moins blessée de passion qu'un autre, et de plus pres, pour l'accez que fortune m'a donné aux chefs de divers partis⁴.

Or, fort conscient des antagonismes qui séparent le travail de l'historien de celui de l'essayiste, c'est avec vigueur que Montaigne refusera la requête de ses pairs :

Mais ils ne disent pas que, pour la gloire de Salluste, je n'en prendrois pas la peine : ennemy juré d'obligation, d'assiduité, de constance; qu'il n'est rien si contraire à mon stile qu'une *narration* estendue: je me recoupe si souvent à faute d'haleine, je n'ay ny *composition*, ny *explication* qui vaille (...)⁵.

Écrire un livre d'histoire, traitant de faits lointains ou récents, et rédiger des essais sont partant deux tâches distinctes, dont les styles employés paraissent incompatibles. De manière

1 *Ibid.*

2 « J'aime les Historiens, ou fort simples, ou excellens (...) », (*Ibid.*, p. 417).

3 Au cours des conflits civils qui marquèrent les Guerres de Religion, Montaigne affirme avoir « encourus les inconvénients que la modération apporte en telles maladies. Je fus pelaudé à toutes mains : au Gibelin, j'étais Guelfe, au Guelfe Gibelin. » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Phisionomie », III, 12, p. 1044).

4 « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 106.

5 *Ibid.* Nous soulignons.

non anodine, lorsqu'il s'agit de distinguer sa démarche de celle des historiens, Montaigne fait appel à la terminologie traditionnelle de l'historiographie, employant les termes de « narration », « composition » et « explication ». Et lorsque dans le chapitre « Des Livres », il s'agit pour lui de se démarquer du « stile » employé par Cicéron dans ses œuvres de « philosophie signamment morale », Montaigne vitupère ouvertement « sa façon d'écrire », selon lui « ennuyeuse » et peu suggestive. Ses ouvrages étant, à ses yeux, saturés « de prefaces, définitions, partitions, etymologies », mais aussi d'« ordonnances logiciennes et Aristoteliques », ou encore de « subtilitez grammairiennes » et d'une « ingenieuse contexture de parolles et d'argumentations », ils s'avèrent « bons pour l'escole, pour le barreau et pour le sermon », mais au lieu d'inciter le lecteur à « devenir plus sage », comme le souhaite Montaigne, ils l'invitent uniquement à se rendre « plus sçavant ou eloquent¹ ». L'auteur des *Essais* paraît donc parler en connaissance de cause. En effet, pour rédiger son œuvre, il n'a pas seulement lu les historiens de l'Antiquité, entre autres Hérodote, Diogène Laërce et Plutarque, mais a également consulté nombre d'historiens modernes², parmi lesquels son compatriote Jacques Amyot. Il semble toutefois qu'en ses *Essais* Montaigne met en place, de manière volontaire, un usage des faits historiques éloigné de l'approche historiographique en général. Quelles seraient, à ce titre, les différences qui séparent l'approche montaignienne des faits et le rôle que s'attribuent les historiens de métier ? Afin d'obtenir des éléments de réponses à cette question, tâchons en premier temps de cerner les points communs et de divergences entre l'histoire des événements et celle des vies.

4. « Ne jamais rien dire de faux ».

Afin d'associer le travail de l'historien aux talents de l'orateur, ou du rhéteur³, Cicéron énonce les principes fondamentaux de l'histoire, à travers les mots d'Antoine :

¹ « Des Livres », II, 10, p. 413-414.

² Voir Pierre Villey, *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne. Contribution à l'étude de Sources des Essais*, Paris, Librairie Hachette, 1908.

³ « Ne voyez-vous pas qu'elle belle tâche c'est pour l'orateur que d'écrire l'histoire ? (...) Et pourtant je ne trouve nulle part que les rhéteurs en aient fait l'objet de préceptes spéciaux. (...) Qui ne sait que la première loi du genre est de ne rien oser dire de faux ? la seconde d'oser dire tout ce qui est vrai ? d'éviter, en écrivant, jusqu'au moindre soupçon de faveur ou de haine ? Oui, voilà les fondements de l'histoire, et il n'est personne qui les ignore. S'agit ensuite d'élever l'édifice ? Tout repose sur les faits et sur l'art de les exprimer. Les faits exigent que l'on suive l'ordre exact des temps, qu'on décrive les lieux. Comme on veut, quand ils sont importants et dignes de mémoire, en connaître la préparation, puis l'exécution, enfin le résultat, l'écrivain doit indiquer d'abord ce qu'il pense de l'entreprise elle-même ; à propos de l'événement montrer, montrer non seulement ce qu'il est dit ou fait, mais de quelle manière cela s'est fait ou dit ; quant au résultat, en dérouler les causes avec exactitude, notant la part qui revient au hasard, à la sagesse, à la témérité ; il rapportera aussi les actions des personnages et même, si leur nom jouit d'une brillante réputation, il ira jusqu'à peindre leur caractère et leur vie. » (Cicéron, *De l'orateur*, II, 15, 62-)

Qui ne voit que les principales lois de l'histoire sont de ne jamais rien dire de faux, d'avoir le courage de ne rien taire de vrai, d'éviter, jusqu'au soupçon de la faveur ou de la haine¹ ?

Le compromis envers la vérité des faits advenus, le courage de les mettre en lumière au mépris de la censure et des adversités en présence, mais encore le souci de les transcrire de façon impartiale sont, dit Antoine, « les premiers fondements de l'édifice [de l'Histoire], et il n'est personne qui ne les connaisse : les matériaux sont les faits et les mots² ». Dans *De Oratore*, l'histoire est alors expressément identifiée à la *lux veritatis*, autrement dit à la « lumière de la vérité ». Ainsi, l'enquête historique équivaut en large mesure à une *vera narratio*, c'est-à-dire à une « narration vraie » étayée, selon Cicéron, par trois règles irrévocables : le compromis envers la vérité, le courage de la révéler et l'impartialité de la narration.

Ayant pour but de maintenir le passé en mémoire, et d'instruire le présent à l'aune des faits anciens, l'historien qui transcrit les événements en paroles a, selon Cicéron, pour obligation d'exécuter deux tâches complémentaires. Il se doit, en un premier lieu, de « rapporter les actions », les « faits » ou les « événements » historiques, pour, en un deuxième temps, « rapporter les actions des personnages célèbres » en s'attachant « à peindre leurs mœurs et leur caractère ».

Ainsi, dès l'entame de son enquête, l'historien se charge d'exposer les événements, à savoir les faits importants qui ont effectivement eu lieu :

L'exposition des faits exige l'ordre exact des temps, la description des lieux ; et comme dans les événements importants qui méritent d'être transmis à la postérité, on veut connaître la pensée qui les a préparés, puis l'exécution, et enfin le résultat (...) ³.

Pour élaborer sa narration, l'historien doit donc rester attentif aux événements notoires, à chaque fait du passé estimé marquant, déterminant, conséquent ou exemplaire et, pour cela, digne d'être « transmis à la postérité ». Par la suite, il s'agira pour lui de reproduire fidèlement chaque événement notoire, en respectant ses propriétés spatio-temporelles, c'est-à-dire, en reconstituant avec rigueur la chronologie des faits successifs, puis en décrivant scrupuleusement les lieux où ils se sont produits. Une fois respectés le temps et l'espace de l'événement, l'historien se trouve désormais en mesure d'amorcer son explication.

63, tome 2, livre 2, texte établi et traduit par E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France – Série latine – Collection Budé », 2009, p. 31-32).

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

L'historien à même d'expliquer les événements dans la mesure où il dévoile « la pensée qui les a préparés », son « exécution », puis son « résultat ». L'historien communique à ses lecteurs une narration, un récit qui ne devient histoire qu'à partir du moment où il a su expliquer les faits, à savoir, identifier en premier lieu les causes qui les ont engendrés, ou « préparés ». Pour ce faire, il est indispensable de réunir « tout ce qui s'est dit et fait », de discerner minutieusement les faits générés des « aléas » de ceux produits par « la prudence ou la témérité » des hommes et, enfin, d'agencer les événements entre eux en dévoilant, notamment par le biais de la déduction, les enchaînements qui les gouvernent. Une fois identifiés les liens de causalité qui ont déterminé les faits, l'historien pourra dès lors nous présenter ses agencements en reconstituant l'« exécution », ou encore la « manière » chronologique selon laquelle les événements se sont déroulés tout au long du temps. Une fois prit connaissance des « causes » et de l'« exécution » des faits, l'historien doit enfin indiquer aux lecteurs les résultats obtenus, et nous présenter les effets concrets causés par les faits narrés.

Cicéron ajoute, outre cela, qu'une fois la narration rédigée, ou l'histoire composée, l'historien aura, en un deuxième temps, l'occasion de broser les portraits des propres agents historiques :

Il ne se contentera pas non plus de rapporter les actions des personnages célèbres ; il s'attachera aussi à peindre leurs mœurs et leur caractère. Le ton du discours doit être doux et facile, le style coulant et soutenu, sans cette âpreté qui convient au barreau, sans ces traits énergiques dont l'orateur anime son discours à la tribune. Sur tous ces points si importants, trouve-t-on un seul précepte dans les livres des rhéteurs¹ ?

Après avoir narré les faits et, donc, les « pensées » et actes qui les ont causés, leur mode d'« exécution » et leur « résultats », lorsqu'il peint les mœurs et caractères des « personnages célèbres » l'historien peut tout autant juger les actes historiques que les propres agents qui les occasionnent, en évaluant, aussi bien leurs comportements privés, que leurs valeurs morales individuelles. À ce stade de l'enquête, il s'agit donc pour l'historien de juger les habitudes de pensée, l'*ethos* et les vertus ou les vices des « personnages célèbres » se mouvant dans l'intrigue narrative des événements rapportés.

On observera que l'ébauche de *ratio rerum* de l'historiographie présentée par Cicéron, à travers les mots d'Antoine, se compose d'éléments qui relèvent du propre système rhétorique,

1 *Ibid.*, II, 12, p.13. Voir également *De l'invention*, I, 19, 27-30, où Cicéron précise que la « narration » s'organise en deux typologies, l'une concerne les « actions » (*negotia*), l'autre les « personnes » (*personae*). La narration qui porte sur les actions se subdivise en « récit légendaire » (*fabula*), « histoire » (*historia*) et « fiction » (*argumentum*) (Cicéron, *De l'invention*, I, 19, éd. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France Série latine - Collection Budé », 1994, p. 27-30.).

à savoir, les *peristaseis* ou *circumstantia*¹. Ne s'agissant pas, dans le cadre de la présente recherche, de déterminer si dans *De oratore* Cicéron avait, ou non, l'intention de construire une théorie rhétorique de l'historiographie² ; on notera, pour ce qui nous concerne, qu'il tenait à distinguer le jugement de l'historien du plaidoyer de l'orateur. Comme le remarque Anton Daniël Leeman, en soulignant que le « style » du discours historique est dépourvu de « cette âpreté qui convient au barreau », Cicéron montre qu'il « ne perd pas de vue que l'historien est un juge plutôt qu'un plaideur³ ». Fortement relié, comme nous l'avons déjà vu, à l'*ethos* de la vérité, du courage et de l'impartialité, l'historien, tel que défini par Cicéron, agit à la façon d'un juge de tribunal qui, à la différence de l'orateur ou du rhéteur, n'a pas pour rôle d'avancer des arguments de défense ou d'accusation, mais d'émettre une sentence résultante d'une concertation impartiale et juste. Comme le précise Antoine, tandis que le rhéteur érige ou édifie (*exaedificatio*), l'historien juge les actions et les acteurs à l'aune de principes éthiques correspondants aux « premiers fondements de l'édifice ».

On constate, dès lors, qu'avec Cicéron deux types de tâches historiographiques se dessinent : le narrateur tisse le récit chronologique et véritable des événements, pour ensuite se faire accessoirement juge et élaborer une histoire morale, ou des coutumes (*mores*). En résumé, selon Cicéron la première tâche fondamentale de l'historien consiste à narrer les faits, la seconde, plus auxiliaire, consiste à juger les acteurs de l'histoire. Cependant, comme le signale Sébastien Prat, « bien que Cicéron ait déjà distingué la narration des faits et le récit des vies, tout en considérant le travail sur les vies optionnel ou exceptionnel, Jacques Amyot, traduisant et présentant les *Vies* de Plutarque va plus loin : le travail de l'historien peut prendre deux formes

1 Anton Daniël Leeman précise à ce sujet que « "les faits exigent qu'on suive l'ordre des temps, qu'on décrive les lieux" : on reconnaît les *péristaseis tempus et locus* ; "on veut, quand les faits sont importants, en connaître la préparation, puis l'exécution, enfin le résultat" : la *peristasis res* ; à propos des *res gestae*, "il faut montrer non seulement ce qui s'est dit ou fait, mais aussi de quelle manière" : la *peristasis quomodo* ; "dans la succession des faits il faut aussi indiquer les causes" : la *peristasis causa* ; "dans le cas de personnages importants il faut fournir des données sur leur vie et leur caractère" : la *peristasis persona*. En tout, six des sept *péristaseis* décrites par Fortunatianus (2, 1) sont représentées ; il n'y a que *quibus adminiculis* qui manque. ». (Anton Daniël Leeman, « L'historiographie dans le *De oratore* de Cicéron », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1985, p. 280-288. URL : https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1985_num_1_3_1268).

² Timothy Peter Wiseman estime que dans le *De oratore* de Cicéron il s'agit pour ce dernier de soutenir une théorie rhétorique de la littérature et de l'historiographie. Opposé à l'hypothèse avancée par Wiseman, Anton Daniël Leeman affirme quant à lui que dans ce même ouvrage, Cicéron cherche avant tout à nous présenter une conception de la rhétorique en tant que noyau d'une théorie de la littérature et de la communication verbale. (Timothy Peter Wiseman, *Clio's Cosmetics : Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester: Leicester University Press, Rowman and Littlefield, 1979. Cité par Anton Daniël Leeman, *op. cit.*, p. 288).

³ Anton Daniël Leeman, « L'historiographie dans le *De oratore* de Cicéron », *op. cit.*, p. 287.

différentes¹. » En effet, à la suite de Cicéron, Jacques Amyot présentera au XVI^e siècle une nouvelle répartition typologique de l'office d'historien.

5. Histoire des évènements, histoire des vies.

En 1559, Jacques Amyot publie la première traduction française des *Vies parallèles* de Plutarque. En son avis aux lecteurs, le renommé professeur de langues latines et grecques présente une brève définition de l'histoire :

(...) l'Histoire est vne narration ordonnee des choses notables, dites, faictes o aduenues par le pallé, pour en conferuer la souuenance à perpetuité, & en seruir d'instruction à la postérité. (...) l'Histoire est à la verité le trefor de la vie humaine (...)².

Après nous avoir présenté une première définition de l'histoire, assez traditionnelle et qui ne s'éloigne guère des thèses cicéroniennes, Amyot développe ensuite une nouvelle répartition typologique du travail de l'historien. En effet, alors que Cicéron identifiait la narration et le jugement comme étant deux étapes d'un même travail historiographique, Amyot précise qu'elles correspondent à deux « espèces » distinctes d'histoire :

Or est-il, que felō la diuersité de la matiere qu'elle traite, ou de l'ordre & maniere d'escrire dōt elle vse, on luy dōne noms differēs : mais il y en a entre autres deux principales especes : l'une qui expose au long les faicts & advētures des hōmes, & l'appelle du nom cōmun d'Histoire : l'autre qui declare leur nature, leurs dicts & leurs mœurs, qui proprement se nōme Vie. Et cōbien q̄ leurs subjects soyent fort cōioinct, si est-ce que l'une regarde plus les choses, l'autre les personnes : l'une est plus publiq̄, l'autre plus domestique : l'une cōcerne plus ce qui est au dehors de l'hōme, l'autre ce qui procede du dedans : l'une les *euenemēs*, & l'autre les *cōseils* : entre lesquels il y a biē fouuēt grāde differēce, (...) ³.

Pour Amyot, l'histoire des événements diffère considérablement de l'histoire morale, dont Plutarque est le principal représentant. Tandis que, dans *De l'invention*, Cicéron divisait la « narration » en deux typologies, l'une concernant les « actions » (*negotia*), l'autre les « personnes » (*personae*), Amyot semble suggérer qu'avant même d'entamer son enquête,

¹ Sébastien Prat, « La constitution des *Essais* de Montaigne sur la base de la critique de l'historiographie : le règne de l'inconstance et la fin de l'exemplarité. », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n°70, 2010, p. 141. URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2010_num_70_1_3101.

² Jacques Amyot, « Aux lecteurs », dans *Les Vies des hommes illustres, grecs et romains, comparées l'une avec l'autre, par Plutarque de Chaeronée, traduites premièrement de grec en français par maistre Jaques Amyot seconde édition reveües et corrigées par le mesme translateur*, Paris, Imprimerie Michel de Vascosan, 1565, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 8. Nous soulignons.

l'historien devra choisir entre la tâche qui consiste à narrer des faits concernant les « actions » publiques, et celle qui consiste à juger la valeur morale des « personnes » illustres. Il indique par la même occasion la contradiction qui consiste à vouloir endosser, en une seule et même recherche, une perspective historique à la fois impersonnelle et introspective. De fait, tandis que la première privilégie l'événement public au détriment du vouloir individuel, la seconde s'engage à dévoiler les ressorts psychologiques d'agents historiques, plus ou moins vertueux ou exemplaires.

Compte tenu de la spécificité thématique et du spectre d'intérêts qu'Amyot accorde à l'histoire des événements et à celle des Vies, tout porte à penser qu'il s'agit de deux manières d'exercer le travail historique, non seulement distinctes, mais aussi quasi antagoniques : la première traite des "choses", la seconde des "personnes", au sens de personnalité, de tempérament ou, selon le mot de Montaigne, de « complexion ». Soucieux de mettre en valeur aussi bien *Les Vies parallèles* que la personne de Plutarque – « tu as Plutarque pour directeur & guide de ta vie (...) que le liure se doit pluſtoſt nōmer vn trefor de tout rare & exquisite littérature¹ » –, Amyot semble ainsi souhaiter rééquilibrer un tant soit peu les forces en présence. Mettre en œuvre une histoire des événements est, certes, un exercice des plus éminent et nécessaire, cependant, selon Amyot, l'histoire morale détient un rôle singulier et tout aussi remarquable, notamment en termes éthiques. Assurément, si Plutarque « se meit à eſcrire ceste oeuvre excellēte des Vies, qu'il appela Parallelon », ce n'est guère pour se cantonner à rapporter les détails de la vie privée d'illustres Grecs et Romains, mais, bien plus que cela, pour s'évertuer de juger leurs comportements, notamment par voie de comparaison :

(...) cōme qui diroit l'accouplement ou affortiffemēt, pource qu'il accouple vn Grec avec vn Romain, mettant leurs vies l'une deuant l'autre, & les conferant enſemble, ſelon qu'ils ſe ſont trouuez auoir entre eux cōformité de nature, de mœurs & d'aduētūres, en examināt ce que l'un a eu de meilleur ou de pire, de plus grand ou de plus petit, que l'autre (...)².

Amyot développe ainsi ce que Cicéron avait souligné avant lui. Pour Cicéron l'essentiel était d'élaborer une *vera narratio* des événements, en rapportant « les actions des personnages célèbres », la tâche qui consiste « à peindre leurs mœurs et leur caractère » restant auxiliaire, ou au service de la première. Avec Amyot, l'historien n'est pas dans l'obligation de suivre l'ordre cicéronien, à savoir, narrer des faits, rendre compte d'actes « publics », pour seulement ensuite pouvoir peindre les mœurs individuelles, mais peut de manière autonome et exclusive

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *Ibid.*

écrire des biographies. C'est-à-dire, décrire les rouages psychologiques qui animent les individus illustres, narrer leurs « vies » suivant leurs petits faits et mots et non pas leurs actions éclatantes¹. En ces termes, la tâche de l'historien des « vies » est de distribuer les responsabilités morales des sujets historiques, afin d'encenser ou, à l'inverse, de condamner leurs comportements et pensées. D'où l'emploi récurrent de la méthode comparative, qui consiste à mettre en parallèle ou, comme le précise Amyot, à établir des « accouplements » et des « assortiments » entre des vies similaires, afin de pouvoir juger la valeur des cadres moraux repérés en chacune d'entre elles².

C'est ainsi que, de manière plus appuyée que chez un historien des événements, l'historien moral dirige son regard et ses efforts en direction de l'avenir. Nombres d'historiens soulignent, certes, en quelle mesure le passé nous enseigne sur le présent et le futur proche. À titre d'exemple, Thucydide entreprit de narrer la guerre entre Péloponnésiens et Athéniens et d'en déterminer « la cause la plus vraie³ », s'estimant satisfait si son récit est « jugé utile par ceux qui voudront voir clair dans les événements du passé, comme dans ceux, semblables ou similaires, que la nature humaine nous réserve dans l'avenir⁴ ». Et, comme nous l'avons déjà souligné, lorsqu'il disserte sur le rôle de l'historien, Cicéron avance que l'une des tâches qui lui incombent est de savoir trier et exposer chronologiquement les événements importants qui méritent d'être transmis à la postérité⁵. Néanmoins, pour Plutarque l'effet vertueux que ses recherches peuvent avoir sur lui-même et ses lecteurs demeure, sinon la raison d'être, tout au moins un des motifs principaux justifiant son entreprise d'historien-biographe⁶. Dans des *Vies Parallèles*, la fonction morale de l'*exemplum*, générateur de *mimèsis*, ne parvient à son terme et ne devient, par conséquent, d'utilité publique, qu'en ceci que l'exemplarité morale du héros plutarquien est, tel que le signale Amyot, un moyen efficace d'« instruire la postérité⁷ ». Ainsi, plutôt que de chercher à déterminer la « raison » de conflits notoires, ou de dévoiler la « cause » des guerres, à la manière d'un Thucydide, Plutarque se propose d'ériger les grands de ce monde en modèles, et pour certains en contre-modèles, afin de permettre que de nouveaux

¹ Voir Plutarque, « Alexandre », 1, dans *Vies Parallèles*, éd. François Hartog, traduction Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

² Voir *Ibid.*, « Thésée », 1.

³ « Mais la cause la plus vraie, celle aussi qui fut la moins mise en avant, se trouve selon moi dans l'expansion athénienne, qui inspira des inquiétudes aux Lacédémoniens et ainsi les contraignit à se battre. » (Thucydide, I, 23, *op. cit.*, p. 49).

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ Cicéron, *De l'orateur*, II, 15, 62, *op. cit.*, p. 31-32.

⁶ « L'histoire est à mes yeux comme un miroir, à l'aide duquel j'essaie, en quelques sorte, d'embellir ma vie et de la conformer aux vertus de ces grands hommes. » (Plutarque, « Timoléon », Préface, 1-2, dans *Vies Parallèles*, *op. cit.*, p. 465.)

⁷ Jacques Amyot, « Aux lecteurs », *op. cit.*, p. 9.

grands hommes puissent émerger. En somme, selon Amyot, les *Vies parallèles* rédigées par Plutarque ont, au premier chef, pour fonction d'inciter les hommes du présent et à venir à s'inspirer du passé pour mieux anticiper « l'advenir », c'est-à-dire, pour vivre avec sagesse et prudence, en conformité avec les modèles anciens :

Car c'est vne regle & instruction certaine, qui par exēples du passé nous enseigne à iuger du present & à preuoir l'advenir, à fin que nous sçachiōs ce q̃ nous deuons fuyure ou appeter, & qu'il nous faut fuir & euitier¹.

On remarquera toutefois que si d'un côté Amyot stipule que l'histoire des événements et celle des « Vies » correspondent à deux « espèces » distinctes, ces dernières ne s'excluent pas pour autant et expriment deux modes narratifs également légitimes. Assurément, dans un cas comme dans l'autre l'histoire « a ie ne sçay quoy de venerable, en ce qu'elle fait profession de dire tousiours verité² ».

Ayant recours à des termes proches de ceux déjà employés par Cicéron³, Amyot fait à son tour de la vérité, du courage et de l'impartialité les principes éthiques premiers de l'historien, s'opposant alors avec véhémence à ceux « qui vsurpēt le nom d'Historiens, & qui par haine ou faueur offensent la maiefté de l'Histoire, en y meslant quelque menfonge ». Amyot précisant, aussitôt, que pour ce qui concerne l'existence d'historiens usurpateurs et mensongers :

(...) cela n'est point la faute de l'Histoire, ains des hommes partiaux, qui abusent indignemēt de ce nom, pour desguiser & couvrir leurs passions : ce qui n'adiendra iamais, si celuy qui escrit l'Histoire, a les parties qui luy sont necessairement requises, pour meriter le nom d'Historien, qu'il soit despouillé de toute affection, sans haine ny flatterie, versé aux affaires du monde, eloquent, homme de bon iugemēt, pou sçauoir discerner ce qui se doit dire, & qui se doit laisser (...) ⁴.

C'est en ce sens que, pour Amyot, toutes les « espèces » d'histoires se démarquent de la poésie. Les histoires, dit-il, nous approvisionnent d'exemples moraux à imiter « avec plus de poīs & plus de grauité, que ne font les inuétions & cōpositions poëtiques⁵ ». En effet, tandis que l'histoire « ne se fert iamais q̃ de la nue verité », d'ordinaire la poésie « enrichit les choses qu'elle

¹ Jacques Amyot, « Aux lecteurs », *op. cit.*, p. 2.

² *Ibid.*

³ « Qui ne voit que les principales lois de l'histoire sont de ne jamais rien dire de faux, d'avoir le courage de ne rien taire de vrai, d'éviter, jusqu'au soupçon de la faueur ou de la haine ? » (Cicéron, *De l'orateur*, II, 15, *op. cit.*, p. 12).

⁴ Jacques Amyot, « Aux lecteurs », *op. cit.*, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 2.

louë, par dessus le merite, à cause que son but principal est de delecter¹ ». Faisant « profession de dire tousiours verité », les historiens s'appliquent à expliquer les causes, se conforment à la mémoire et à la « beauté de la vertu² », c'est pourquoi ils ne louent point leurs lecteurs et ne se trouvent jamais au service des rois. Les poètes quant à eux s'accommodent au principe du plaisir, cèdent à la démesure, cherchent à plaire au lecteur et, pour ce faire, déguisent les faits aux dépens de la vérité.

Ainsi, pour Amyot les histoires, qu'elles concernent des événements ou des vies, sont à la fois vraies et utiles. D'un côté l'histoire des événements sert à comprendre les causes et à garder en mémoire les faits et les actes déterminants du passé, de l'autre l'histoire des vies privées fournit aux hommes, d'aujourd'hui et de demain, d'illustres modèles antiques à imiter, de même que des conseils prudents guidant leur postérité. Cicéron était soucieux d'expliquer les causes, Plutarque de conseiller l'avenir, il s'avère néanmoins qu'en regardant le passé, les deux historiens se prévalent de « dire la vérité » et de « fournir un service au public ».

Gisèle Mathieu Castellani remarque à ce titre qu'en distinguant l'histoire des événements de l'histoire de vies, Amyot laisse entrevoir non pas seulement les avantages, mais également les difficultés auxquelles ces deux genres se confrontent :

Chaque genre a ses propres contraintes, et à sa marge de liberté. L'historien et le chroniqueur écrivant « les choses passées » butent sur la nécessité non seulement de vérifier leurs informations, mais, lorsqu'ils pratiquent une psycho-histoire comme Plutarque ou Tacite, de juger à distance des comportements, des intentions, des « conseils », comme disait Amyot définissant la psycho-histoire pratiquée par Plutarque³.

Montaigne cite volontiers les œuvres de Cicéron qu'il a, selon Pierre Villey, consulté directement en latin⁴ ; mais peu enclin à lire le grec, comme il le reconnaît lui-même⁵, il a lu *Les vies parallèles* de Plutarque dès sa première traduction française, publiée par Jacques Amyot en 1559⁶. Il n'est dès lors pas anodin de remarquer que lorsque Montaigne prend

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 2

³ Gisèle Mathieu Castellani, *op. cit.*, p. 39.

⁴ Voir Pierre Villey, *Les Sources et l'Évolution des Essais*, *op. cit.*, p. 98.

⁵ « Quant au Grec, duquel je n'ay quasi du tout point d'intelligence (...) » (Montaigne, *op. cit.*, « De l'Institution des Enfants », I, 26).

⁶ « Quant à mon autre leçon, qui mesle un peu plus de fruit au plaisir, par où j'apprens à renger mes humeurs et mes conditions, les livres qui m'y servent, c'est Plutarque, depuis qu'il est François, et Seneque. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Livres », II, 10, p. 413) ; « je donne avec raison, ce me semble, la palme à Jacques Amyot sur tous nos écrivains François, non seulement pour la naïveté et pureté du langage, en quoy il surpasse tous autres, ny pour la constance d'un si long travail, ny pour la profondeur de son sçavoir, ayant peu développer si heureusement un auteur si espineux et ferré (car on m'en dira ce qu'on voudra: je n'entens rien au Grec, mais je voy un sens si beau, si bien joint et entretenu par tout en sa traduction que, ou il a certainement entendu l'imagination vraye de l'auteur,

position au regard de l'historiographie, il fait appel au même champ sémantique employé par ces auteurs. Nous avons vu qu'il utilise des termes tels que « composition » et « narration », nous pourrions encore ajouter les termes « vies » et « conseils », qu'il utilise également à plusieurs reprises dans les *Essais*. Montaigne serait-il, du reste, un historien des événements, tel que présenté par Cicéron, ou encore un historien des « Vies », comme pouvait l'être Plutarque ?

6. « Plaisants causeurs »

En lisant les *Essais*, on s'aperçoit que Montaigne reformule drastiquement la relation, jusqu'alors acceptée par l'historiographie traditionnelle, entre fait et jugement, entre événement et conseil. Si effectivement Montaigne fait de l'histoire son « gibier » et la "matière" à partir de laquelle il tisse ses réflexions anthropologiques et morales, il ne semble pas pour autant suivre les préceptes cicéroniens. Comme il a été mentionné précédemment, d'après Cicéron l'historien se doit de narrer un récit et d'exposer les faits en trouvant « l'ordre exact des temps », en décrivant « les lieux », en sélectionnant les « événements » qu'il juge « importants », puis connaître les causes de « la pensée qui les a préparés », et par conséquent leur « exécution » et leur « résultat ». Pour ce faire, il reviendrait donc à l'historien-narrateur d'enchaîner entre eux les liens de causalité qui régissent les faits. Or, selon Montaigne, la connaissance des causes « des choses du passé » suppose des facultés rationnelles étrangères à la condition humaine :

Nous voylà bien accommodez pour tenir registre des choses passées. Je ravassois presentement, comme je faicts souvent, sur ce, combien l'humaine raison est un instrument libre et vague. Je vois ordinairement que les hommes, aux faicts qu'on leur propose, s'amused plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la verité : ils laissent là les choses, et s'amused à traiter les causes. Plaisants causeurs. La cognoissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon nostre nature, sans en penetrer l'origine et l'essence¹.

Il est convenu de penser que pour connaître les causes des événements, il faudrait que l'historien soit doté d'une raison capable de pénétrer « l'origine et l'essence » des faits advenus.

ou, ayant par longue conversation planté vivement dans son ame une generale Idée de celle de Plutarque, il ne luy a au-moins rien presté qui le desmente ou qui le desdie); mais sur tout je lui sçay bon gré d'avoir sçeu trier et choisir un livre si digne et si à propos, pour en faire present à son pays. » (*Ibid.*, « A Demain les Affaires », II, 4, p. 363.).

¹ « Des Boyteux », III, 11, p. 1026.

Or, en sa qualité de lecteur des *Esquisses pyrrhoniennes*¹, Montaigne n'attribue pas à la raison humaine la faculté de connaître les causes premières des « choses ». Cette incapacité est due notamment au caractère bancal et multiforme de cet « instrument libre et vague » qu'est la raison :

J'appelle tousjours raison cette apparence de discours que chacun forge en soy : cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures; il ne reste que la suffisance de le sçavoir contourner².

La raison humaine serait donc un « un pot à deux anses, qu'on peut saisir à gauche et à dextre », et qui n'a finalement aucune « communication à l'être³ ». En effet, pour Montaigne, « la cognoissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses ». Au regard d'une perspective à la fois sceptique et fidéiste, la connaissance des causes ne peut, de fait, appartenir qu'à Dieu, seul capable de s'ingénier à diriger « les choses ». En vain, l'historien qui entend enregistrer les choses du passé compte tenu de leurs causes finit paradoxalement par abandonner l'objet même de son enquête, à savoir les choses elles-mêmes. De plus, un historien qui abandonne les choses, croyant les conduire et en déterminer l'ensemble des causes, fait bien plus montre de vanité que de sagesse :

J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent.⁴

De la sorte, tandis que les Anciens, comme Thucydide, Cicéron et Plutarque, et les historiens contemporains, parmi lesquels Amyot, auquel il faut ajouter Jean Bodin⁵, adhèrent au critère de la *vera narratio*, Montaigne estime à l'inverse ne pas être l'historien apte à produire

¹ Selon Sextus Empiricus, que les causes et les principes matériels « soient insaisissables est facile à voir à partir du désaccord qui s'est produit parmi les dogmatiques » (Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 6, 30, trad. P. Pellegrin, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 377). Dès lors, si d'un côté « il est plausible que la Cause existe » (*Ibid.*, III, 5, 17, p. 369), d'un autre, il est « aussi plausible de dire qu'il n'y ait rien qui soit Cause de quelque chose », comme nous l'indiquent les « nombreux arguments tendant à le suggérer » (*Ibid.*, III, 5, 20, p. 371).

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 565.

³ *Ibid.*, p. 581 et p. 601.

⁴ « Des Cannibales », I, 31, p. 203.

⁵ Voir Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, M. Juvenern, 1566, chapitre Ier ; et Jean Bodin, *La méthode de l'histoire*, trad. Pierre Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, 1941. Comme le remarque Olivier Guerrier, « l'histoire est *vera narratio* pour Bodin dans sa *Méthode*, un domaine où, plus encore que dans les sciences ou le Droit, la part entre fiction et réalité est nette et se passe de contestation. » (Olivier guerrier, *Quand « les poètes feignent » : « Fantasies » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 427-428. DOI : 10.15122/isbn.978-2-8124-5794-4.p.0007).

de récit absolument vrai. Constatant que la raison humaine est incapable de révéler la véritable cause des événements et donc leur nature, ainsi que leurs liens logiques et chronologiques, Montaigne, pour qui « c'est folie de rapporter le vrai et le faux à nostre suffisance¹ », dissocie, par la même occasion, l'historiographie de son principe fondamental, soit, la *lux veritatis*.

Du reste, une telle diminution des facultés de la raison à déterminer les causes n'est pas sans lien avec la capacité du vouloir à déterminer les choses. La volonté humaine est-elle à même de maîtriser l'advenu ? Les personnes que les historiens jugent produisent-elles les événements, sont-elles finalement des agents de l'histoire ?

7. « La plus part des choses du monde se font par elles mesmes ».

Cicéron estimait l'historien capable de juger les événements publics et, tout comme Amyot, d'évaluer le caractère des agents historiques qui les ont provoqués. Or, pour Montaigne, la plupart du temps, l'histoire des événements n'est autre que l'histoire de la Fortune. De nombreux événements se produisent en effet de manière lacunaire, fortuite ou aléatoire, dépendant ainsi davantage des circonstances et des diverses forces extérieures que de la seule volonté humaine. Dans le chapitre « Divers Evenemens de Mesme Conseil », Montaigne souligne à ce titre que :

En nos conseils mesmes et en nos deliberations, il faut certes qu'il y ait du sort et du bonheur meslé parmy : car tout ce que nostre sagesse peut, ce n'est pas grand chose ; plus elle est aigue et vive, plus elle trouve en soy de foiblesse, et se deffie d'autant plus d'elle mesme. Je suis de l'advis de Sylla ; et quand je me prens garde de prez aux plus glorieux exploicts de la guerre, je voi, ce me semble, que ceux qui les conduisent, n'y emploient la deliberation et le conseil que par acquit, et que la meilleure part de l'entreprise ils l'abandonnent à la fortune, et, sur la fiance qu'ils ont à son secours, passent à tous les coups au delà des bornes de tout discours. Il survient des allegresses fortuites et des fureurs estrangieres parmy leurs deliberations, qui les poussent le plus souvent à prendre le party le moins fondé en apparence, et qui grossissent leur courage au-dessus de la raison. D'où il est advenu à plusieurs grands Capitaines anciens, pour donner credit à ces conseils temeraires, d'aleguer à leurs gens qu'ils y estoyent conviez par quelque inspiration, par quelque signe et prognostique².

¹ « Ou il faut se submitre du tout à l'autorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s'en dispenser. Ce n'est pas à nous à establir la part que nous luy devons d'obeissance. » (Montaigne, *op. cit.*, « C'Est Folie de Rapporter le Vray et le Faux a Nostre Suffisance », I, 27, p. 182.)

² « Divers Evenemens de Mesme Conseil », I, 24, p.

Aussi sage que soit un acteur public, qu'il soit un dirigeant, un diplomate ou encore un général, et aussi prudent que soit un groupe d'individus, qu'il s'agisse de partis, de sectes religieuses ou de soldats, il n'en reste pas moins qu'ils ne dirigent pas absolument les choses par eux-mêmes, et ne peuvent entièrement maîtriser les situations et circonstances qui, dans un enchevêtrement d'événements fortuits, produisent l'histoire. C'est ainsi que, comme il est dit dans « l'Art de Conferer », la plupart des choses du monde se font par elles-mêmes :

On s'aperçoit ordinairement aux actions du monde que la fortune, pour nous apprendre combien elle peut en toutes choses, et qui prend plaisir à rabatre nostre presumption, n'ayant peu faire les malhabiles sages, elle les fait heureux, à l'envy de la vertu. Et se mesle volontiers à favoriser les executions où la trame est plus purement sienne. D'où il se voit tous les jours que les plus simples d'entre nous mettent à fin de tres-grandes besongnes, et publiques et privées. Et comme Sirannez le Persien respondit à ceux qui s'estonnoient comment ses affaires succedoient si mal, veu que ses propos estoient si sages, qu'il estoit seul maistre de ses propos, mais du succez de ses affaires c'estoit la fortune, ceux-cy peuvent respondre de mesme, mais d'un contraire biais. La plus part des choses du monde se font par elles mesmes, *Fata viam inveniunt* [« les destins trouveront leur voie »]¹².

Les événements seraient donc largement causés par la Fortune, en dépit de toute délibération antérieure, de calcul préalable ou de conseil prudentiel anticipé par les acteurs publics. En définitive, comme le souligne Alexandre Tarrête à propos du chapitre « Divers Evenemens de Mesme Conseil », Montaigne nous « invite à ne pas trop attendre des leçons de l'histoire » :

En matière politique ou militaire, comme d'ailleurs en médecine ou dans les arts, les réussites sont d'avantages le fruit heureux du hasard que celui des efforts conscient des ouvriers. La part laissée à l'homme est alors d'affirmer ses principes plutôt que de calculer les effets de ses actions. Faute de pouvoir contrôler le hasard, il faut s'en tenir à une conduite digne de soi, honnête et droite³.

On remarquera à cet égard qu'en affirmant l'incidence du hasard sur les actions humaines – prédilection qui lui a par ailleurs été reprochée à Rome par Sisto Fabri, le « Maestro del Sacro Palazzo⁴ » –, Montaigne attribue un rôle à la Fortune que Jaques Amyot considère

¹ Virgile, *Énéide*, III, 395, édition et traduction de Jacques Perret, Paris, Galimard, « Folio Classiques », 1991, p. 118.

² « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 933.

³ Alexandre Tarrête, dans *Montaigne. Essais I*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2009, p. 628.

⁴ « Ce jour au soir me furent rendus mes *Essais*, chastiés selon l'opinion des docteurs moines. Le *Maestro del Sacro Palazzo* (...) remit à ma conscience de rhabiller ce que je verrois estre de mauvais goust. (...) comme d'avoir usé du mot de *Fortune*, d'avoir nommé des poètes hérétiques, d'avoir excusé Julien (...) ; *item*, d'estimer cruauté

indue et fictionnelle, la Providence seule pouvant causer les faits. Pour ce dernier, en effet, si d'un côté les faits « incompréhensible[s] à nous » trouvent leur causes dans la volonté de Dieu, car « rien n'adviêt, ny ne se fait sans la permission de celui qui est iustice même & vérité essentielle », de l'autre tout ce qui advient ne s'explique aucunement, dit-il, « à sçay quelle fortune, qui n'est autre chose que fiction de l'esprit de l'homme¹ ».

C'est donc de façon assez nette que Montaigne rompt avec le rapport entre fait et jugement, tel qu'il avait été jusque-là établi par la tradition historiographique. En faisant de la Fortune la cause des événements, l'historien se trouve ainsi dans l'impossibilité de déduire une quelconque maxime des « narrations vrais », elles-mêmes irréalisables, une fois que « la connaissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses », à savoir Dieu. Au surplus, non satisfait d'avoir mobilisé deux divinités (Dieu et Dame Fortune) susceptibles d'entraver l'exercice du métier d'historien, Montaigne évoque de surcroît l'ascendance du phénomène du *distinguo*² sur les hommes, autrement dit, le poids de la variété des points de vue à l'œuvre dans toute interprétation des événements et des vertus.

Les coutumes sont, en effet, si nombreuses, diverses et variées que, dans la pratique, elles peuvent toujours nous présenter des valeurs morales, même improbables ou inouïes. En définitive, aux yeux de Montaigne, « chaque usage a sa raison³ », autrement dit, aussi étrange et improbable que chaque coutume, habitude ou valeur puisse paraître, les hommes présentent sans cesse des arguments suffisamment raisonnables et équipollents pour les justifier. Qui plus est, ajoute Montaigne, les événements et les discours sont perçus si différemment qu'ils finissent par être interprétés de mille façons distinctes :

J'ay leu en Tite-Live cent choses que tel n'y a pas leu. Plutarque en y a leu cent, outre ce que j'y ay sceu lire, et, à l'aventure, outre ce que l'auteur y avoit mis⁴.

Le constat du *distinguo* débouchant chez Montaigne sur un relativisme et un perspectivisme, en quelle mesure dès lors la raison humaine serait-elle apte à formuler des « conseils » à partir des événements ? Faire de Dieu le seul être à même de connaître les causes, de la Fortune la cause des événements et du *distinguo* un présupposé épistémologique, revient

ce qui est au-delà de mort simple (...) ». (Michel de Montaigne, *Journal de voyage de Michel de Montaigne*, édition présentée, établie et annotée par François Rigolot, Paris, PUF, deuxième partie, VIII, 1992, p. 119).

¹ Amyot, *op. cit.*, p. 5.

² « Distingo est le plus universel membre de ma Logique. » (Montaigne, *op. cit.*, « De l'Inconstance de nos Actions », II, 1, p. 335).

³ « La diversité des façons d'une nation à autre ne me touche que par le plaisir de la variété. Chaque usage a sa raison. » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Vanité », III, 9, p. 985.)

⁴ « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 156.

en somme à interdire à la fois l'histoire des événements et l'histoire des « Vies ». De quelle sorte, en effet, raconter, expliquer, exposer un ordre chronologique, connaître les causes, entrevoir l'exécution et les résultats d'événements, sachant que ces derniers se trouvent être amplement déterminés par des éléments à la fois insondables, imprévisibles et variables, tels que le Dieu, la Fortune et le *distinguo* ? Si l'historien ne peut plus narrer les événements véridiques, en quelle mesure pourrait-il les juger ? De plus, une fois que l'acteur public ne dispose pas d'une pleine autonomie pour conduire les événements, dont il est pourtant supposé être à l'origine, de quelle manière l'historien des « Vies » identifiera-t-il ses vertus et ses vices afin d'évaluer son *ethos* ? Quelles leçons obtenir d'un passé inénarrable et inexplicable ? En d'autres termes, comment élaborer des conseils prudents pour l'avenir, à partir d'un passé qui échappe au savoir et au jugement ? Un événement pouvant être causé par la chance ou l'infortune, ou encore guidé par une « inspiration » aléatoire, ou encore « par quelque signe et pronostique » passablement infondés et fantasmés, la connaissance des causes et l'évaluation morale du passé humain sont par conséquent rendues impossibles. Il est, en ces termes, inenvisageable de formuler des conseils prudents pour l'avenir des sociétés humaines, à la lumière d'événements passés largement déterminés par des forces étrangères à la condition humaine elle-même. D'où la sentence de Montaigne, « il ne faut pas juger les conseils par les evenemens », autrement dit, on ne peut évaluer la vertu d'un homme à l'aune des faits qui lui succèdent :

Qui pourroit trouver moien qu'on en peut juger par justice, et choisir les hommes par raison, establirait de ce seul trait une parfaite forme de police. Ouy, mais il a mené à point ce grand affaire. C'est dire quelque chose, mais ce n'est pas assez dire : car cette sentence est justement receue, qu'il ne faut pas juger les conseils par les evenemens. Les Carthaginois punissoient les mauvais advis de leurs capitaines, encore qu'ils fussent corrigez par une heureuse issue. Et le peuple Romain a souvent refusé le triomphe à de grandes et tres utiles victoires par ce que la conduite du chef ne respondoit point à son bonheur. On s'aperçoit ordinairement aux actions du monde que la fortune, pour nous apprendre combien elle peut en toutes choses, et qui prent plaisir à rabatre nostre presumption, n'ayant peu faire les malhabiles sages, elle les fait heureux, à l'envy de la vertu¹.

N'ayant « ny composition, ny explication qui vaille », Montaigne affirme pratiquer un « stile » lui interdisant « d'escire les affaires de [s]on temps ». Jugeant que « la cognoissance des causes » n'appartient qu'à Dieu, lui seul ayant « la conduite des choses », que la raison humaine n'a aucune « communication à l'être », il fustige les historiens de métier, « plaisants

¹ « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 933.

causeurs » ayant plus de « curiosité » que de « capacité », et dissocie, par ce fait, la pratique historiographie de l'expression de la vérité. Autrement dit, il exclut l'histoire des événements des sphères de la *lux veritatis* et de la *vera narratio*. Constatant en outre que les événements sont largement causés par la Fortune, puisque « la plus part des choses du monde se font par elles mesmes », et que, soumis au phénomène du *distinguo* et à la puissance de la coutume, les hommes jugent diversement d'un même événement ou d'une pareille vertu, Montaigne considère qu'« il ne faut pas juger les conseils par les evenemens »¹ rompant ainsi avec le rapport entre fait et jugement, tel qui avait été jusque-là établi aussi bien par l'histoire des événements que par l'histoire morale des « vies ». Avec Montaigne les événements historiques ne sont donc ni sujet à la connaissance, ni la matière première de la délibération prudentielle, ou des « conseils ».

À diverses reprises dans les *Essais*, Montaigne signale toutefois qu'il demeure en constante quête de la vérité et que son « inquisition » est en « route » continue, à la manière d'un chasseur à l'affût du « gibier » :

Ce n'est rien que foiblesse particuliere qui nous faict 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, ouy et pour nous mesmes, et route par ailleurs. Il n'y a point de fin en nos inquisitions ; nostre fin est en l'autre monde¹.

L'agitation et la chasse est proprement de nostre gibier : nous ne sommes pas excusables de la conduire mal et impertinemment ; de faillir à la prise, c'est autre chose. Car nous sommes nais à quester la vérité ; il appartient de la posséder à une plus grande puissance.

Il existe alors un mode d'investigation chez Montaigne, une façon d'enquêter et de réaliser une belle chasse ou de « belles courses » : « le monde n'est qu'une escole d'inquisition. Ce n'est pas à qui mettra dedans, mais à qui fera les plus belles courses.² » Ainsi, comme le souligne Marc Foglia, pour Montaigne « plus que le vrai, ce qui importe c'est la manière dont nous le cherchons³ ».

On remarquera en outre que, malgré son scepticisme à l'égard de l'histoire, il arrive à Montaigne de réaliser des enquêtes au sujet d'événements contemporains. C'est notamment le cas dans les chapitres « Des Boyteux » et « Des Cannibales » où, dans les deux cas, Montaigne

¹ « De l'Experience », III, 13, p. 1068.

² « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 928.

³ Marc Foglia, *Essais, Montaigne : avec le texte intégral du chapitre I, 31 : « Des Cannibales »*, Paris, Éditions Bréal, « La Pochotèque », 2005, p. 22.

doute, expérimente et juge. Reste à cerner de façon plus précise de quelle façon il parvient à associer scepticisme (l'histoire est impossible), expérience (témoignage des sens) et morale (essai de jugement). Autrement dit, de quelle manière Montaigne chasse son « gibier » sans pour autant « écrire les affaires de [s]on temps » ? Quelle est sa manière d'enquêter sur un fait contemporain ? Tâchons en un premier temps de voir brièvement comment il s'y prend dans le chapitre « Des Boyteux ». Il s'agira alors de savoir ce qui, dans ce chapitre, déclenche et motive une enquête, quelle peut être sa finalité, la méthode qui y est employée, et le type de leçon que l'on peut en tirer. Nous mettrons ensuite en parallèle « Des Boyteux » avec le chapitre « Des Cannibales », afin de mieux cerner les points communs et de divergences, notamment méthodologiques, que présentent ces deux « inquisitions ».

8. Enquêter.

Sous l'influence des guerres de Religion, il s'est produit au XVI^e siècle une recrudescence des accusations de faits de sorcellerie, 9000 condamnations à mort ayant à ce titre été prononcées en Lorraine entre 1577 et 1592. Certains juges croyaient donc à l'existence de la sorcellerie et un auteur comme Jean Bodin demandera, au nom de la justice divine, de châtier exemplairement les sorciers et sorcières, mais aussi, et de façon plus sévère encore, tous ceux qui remettent en cause l'existence de leurs pouvoirs magiques : « la loy de Dieu qui ne peut mentir a déclaré et specifié par le menu les secrets des sorciers, et menacé d'exterminer les peuples qui ne feroient [pas] punition des sorciers.¹ » Dans le chapitre « Des Boyteux », Montaigne s'étonne de ce qu'un phénomène à ses yeux non avéré, tel le pouvoir surnaturel attribué aux sorciers, puisse être le fondement d'une sentence capitale : « a tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette; et est nostre vie trop réelle et essentielle pour garantir ces accidents supernaturels et fantastiques². »

Dans ce chapitre Montaigne remarque en effet que la juste évaluation d'un évènement n'est pas une tâche que la raison humaine domine aisément. À titre d'exemple, la perception et le calcul du temps, qui diffèrent selon les époques, les lieux et les coutumes restent « une mesure que nous n'avons encore achevé d'arrêter », et qui nous jette « en incertitude » : « nous voylà bien [mal] accommodez pour tenir registre des choses passées³ ». D'ordinaire, les historiens

¹ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, chez Jacques du Puys Librairie, 1580. Cité par André Lanly, dans Montaigne, *Les Essais*, édition complète, adaptation en français moderne par André Lanly, Paris, Gallimard, « Quarto », 2009, n. 3, p. 1245.

² « Des Boyteux », III, 11, p. 1031.

³ *Ibid.*, p. 1026.

cherchent par ailleurs à expliquer des phénomènes qu'ils n'ont pas même aperçus. Prétendant connaître la vérité d'un fait sans pour autant en avoir fait l'expérience, les « plaisants causeurs » spéculent à propos des supposées causes et effets d'un phénomène, ils « s'amusent plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la vérité : ils laissent là les choses, et s'amusent à traiter les causes. » Or, selon Montaigne, la « connaissance des causes » n'est pas le privilège des hommes, dont la raison n'est qu'« un instrument libre et vague », mais appartient à une force surnaturelle ayant « la conduite des choses », à savoir Dieu. Le pouvoir de désigner l'identité des sorciers revient donc exclusivement à Dieu et non pas aux interprétations humaines des témoignages bibliques, comme celles de Jean Bodin :

Les sorcieres de mon voisinage courent hazard de leur vie, sur l'advis de chaque nouvel autheur qui vient donner corps à leurs songes. (...) je dirois volontiers que c'est bien assez qu'un homme, quelque recommandation qu'il aye, soit creu de ce qui est humain ; de ce qui est hors de sa conception et d'un effect surnaturel, il en doit estre creu lors seulement qu'une approbation surnaturelle l'a autorisé¹.

Montaigne souligne en outre qu'il arrive que les récits de faits extraordinaires rapportés par des témoins jugés crédibles par l'opinion publique ne soient, en réalité, que des « contes fabuleux » et factices, pouvant être le fruit de l'imagination, d'une sotte plaisanterie ou tout autres « vains commencemens et frivoles causes ». Considérant que tout « discours » est capable de bâtir « aussi bien sur le vuide que sur le plain », et qu'il est malaisé d'y distinguer « la vérité » du « mensonge », qui ont « leur visages conformes, le port, le goust et les alleures pareilles », Montaigne examine dès lors les origines psychologiques, c'est-à-dire passionnelles ou affectives, de l'énonciation des faux témoignages et le mécanisme qui produit le phénomène social de la rumeur.

Ces derniers naissent en premier lieu de la présomption² qui consiste à vouloir donner « creance » et libre cours à ses propres croyances. En effet, les « premiers » venant « à semer leur histoire » estiment, par vanité, « que c'est ouvrage de charité de la persuader à un autre ». Et pour remédier à la résistance que leur présentent les interlocuteurs encore incrédules, ils ne craignent pas, alors, « d'adjouster de [leur] invention » et d'aller « calfeutrant cet endroict de quelque piece fauce ». Par ajout, exagération ou « hyperbole » successives, le « progrez

¹ *Ibid.*, p. 1031.

² « Il y a une autre sorte de gloire, qui est une trop bonne opinion que nous concevons de nostre valeur. C'est un' affection inconsiderée, dequoy nous nous cherissons, qui nous represente à nous mesmes autres que nous ne sommes : comme la passion amoureuse preste des beautez et des graces au sujet qu'elle embrasse, et fait que ceux qui en sont espris, trouvent, d'un jugement trouble et alteré, ce qu'ils ayment, autre et plus parfaict qu'il n'est. » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Praesumption », II, 17, p. 631-632).

naturel » de la rumeur peut alors s'enclencher : « nous faisons naturellement conscience de rendre ce qu'on nous a presté sans quelque usure et accession de nostre creu. » Ainsi va, ajoute Montaigne, « tout ce bastiment, s'estoffant et formant de main en main : de maniere que le plus esloigné tesmoin en est mieux instruit que le plus voisin, et le dernier informé mieux persuadé que le premier. »

Le mécanisme du phénomène de la rumeur devenu croyance publique traduit ainsi une succession d'erreurs individuelles et collectives se rétroalimentant entre elles : « l'erreur particuliere faict premierement l'erreur publique, et à son tour apres, l'erreur publique faict l'erreur particuliere. » C'est ainsi que les « hommes habiles » censés avoir de la science et du jugement se trouvent « soubs l'autorité du nombre et ancienneté des tesmoignages ». En interprétant dogmatiquement les évènements, les juges et auteurs persuadés de l'existence de la magie énoncent leur « precepte et resolution » de façon infondée, autrement dit en s'appuyant sur de faux témoignages, sur des rumeurs « vuide[s] », parfois « vray-semblables », mais nullement « infallibles¹ ». Montaigne se remémore à ce titre avoir accompagné en sa jeunesse la cause de l'imposteur Arnould du Thil², qui se fit passer pour Martin Guerre, pour mieux illustrer le caractère inique des sentences données par des juges ou des parlementaires, comme Jean de Coras, qui pour justifier la pendaison d'un accusé lui attribuent un pouvoir « supernaturel », en arguant par là des « accusations extravagantes » puisqu'incertaines et irrésolues : « il [Coras] me sembla avoir rendu l'imposture de celui qu'il jugea coupable si merveilleuse et excédant de si loing nostre connoissance, et la sienne qui estoit juge, que je trouvoy beaucoup de hardiesse en l'arrest qui l'avoit condamné à estre pendu. »

Plutôt que de condamner à mort un homme accusé de supercherie par le fait de la magie, autrement dit par un fait incertain et « excédant de si loing nostre connoissance », Montaigne estime que dans le cas d'un procès où la « resolution » ne peut s'appuyer que sur le doute et l'ignorance il est plus juste et modéré de suspendre son jugement : « recevons quelque forme d'arrest qui die : La court n'y entend rien ». La présomption qu'il y a à ne pas avouer publiquement son ignorance participe ainsi amplement à l'exercice injuste de la justice, ou, « pour le dire plus hardiment, tous les abus du monde s'engendrent de ce qu'on nous apprend à craindre de faire profession de nostre ignorance, et que nous sommes tenus d'accepter tout ce

¹ « On me faict hayr les choses vray-semblables quand on me les plante pour infallibles. » (Montaigne, *Essais*, « Des Boyteux », III, 11, p. 1030).

² « Je vy en mon enfance un procès, que Corras, conseiller de Toulouse, fist imprimer, d'un accident estrange: de deux hommes qui se presentoint l'un pour l'autre. Il me souvient (...) qu'il me sembla avoir rendu l'imposture de celui qu'il jugea coupable si merveilleuse et excédant de si loing nostre connoissance, et la sienne qui estoit juge, que je trouvoy beaucoup de hardiesse en l'arrest qui l'avoit condamné à estre pendu. » (*Ibid.*)

que nous ne pouvons refuter. » C'est ainsi qu'à défaut de parvenir à persuader autrui de la pertinence de leurs croyances en des récits incroyables, plus proches des « miracles » que des faits avérés, les hommes présomptueux feront passer leurs convictions non plus par le moyen de la parole, mais par l'expédient de la violence : « il n'est rien à quoi communément les hommes soient plus tendus qu'à donner voye à leurs opinions : où le moyen ordinaire nous faut, nous y adjoustons le commandement, la force, le fer, et le feu. »

Contre l'interprétation dogmatique des événements, Montaigne se proposera d'approcher les faits par le biais d'une autre méthode, à la fois sceptique et empirique. Le « prudent, attentif et subtil inquisiteur » serait en ces termes celui qui, dénué d'idées préconçues pour avoir suspendu son jugement, examinera en personne les faits allégués avant d'exprimer modérément, c'est-à-dire de façon « enquesteuse » et « non resolutive », les impressions « vray-semblables » qu'il a pu obtenir de ses recherches. Pour ce faire, il s'agira en premier lieu de substituer au langage et aux questionnements dogmatiques les formulations sceptiques :

Ils commencent ordinairement ainsi : Comment est-ce que cela se fait ? Mais se fait il ? faudroit il dire (...) J'ayme ces mots, qui amollissent et moderent la temerité de nos propositions : A l'avanture, Aucunement, Quelque, On dict, Je pense, et semblables. Et si j'eusse eu à dresser des enfans, je leur eusse tant mis en la bouche cette façon de respondre, enquesteuse, non resolutive : Qu'est-ce à dire? Je ne l'entends pas, Il pourroit estre, Est-il vray ? qu'ils eussent plustost gardé la forme d'apprentis à soixante ans que de représenter les docteurs à dix ans, comme ils font¹.

L'enquêteur « subtil » cherchera, par suite, de s'entretenir *in situ* avec les personnes concernées par les faits, puis s'évertuera à scruter sans préjugés (« non preoccupé »), à proximité et dans le détail les « vraies » petites causes naturelles, à première vue anodines pour n'être ni extraordinaires ni « surnaturelles », qui animent leurs vies ordinaires :

Car, pendant qu'on cherche des causes et des fins fortes et poissantes et dignes d'un si grand nom, on perd les vraies : elles eschappent de nostre veue par leur petitesse. Et à la verité, il est requis un bien prudent, attentif et subtil inquisiteur en telles recherches, indifferent, et non preoccupé.

Ayant eu l'occasion de s'entretenir avec une femme et « dix ou douze » autres prisonniers pour fait de sorcellerie, les ayant questionnés puis parlé de tout son « saoul » en « y apportant la plus saine attention », Montaigne estimera, au même titre que le médecin Jean Wier², que leur cas relève bien plus de la folie que du crime. « En fin et en conscience », il leur

¹ *Ibid.*, p. 1026-1027.

² Voir Jean Wier, *Cinq livres des démons*, 1567.

faudrait, dit-il, bien plus ordonner « de l'ellebore, que de la cicue », autrement dit les soigner que les tuer.

Dans « Des Boyteux », Montaigne mène donc une « inquisition » qui associe scepticisme, expérience et jugement. Son enquête est déclenchée par une mise à distance de la *doxa*. Montaigne se méfie des représentations que d'ordinaire l'opinion commune véhicule à propos des sorcières, et s'indigne des jugements dépréciatifs qui en découlent. Une fois constatée la mauvaise réputation communément attribuée aux sorcières, Montaigne se donne alors pour but de les juger modérément, afin de cerner leur juste valeur et rétablir leur image ou représentation, qui a été faussée par l'erreur de jugement préalable de la *doxa*. Pour ce faire, Montaigne met en œuvre la méthode de l'« enquêteur subtil » qui consiste en un premier temps penser contre soi-même, pour ensuite observer les vies ordinaires et ensuite les juger. Précisément, il cherche tout d'abord à se défaire des préjugés coutumiers, par le moyen de l'épochè, de la reconnaissance de l'inscience et d'une analyse (auto) critique des ressorts affectifs (la vanité) qui agitent l'opinion publique, produisent des rumeurs infondées et *in fine* l'exercice illégitime de la violence. Une fois dépaysé et décentré, l'enquêteur « subtil » se tourne vers les vies ordinaires et cherche à accumuler de l'expérience par l'entremise du témoignage de sens. Autrement dit, il réalise une recherche de terrain en observant directement les lieux et en réalisant des entretiens, en vue de mieux cerner les « ressorts », « mouvemens » ou « passions de l'âme » des sorcières, objet de son « inquisition ». De cette expérience de terrain et analyse psychologique, Montaigne forme son jugement pour, enfin, émettre un diagnostic et une prescription thérapeutique : la folie anime les âmes des sorcières avec qui il s'est entretenu, c'est pourquoi il conseille de les soigner plutôt que de les jeter au bucher.

On remarquera que dans « Des Boyteux », l'« inquisition » telle que mise en œuvre par Montaigne s'inspire de la méthode "psycho-historique" plutarquienne¹, tout en la reformulant considérablement. Tandis qu'en sa qualité de biographe, Plutarque cherche dans les sources littéraires à identifier les actes sans lustre des hommes illustres du passé susceptibles de dévoiler les « signes distinctifs de l'âme », en sa qualité d'"inquisiteur" sceptique, Montaigne cherche, par le biais de l'enquête de terrain, qui mobilise le témoignage des sens et l'art de la conférence,

¹ « En effet nous n'écrivons pas des Histoires, mais des biographies, et ce n'est pas surtout dans les actions les plus éclatantes que se manifeste la vertu ou le vice. Souvent, au contraire, un petit fait, un mot, une plaisanterie montrent mieux le caractère que des combats qui font des milliers de morts, que les batailles rangées et les sièges les plus importants. Aussi, comme les peintres saisissent la ressemblance à partir du visage et des traits de la physionomie, qui révèlent le caractère, et se préoccupent fort peu des autres parties du corps, de même il faut nous permettre de pénétrer de préférence dans les signes distinctifs de l'âme et de représenter à l'aide de ces signes la vie de chaque homme, en laissant à d'autres l'aspect grandiose des événements et des guerres ». (Plutarque, « Alexandre », I, 1, dans *Vies Parallèles*, op. cit., p. 1227).

à recueillir les actes sans lustre des malfamés du présent, susceptibles de dévoiler les « ressorts » et « mouvemens » des « passions de l'ame ». Par le moyen de la lecture, le premier réalise une psycho-histoire de la vie ordinaire des Anciens de renom, par l'entremise de l'expérience directe, le second réalise une « inquisition » des passions de la vie ordinaire des contemporains de mauvaise réputation. C'est ainsi qu'en choisissant d'enquêter sur « les sorcieres de [s]on voisinage », Montaigne ne rapporte aucune action notable ouvrée par les acteurs politiques ou les agents publics, et se garde, par conséquent, aussi bien d'écrire une histoire des « vies » antérieures, que d'« écrire les affaires de [s]on temps ». En revanche, l'enquête menée par Montaigne dans « Des Boyteux » est très similaire à celle mise en œuvre dans « Des Cannibales », où l'association entre scepticisme, expérience et jugement se retrouve à nouveau.

En effet, comme dans « Des Boyteux », dans le chapitre « Des Cannibales » l'enquête est déclenchée par une mise à distance de la *doxa* (« il se faut garder de s'atacher aux opinions vulgaires »), car Montaigne se méfie des représentations que d'ordinaire l'opinion commune véhicule à propos des cannibales du Nouveau Monde, et s'indigne des jugements dépréciatifs qui en découlent. Une fois constatée la mauvaise réputation communément attribuée aux cannibales, Montaigne estime qu'il « les faut juger par la voye de la raison », afin de mettre en lumière leur juste valeur et rétablir leur image jusque-là entachée par l'erreur de jugement préalable de la *doxa*. Pour ce faire, il cherche tout d'abord à se défaire des préjugés coutumiers, par le moyen de l'épochè et de la reconnaissance de l'inscience : « nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent » ; « il n'y a pas grande apparence que cette Isle [d'Atlantide] soit ce monde nouveau que nous venons de decouvrir » ; « cette narration d'Aristote n'a non plus d'accord avec nos terres neufves ». Il critique ensuite la vanité et la malhonnêteté des cosmographes qui « pour faire valoir leur interpretation et la persuader » ne se peuvent « garder d'alterer un peu l'Histoire ». Et souligne en quelle mesure les « fautes ordinaires » propres aux sociétés artificielles, à savoir « la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté », poussent ses « concitoyens » à justifier l'exercice illégitime de la violence : la guerre civile engagée en France « sous pretexte de pieté et de religion », et la guerre externe corrompant les mœurs des Indiens du Nouveau Monde, car « de ce commerce naistra leur ruyne ». Dans « Des Cannibales », Montaigne forme donc son jugement pour, enfin, émettre un diagnostic et une prescription thérapeutique : les Indiens ne sont pas barbares comme le soutient la « voix commune », ils sont au contraire bien plus sages et heureux que nos « concitoyens ». Ces derniers se trouvant infirmes (« si aveuglez » à « nos fautes ordinaires »), Montaigne met alors en lumière la barbarie immanente à sa propre société (« il y a plus de barbarie à manger un

homme vivant qu'à le manger mort »), en vue de développer la pratique de la connaissance de soi *via* l'examen d'autrui. Comme dans « Des Boyteux », Montaigne associe donc le scepticisme au jugement. La différence majeure entre les deux chapitres étant le problème méthodologique que pose la difficulté qu'il y a à acquérir une expérience directe et satisfaisante des Indiens.

De fait, tandis que dans « Des Boyteux » Montaigne affirme qu'après être passé par « les terres d'un prince souverain », il a eu l'occasion, « pour rabatre [s]on incredulité », de « voir en sa presence, en lieu particulier, dix ou douze prisonniers¹ », le chapitre « Des Cannibales » est un texte qui a la particularité de présenter une enquête sans "terrain", un voyage sans déplacement. Montaigne n'ayant pas eu l'opportunité de réaliser une enquête *in loco* en Amérique, l'expérience qu'il affirme avoir acquise des Indiens du Nouveau Monde se distingue donc de celle qu'il s'est forgée en visitant directement des prisonniers français accusés de sorcellerie. Attendu la difficulté qu'il y a à observer et s'entretenir avec « ceux du Brésil », la méthode telle qu'employée par le « prudent, attentif et subtil inquisiteur » du chapitre « Des Boyteux » doit donc être adaptée. Il s'agit dès lors pour Montaigne de parvenir à fréquenter l'Indien sans expérience *in situ*. Reste à déterminer quel type d'enquête de terrain mettre en œuvre dans le cas où l'objet de l'enquête demeure inaccessible. Sans avoir visité le Nouveau Monde, quelle méthode de recherche peut-il en effet déployer, afin de former son jugement et évaluer la vie des « sauvages » ? Selon quel(s) procédé(s) forger une rencontre avec autrui en son absence ? Par quel moyen, en somme, penser autrui à partir de l'inexpérience ?

Montaigne nous indique deux pistes. Afin de former son jugement, il soutient avoir acquis de l'expérience par l'entremise des divers témoignages rapportés par de tierces personnes, puis s'être personnellement entretenu à Rouen avec un authentique « Capitaine » autochtone du Nouveau Monde. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de conversation où la « force de l'imagination » occupe un rôle prépondérant. En effet, comme il est observé dans « Du Jeune Caton », lorsque, dit Montaigne, il converse avec des personnes « autres que moy », ce qui lui permet d'éviter de commettre « cette erreur commune, de juger d'un autre selon que je suis » est l'adoption du point de vue d'autrui par l'entremise d'un effort imaginatif : « je m'insinue par imagination fort bien en leur place² ». De manière générale, c'est donc en s'insinuant par imagination que Montaigne parvient à prendre en compte le point de vue de son interlocuteur. Au reste, l'association entre conversation, imagination et perspectivisme s'intensifie sensiblement lorsqu'il s'agit d'enquêter sur des personnes dont les usages diffèrent

¹ « Des Boyteux », III, 11, p. 1032.

² « Du Jeune Caton »,

singulièrement de ceux de Montaigne lui-même. C'est notamment le cas des « Feuillans et des Capuchins » évoqué dans « Du Jeune Caton », des « sorcieres de mon voisinage » mentionnées dans « Des Boyteux » et des « hommes bien sauvages » dont il est question dans « Des Cannibales ». Dans ces trois exemples cités, Montaigne mène son enquête par le moyen de la conférence et « s'insinue par imagination » à la « place » de personnes dont il conçoit qu'« il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre¹ ».

Acquérir de l'expérience par imagination demeure somme toute une méthode d'investigation paradoxale. En quelle mesure, en effet, imaginer serait-il un moyen efficace de forger une expérience singulière de l'altérité et de former un jugement sur autrui ? De plus, pour quel motif les fruits de l'imagination seraient-ils une « matiere² » susceptible de fonder une enquête de terrain de nature anthropologique ? Est-il finalement légitime de s'appuyer sur l'imagination pour évaluer les mœurs d'autrui et formuler des « conseils » ? Outre les témoignages des sens, notamment l'autopsie, il y aurait ainsi une forme d'expérimentation imaginaire à même de nous renseigner sur le réel et dont on pourrait obtenir des leçons et tirer profit. Si tel est le cas, imaginer serait alors un mode d'expérience, d'apprentissage et de connaissance. Montaigne confère donc à l'imagination une « force » singulière dont il faudra cerner l'amplitude avec précision.

Qu'entend-il, en effet, par imagination ? Montaigne lui attribue-t-elle un rôle épistémologique ou encore éthique, comme son contemporain Jean-François Pic de La Mirandole ? Sachant que nous n'avons pas accès à la vérité des faits, quel rapport entretient l'imagination à l'égard des événements ? N'ayant pas à notre disposition les moyens rationnels de distinguer le vrai du faux et de produire une *vera narratio*, quel type de savoir l'imagination est-elle susceptible de nous fournir ? Considérant, en outre, que « la plus part des choses du monde se font par elles mesmes », et qu'il faut se garder de « juger les conseils par les evenemens », quelle sorte de leçon morale obtient-on de l'imagination et quelle forme de sagesse pratique peut-elle nous enseigner ? Enfin, en quoi consiste l'art d'imaginer ? Autrement dit, quelle technique adopter précisément en vue de manier nos imaginations ? Quel est le procédé à suivre afin d'orienter l'imagination de sorte à en tirer profit ?

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 212.

² Au sens de contenu ou de sujet traité. Termes, nous l'avons vu, utilisé par Amyot, mais aussi à diverses reprises par Montaigne : « or est-il, que selō la diuerfité de la matiere qu'elle traite, ou de l'ordre & maniere d'escrire dōt elle vŕe, on luy dōne noms differēs » (Amyot, *op. cit.*, p. 8) ; « ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre » (Montaigne, *op. cit.*, « Au lecteur », p. 3) ; « j'avois trainé languissant apres des parolles Françoises, si exangues, si deschamées et si vuides de matiere et de sens, que ce n'estoient voirement que paroles Françoises » (*Ibid.*, « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 147) ; « pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, [« les fines gens »] prestant volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient. » (*Ibid.*, « Des Cannibales », I, 31, p. 205), etc.

II- La « force de l'imagination ».

1. « L'imagination est à la frontière entre l'intellect et le sentir ».

Dans le sillage du *Traité de l'âme* d'Aristote, Jean-François Pic de la Mirandole entend, dans *De l'imagination*¹, séparer rigoureusement les facultés de l'âme les unes des autres. Le raisonnement et l'imagination sont certainement deux pouvoirs de l'âme, mais ils ont des fonctions et des statuts différents. Tout d'abord, dit-il, « l'imagination est à la frontière entre l'intellect et le sentir, elle se situe au milieu des deux »² et correspond dès lors à l'interface entre l'appareil sensoriel et la pensée rationnelle. Si Dieu nous a donné l'imagination, dit Pic, c'est pour permettre à ces deux facultés de l'âme humaine de communiquer entre elles. En transitant entre le corps et l'âme, tout indique donc que l'imagination est un phénomène à la fois matériel et spirituel. D'une part, il reçoit des informations dans le domaine de la perception sensorielle, étant ainsi strictement passif, d'autre part, il produit des images au cœur de l'âme rationnelle, étant ainsi spontanément actif. Avec Pic, l'imagination joue donc un rôle épistémologique essentiel, puisqu'elle est une courroie de transmission entre la perception sensorielle et l'âme rationnelle, seul lien fondamental capable de relier le corporel à l'incorporel, de servir de médiateur entre ces deux extrêmes que sont l'intellect et la sensation. Ce n'est pas par hasard, dit Pic, si Dieu a accordé une telle faculté aux âmes humaines, mais c'est précisément pour qu'elles puissent "assumer leurs fonctions", c'est-à-dire connaître la nature objective des choses :

L'imagination n'a pas été donnée à l'homme à la légère, mais de manière très concertée. En effet, puisque l'être humain est constitué et pour ainsi dire assemblé à partir d'une âme rationnelle et d'un corps, et que la substance spirituelle diffère beaucoup de la masse terrestre du corps, il fallait que les extrêmes soient reliés par un médium approprié, qui d'une certaine manière comprenne la nature de l'un et de l'autre, et par lequel l'âme, même unie au corps, put remplir ses fonctions. Quel commerce en effet la partie rationnelle aurait-elle avec la partie irrationnelle sans l'intermédiaire de la fantaisie qui, d'une certaine façon, lui prépare la nature inférieure et la lui présente pour qu'elle la connaisse ?³

1 Jean-François Pic de la Mirandole, *De imaginatione, De l'imagination* [1501], édité par Christophe Bouriou. Chambéry : Éditions Comp'Act, 2005.

2 Jean-François Pic de la Mirandole, *op. cit.*, III, p. 29.

3 *Ibid.*, VI, p. 37.

De toute évidence pour Pic, l'imagination est au service de la partie rationnelle de l'âme. La raison d'être et l'utilité de la fantaisie résident dans le fait qu'elle présente le monde matériel à la raison, afin qu'elle puisse le penser. On constate que Pic hiérarchise considérablement chaque partie impliquée dans la triade relationnelle qui compose l'humanité. Les sensations, provenant de la "masse terrestre du corps", correspondent à la "nature inférieure" des hommes ; l'imagination, qui produit des copies imagées des sensations (*phantasma*), occupe une position intermédiaire, présentant ainsi la partie inférieure des hommes à leur partie supérieure, à savoir leur intellect, leur âme ou, pour parler comme Pic, leur "partie rationnelle".

Il convient par ailleurs de souligner que la communication entre l'âme et le corps n'est pas univoque ou unilatérale. Si d'une part l'imagination communique à l'âme les *phantasma* du corps, elle a d'autre part la faculté de communiquer au corps les pensées formées par l'âme. La perspective de la punition divine est, par exemple, une idée formée dans l'âme qui, par le biais de l'imagination, agit efficacement sur les corps. En d'autres termes, l'imagination a non seulement le pouvoir de communiquer, mais elle est également capable d'agir et d'influencer à la fois le corps et l'âme humaine. Lorsque, par exemple, un homme en colère, animé du désir de vengeance ou trouvant son corps en état fiévreux, imagine les tourments et les mille supplices qu'il subira en enfer, il pourra grâce à cela anticiper les conséquences néfastes des actes vils qu'il entend accomplir. Ainsi, en imaginant les douleurs infernales auxquelles il pourrait être soumis, l'enragé verra son corps refroidi et sa colère diluée, renonçant finalement à son acte de vengeance.

En ces termes, l'imagination s'avère doublement utile, puisqu'elle agit aussi bien dans le domaine de la connaissance que dans celui de l'*ethos*, de l'action. De ce fait, la fantaisie à la fois la capacité d'informer des représentations du corps à l'âme, ce qui permet aux hommes de connaître la nature des choses matérielles, et le pouvoir de communiquer des représentations de l'âme au corps, afin que l'homme agisse avec vertu, c'est-à-dire, pour Pic, en bon chrétien. Comme le souligne Christophe Bouriau, Pic laisse également entendre qu'en termes éthiques l'imagination est « plus efficace que la raison¹ », étant donné que les hommes et notamment les enfants sont émus et infiniment plus touchés par « les lacs de feu et de soufre, les bourreaux, les démons et autres choses semblables », que par « les persuasions et les raisonnements² . »

¹ Christophe Bouriau, « Dignité humaine et imagination selon Montaigne. », Paris, *Camena*, n° 8, décembre 2010, p. 6. URL : http://lettres.sorbonne-universite.fr/IMG/pdf/13-_Bouriau.pdf.

² Jean-François Pic de la Mirandole, *op. cit.*, p. 83-85.

Depuis Aristote et dans son sillage J.-F. Pic de la Mirandole, l'imagination est définie comme faculté de l'âme à engendrer des images à partir de perceptions, c'est-à-dire, à produire des représentations incorporelles qui imitent les sensations fournies par les corps. Agissant en un lieu intermédiaire, entre la partie inférieure de l'homme — l'appareil sensoriel — et son instance supérieure — la pensée rationnelle -, l'imagination occuperait une fonction à la fois épistémologique et éthique : elle informe les représentations du corps à l'âme, fondant ainsi la connaissance, puis communique de concert les représentations de l'âme au corps, incitant donc à l'exercice de la vertu. Quelle serait, dans ce contexte, la position de Montaigne à l'égard de l'interprétation aristotélicienne-picienne du concept d'imagination ?

2. La vie est un songe.

Montaigne a lu Aristote, mais on ne peut certifier s'il a consulté les œuvres de Pic de la Mirandole. Il reste que, pour identifier les fonctions de la fantaisie et la place qu'elle occupe dans l'âme, l'auteur des *Essais* suit les voies précédemment tracées par le Stagirite et le philosophe italien. Alors qu'Aristote faisait de la *phantasia* une interface entre l'appareil sensoriel et la pensée rationnelle, et que Pic affirmait que « l'imagination est à la frontière entre l'intellect et le sentir¹ », Montaigne évalue que « l'esprit » et le « corps » sont interconnectés par l'imagination, et que leurs effets, qui opèrent pendant les rêves par exemple, peuvent être attribués à « l'estroite cousture de l'esprit et du corps s'entre-communiquants leurs fortunes² ».

Ainsi, pour les trois philosophes, la fantaisie, c'est-à-dire l'imagination, présente le pouvoir de communiquer l'état du corps à l'âme, tout en étant capable d'informer l'état de l'âme au corps. Comme nous le verrons ci-devant, tout comme Pic de la Mirandole et Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim, Montaigne nous fournit plusieurs exemples illustrant en quelle mesure grâce à l'imagination, d'un côté l'âme peut modifier la disposition du corps, et de l'autre le corps peut à l'inverse s'immiscer en la disposition de l'âme. Cela étant, pour ce qui concerne le statut épistémologique de chacune des parties concernées – le corps, l'imagination et la raison –, il existe toutefois un point de divergence central entre Montaigne et ses prédécesseurs.

1 Jean-François Pic de la Mirandole, *op. cit.*, III, p. 29.

2 « Les bestes mesmes se voyent comme nous subjectes à la force de l'imagination. Tesmoing les chiens, qui se laissent mourir de dueil de la perte de leurs maistres. Nous les voyons aussi japper et tremousser en songe, hannir les chevaux et se débatre. Mais tout cecy se peut raporter à l'estroite cousture de l'esprit et du corps s'entre-communiquants leurs fortunes. C'est autre chose que l'imagination agisse quelque fois, non contre son corps seulement, mais contre le corps d'autrui. Et tout ainsi qu'un corps rejette son mal à son voisin, comme il se voit en la peste, en la verolle et au mal des yeux, qui se chargent de l'un à l'autre : *Dum spectant oculi laesos, laeduntur et ipsi: Multaque corporibus transitione nocent*, pareillement l'imagination esbranlée avecques vehemence, eslance des traits, qui puissent offencer l'object estrangier. » (« De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 104-105).

Dans *De l'imagination*, Pic de la Mirandole a placé les facultés de l'âme de telle sorte que, selon lui, la partie rationnelle de l'âme, appelée aussi esprit ou intellect, ne pouvait être que « supérieure et beaucoup plus digne que le pouvoir imaginaire », l'imagination étant à son tour un élément intermédiaire et, partant, supérieur à la perception sensible des corps, faculté mineure de l'âme¹. Fortement inspiré par le scepticisme et le fidéisme, Montaigne finit quant à lui par brouiller considérablement les hiérarchies jusque-là établies entre les trois facultés de l'âme (sentir, imaginer, penser). En témoigne le chapitre « Apologie de Raimond Sebond », où il déclare que la fantaisie peut tout autant être confondue avec la perception qu'avec la raison. Ce qui, au premier abord, atteste de la confusion ou de la co-fusion entre l'imagination et la perception est le fait que les passions de l'âme peuvent influencer les sens, faisant en sorte que le percevoir ne corresponde pas exactement à l'objet perçu. De fait, selon la disposition psychique dans laquelle l'âme se trouve, une personne, même si pleinement éveillée et consciente, peut tout à fait percevoir des objets irréels :

Ce que nous voyons et oyons agitez de colere, nous ne l'oyons pas tel qu'il est, *Et solem geminum, et duplices se ostendere Thebas*². L'objet que nous ayons nous semble plus beau qu'il n'est, *Multimodis igitur pravas turpésque videmus Esse in delitiis, summoque in honore vigere*³, et plus laid celui que nous avons à contre coeur. A un homme ennuyé et affligé la clarté du jour semble obscurcie et tenebreuse. Nos sens sont non seulement alterez, mais souvent hebetez du tout par les passions de l'ame. Combien de choses voyons nous, que nous n'apercevons pas si nous avons nostre esprit empesché ailleurs ? *In rebus quoque apertis noscere possis, Si non advertas animum, proinde esse, quasi omni Tempore semotae fuerint, longéque remotae*^{4 5}.

Ce sont donc les états psychiques (« les passions de l'ame ») qui déterminent les modes suivant lesquels nous percevons les objets sensibles. Une âme amoureuse aura, en effet, tendance à percevoir l'être aimé de manière plus idéalisée que lorsqu'elle se trouve en état d'indifférence. À l'inverse, une âme dominée par la passion de la haine aura tendance à percevoir l'être haï à la lumière de l'image diabolisée que son âme a formée. Que ce soit par amour ou par haine, ou encore par colère, mélancolie ou étourdissement, il est somme toute possible de percevoir autrui et le monde environnant à l'aune de fantaisies qui ne coïncident

1 Jean-François Pic de la Mirandole, *op. cit.*, II, p. 25.

2 « [Panthée en délire voit devant lui des troupes d'Euménides] et un soleil double et deux Thèbes apparaître » (Virgile, *Énéide*, *op. cit.*, IV, 470, p. 146).

3 « Et c'est ainsi qu'on voit, tenus en grand honneur, de méchants laiderons vivre dans les délices. » (Lucrèce, *De la nature des choses*, IV, 1155-1156, introduction, bibliographie et notes par Alain Gigandet, traduction par Bernard Pautrat, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche », 2002, p. 447-449).

4 « Et même dans le cas des choses manifestes, tu pourrais constater qu'à moins de diriger vers elles ton esprit, elles vont te sembler du coup très éloignées dans le temps et l'espace. (Lucrèce, *ibid.*, IV, 811-813, p. 423).

5 « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 595-596.

pas avec le réel. Rien ne certifie, en somme, que ce que je ressens ou perçois correspond objectivement à une réalité effective. Contrairement à J.-F. Pic de la Mirandole, Montaigne ne confère aucun critère de clarté aux représentations sensibles, niant par la même occasion que l'on puisse distinguer avec évidence le rêve de l'état de veille :

Il semble que l'ame retire au dedans et amuse les puissances des sens. Par ainsin, et le dedans et le dehors de l'homme est plein de foiblesse et de mensonge. Ceux qui ont apparié nostre vie à un songe, ont eu de la raison, à l'avanture plus qu'ils ne pensoient. Quand nous songeons, nostre ame vit, agit, exerce toutes ses facultez, ne plus ne moins que quand elle veille ; mais si plus mollement et obscurément, non de tant certes que la differance y soit comme de la nuit à une clarté vifve ; ouy, comme de la nuit à l'ombre : là elle dort, icy elle sommeille, plus et moins. Ce sont tousjours tenebres, et tenebres Cymmerienes. Nous veillons dormans, et veillans dormons. Je ne vois pas si clair dans le sommeil ; mais, quand au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encores le sommeil en sa profondeur endort par fois les songes. Mais nostre veiller n'est jamais si esveillé qu'il purge et dissipe bien à point les resveries, qui sont les songes des veillans, et pires que songes¹.

Ne disposant pas d'un critère fiable pour distinguer l'état de veille de la rêverie, ce que nous appelons perception est peut-être de l'imagination. En d'autres termes, comme le remarque Bouriaud, étant donné qu'« aucune représentation sensible ne peut sûrement prétendre à l'objectivité, percevoir est peut-être la même chose qu'imaginer² ». C'est ainsi qu'avec Montaigne, rien ne garantit que ce que nous appelons les "perceptions sensorielles" perçoivent quoi que ce soit de réel. En affirmant s'accorder avec ceux qui ont « apparié nostre vie à un songe », il est probable que Montaigne se réfère à l'un des arguments du quatrième mode sceptique de suspension de l'assentiment, autrefois posé par Sextus Empiricus, pour qui « le fait d'être, ou de ne pas être pour les objets, n'est pas absolu », mais « relatif au sommeil ou à l'état de veille », dès lors qu'il est :

(...) vraisemblable qu'endormis nous voyons des choses qui sont inexistantes une fois pour toutes ; car elles existent dans le sommeil, comme ce qu'on voit étant réveillé existe même si cela n'existe pas dans le sommeil³.

De plus, Montaigne ne se limite pas à réduire la perception à la fantaisie, mais récuse également la hiérarchie entre la raison et l'imagination jusqu'alors établie par la tradition aristotélicienne-picienne. Soulevant des arguments fidéistes, l'auteur des *Essais* remarque tout

1 « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p.

2 Christophe Bouriaud, *op. cit.*, p. 07.

3 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, *op. cit.*, I, 14, 104, p. 113.

d'abord l'abyssale différence qui sépare la raison humaine de la raison divine. Contrariant ceux qui, comme Pline l'Ancien, considèrent que toute contradiction est impossible, fausse, erronée et *in fine* contraire à la volonté de Dieu, Montaigne estime être plus lucide et plus pieux considérer que Dieu possède naturellement le pouvoir de concevoir certaines choses que la raison humaine méconnaît, autrement dit, d'exprimer des logiques et de produire des phénomènes mondains passablement inintelligibles à nos yeux :

[Pline dit que Dieu] ne se peut tuer quand il le voudroit, qui est la plus grande faveur que nous ayons en nostre condition ; il ne peut faire les mortels immortels ; ny revivre les trespassez; ny que celui qui a vescu, n'ait point vescu ; celui qui a eu des honneurs, ne les ait point eus : n'ayant autre droit sur le passé que de l'oubliance. Et, afin que cette société de l'homme à Dieu s'accouple encore par des exemples plaisans, il ne peut faire que deux fois dix ne soyent vingt. Voilà ce qu'il dict, et qu'un Chrestien devoit éviter de passer par sa bouche. Là où, au rebours, il semble que les hommes recherchent cette folle fierté de langage, pour ramener Dieu à leur mesure (...)¹.

Affirmer, par exemple, que les contradictions logiques, discursives, éthiques et phénoménologiques sont des maux qui ne peuvent point être d'origine divine, mais de simples effets du libre arbitre humain, revient à diminuer la toute-puissance divine elle-même et, par conséquent, à faire preuve d'impiété :

Il m'a toujours semblé qu'à un homme Chrétien cette sorte de parler est pleine d'indiscrétion et d'irrévérence : « Dieu ne peut mourir », « Dieu ne se peut dédire », « Dieu peut faire ceci, ou cela ». Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole².

Montaigne soutient, en effet, qu'en aucun cas Dieu ne se soumettrait aux principes logiques qui déterminent la rationalité humaine. N'étant pas omnipotents ni infaillibles, notre raison et langage ne pourraient pas, en conséquence, coïncider avec la raison divine. En ce sens, juger Dieu à la lumière du *logos* humain signifie méconnaître ses propres limites et les misères de la condition humaine. Pour Montaigne, faire de la raison humaine un calibre ontologique, autrement dit une faculté susceptible de distinguer l'être du non-être, traduit un signe évident de vanité. Constatant que l'on ne peut assurer l'infailibilité ou le caractère divin d'aucun des raisonnements humains, ni garantir que ces derniers soient conformes à la volonté, aux actions et aux pensées divines, et voyant les érudits incapables d'atteindre la vérité indubitable des phénomènes mondains et métaphysiques, Montaigne délie les hommes de tout référent objectif,

1 « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 528.

2 *Ibid.*

faisant ainsi de la raison humaine une fantaisie, un songe, une rêverie. Loin d'être la norme du vrai ou du faux, la raison est plutôt pour Montaigne un expédient, un instrument mobile et flexible, que l'on « forge » en vue de s'adapter à la Fortune, c'est-à-dire aux aléas, aux contextes, aux situations ou encore aux circonstances que la vie nous propose : « j'appelle toujours raison cette apparence de raison que chacun forge en soi – cette raison est un instrument [...] accommodable à tout biais et à toute mesure¹. »

Chacun raisonne alors, selon ses humeurs, à la lumière de ses dispositions passionnelles et corporelles, mais également suivant ses intérêts face à l'état actuel des choses ; les pensées humaines étant, en absolu, dénuées d'objectivité. Ainsi décrite par Montaigne, la raison s'apparente de près à l'imagination du rêveur : « j'appelle raison nos resveries et nos songes² », dit-il. En d'autres termes, la raison et l'imagination combinent les idées les unes avec les autres, en suivant les humeurs du moment, mais sans atteindre concrètement un quelconque objet fixe. « Nous veillons dormans, et veillans dormons » ; en bref, la vie est un songe :

Nostre raison et nostre ame, recevant les fantasies et opinions qui luy naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu'elle faict celles du jour, pourquoy ne mettons nous en doubte si nostre penser, nostre agir, n'est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espece de dormir³ ?

On s'aperçoit qu'en considérant que les fictions, fabulations et autres fantaisies comprennent en elles-mêmes toutes les facultés de l'âme, Montaigne transforme en profondeur le concept traditionnel d'imagination. En effet, si d'une part l'imagination selon Montaigne est, comme le voulait Jean-François Pic de la Mirandole, un "entre deux" entre l'âme et le corps, d'autre part la « force de l'imagination » est telle qu'elle agit de façon irréversible sur la partie rationnelle de l'âme, ainsi que dans sa dimension corporelle et perceptive. D'une manière radicalement autre, Montaigne attribue dès lors à l'imagination un pouvoir considérable, voire hégémonique, dans l'âme, à telle enseigne que Frédéric Brahami considère que « l'anthropologie de Montaigne est en un sens un monisme de l'imagination⁴ ». C'est d'autre part vraisemblablement pour cette raison que, dans diverses éditions des *Essais*, les chercheurs traduisent chaque occurrence des termes "fantaisie" et "imagination" par "représentation" ou "impression", mais aussi, selon le contexte argumentatif, par "pensée" ou "idée".

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme*, Paris, Puf, "Pratiques théoriques", 2001, p. 44-73.

Cela étant, si pour Montaigne la raison et l'imagination coexistent intimement et que l'on est en raison de se demander si « nostre penser, nostre agir, n'est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espece de dormir », auquel cas il faudrait admettre que penser équivaut à imaginer, reste à élucider en quelle mesure les produits de l'imagination incarnent un contenu susceptible d'entretenir, précisément, la pensée. Une fois que Montaigne ne tire pas les leçons d'événements réels, ou de faits dits véridiques, quelle sorte de réalité ou de narration serait à même de former son jugement ? Autrement dit, sur quel type de « matiere » Montaigne s'appuie-t-il pour formuler des « conseils » ? Y aurait-il dans les *Essais* un processus d'identification à l'œuvre entre les événements et les fabulations, entre les faits et les fantaisies, ou encore entre l'histoire et l'imagination ? En quel sens, en somme, peut-on établir un savoir à partir du fruit de notre imagination ?

3. Une forte imagination produit l'événement.

Plusieurs exemples témoignent en quelle mesure l'imagination peut de manière tangible agir sur les corps, modifier leurs dispositions et, en somme, produire divers effets de nature matérielle. Montaigne énumère quelques cas de figure qui mettent en lumière la conversion de l'image en matière. Pour ce faire, il se remémore certaines de ses expériences personnelles, puis retranscrit certains témoignages fournis par ses proches. Mais, surtout, Montaigne nous fournit quelques exemples extraits d'œuvres publiées par des auteurs du seizième siècle¹, qui avaient pour habitude de compiler une série de cas mettant en évidence le pouvoir qu'ont les représentations de s'imposer sur l'âme, de telle sorte qu'elles finissent par produire d'inattendus effets somatiques et physiologiques. Parmi les nombreuses anecdotes qu'il a lues et entendues, Montaigne nous rapporte l'histoire d'une jeune demoiselle de la Marne, qui grâce à la force de son imagination est parvenue à devenir homme :

Passant à Victry le François, je peuz voir un homme que l'Evesque de Soissons avoit nommé Germain en confirmation, lequel tous les habitans de là ont cogueu et veu fille, jusques à l'aage de vingt deux ans, nommée Marie. Il estoit à cett' heure-là fort barbu, et vieil, et point marié. Faisant, dict-il, quelque effort en sautant, ses membres virils se produisirent : et est encore en usage, entre les filles de là, une chanson, par laquelle elles s'entradvertissent de ne faire point de grandes enjambées, de peur de devenir garçons, comme Marie Germain. Ce n'est pas tant de merveille, que cette sorte d'accident se rencontre frequent : car si l'imagination peut en telles choses, elle est si

1 Notamment Henri Corneille Agrippa, Ambroise Paré, Valère Maxime et Pierre Messie Cf. Montaigne, *Essais I*, édition d'Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Paris: Gallimard, 2009, note 1, p. 620.

continuellement et si vigoureusement attachée à ce subject, que, pour n'avoir si souvent à rechoir en mesme pensée et aspreté de desir, elle a meilleur compte d'incorporer, une fois pour toutes, cette virile partie aux filles¹.

Après s'être identifiée pendant plusieurs années au genre masculin, la représentation ou l'image que Marie se faisait d'elle-même a fini par modifier physiquement son propre appareil reproductif : « ses membres virils se produisirent », et Marie devint Germain. De façon moins décidée que Marie-Germain, les « jeunes effervescents » peuvent quant à eux imaginer de sorte à modifier, à leur insu, leurs propres dispositions corporelles. En témoignent les amants fougueux produisant en leurs rêves nombre d'images érotiques qui, à force d'agiter leur corps, aboutissent matériellement au jet ou au spasme orgasmique : « et la jeunesse bouillante s'eschauffe si avant en son harnois tout' endormie, qu'elle assouvit en songe ses amoureux désirs² ». Montaigne reproduit ici l'observation de Lucrèce, lorsque dans *De la nature des choses* celui-ci aborde le thème du pouvoir de l'imagination. À ce propos, Lucrèce remarque que l'imagination est capable de faire uriner les « gamins » durant leur sommeil, qui de tant songer à cet usage terminent par effectivement répandre « la liqueur filtrée par tout leur corps, inondant d'éclatants tapis de Babylone », mais aussi de produire des éjaculations involontaires chez les jeunes adultes, « en lesquels la fougue de leur âge pour la première fois infuse la semence », qui durant leurs sommeils érotiques « voient des simulacres confluer du dehors », à la fois superbes et irritants, au point de répandre « des flots énormes à torrents, ensanglantant leur linge³ ». De la sorte, tant pour Lucrèce que pour Montaigne, le rêve est un exemple concret qui indique combien l'imagination peut provoquer directement une action corporelle ou physiologique, sans médiation de la volonté, au moment où l'âme se trouve détendue et inattentive, parce qu'en état de repos ou de sommeil. Une fois détendue, l'âme présente ainsi le pouvoir d'engendrer des images suscitant diverses activités corporelles, et ceci en dépit de la conscience, du libre arbitre, du vouloir ou de la raison.

Montaigne insiste par ailleurs sur le fait que l'imagination peut fort bien agir intensément même lorsque l'âme se trouve pleinement éveillée. Nous observons quotidiennement, note Montaigne, qu'en état de veille « nous tressuons, nous tremblons, nous palissons, et rougissons aux secousses de notre imagination⁴ ». Autrement dit, l'imagination n'agit pas uniquement dès que la raison sommeille, mais sa force est telle qu'elle influence l'âme en plein jour, au cours de l'éveil actif. La vague sensation d'une ombre, la perception d'un

1 « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 99.

2 « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 98.

3 Lucrèce, IV, 1020-1040, *op. cit.*, p. 437-439.

4 « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 98.

souffle ou d'un mouvement clair-obscur peuvent nous conduire à imaginer un être menaçant, éventuellement un voleur, une bête féroce ou un monstre, dont l'effet matériel se manifeste, entre autres, par la pétrification du sang, la pâleur du visage, le frissonnement de la peau et le hérississement du poil. S'imaginer entièrement dénudé au milieu d'une assemblée publique, peut nous fait rougir de honte, même en état de veille. Montaigne mobilise ainsi divers exemples, en s'attachant toutefois à mieux cerner le phénomène psychique de l'anxiété d'anticipation. Dans « Apologie de Raimond Sebond », il observe à ce titre que la persistance dans l'âme d'idées imaginaires qui tendent à anticiper l'avenir – et qui par conséquent projettent la représentation de faits éventuels, mais tout à fait irréels dans le présent – finit par provoquer des souffrances psychophysiologiques très concrètes :

Comparés la vie d'un homme asservy à telles imaginations, à celle d'un laboureur, se laissant aller apres son appetit naturel, mesurant les choses au seul sentiment present, sans science et sans prognostique, qui n'a du mal que lors qu'il l'a : où l'autre a souvent la pierre en l'ame avant qu'il l'ait aux reins : comme s'il n'estoit point assez à temps pour souffrir le mal lors qu'il y sera, il l'anticipe par fantasie, et luy court au devant¹.

Vivre le présent à la merci des possibles — toujours imaginés — peut alors engendrer une forme d'instabilité émotionnelle, d'« agitation » de l'esprit qui peut être cause de maladie. Plus précisément, les âmes passionnées sont celles qui vivent au conditionnel. À force d'imaginer ce qui pourrait arriver de funeste dans le futur, les « fines gens » et esprits lettrés des sociétés policées finissent par artificialiser le présent en provoquant, en leurs propres vies, des événements issus de simples projections fantasmagoriques. À force d'objectiver matériellement ses propres fictions subjectives, l'« homme asservy à telles imaginations » endure de réelles perturbations psychiques à effet psychosomatique. L'anticipation imaginaire intense et continue d'une douleur éventuelle peut, en bref, provoquer une angoisse mentale qui affecte directement la matérialité, en ceci qu'elle produit une somatisation, un malaise organique ou une indisposition corporelle susceptible de convertir une maladie imaginaire en une souffrance effective. Pour Montaigne, la « force de l'imagination » dans les corps est telle qu'en produisant dans l'âme une série d'angoisses d'anticipation elle peut, en des situations extrêmes, conduire au phénomène même de la mort :

Il y en a qui, de frayeur, anticipent la main du bourreau. Et celui qu'on debandoit pour luy lire sa grâce, se trouva roide mort sur l'eschafaut du seul coup de son imagination. Nous tressuons, nous tremblons, nous pallissons et

1 « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 491.

rougissons aux secousses de nos imaginations et renversez dans la plume
sentons nostre corps agité à leur bransle, quelques-fois jusques à en expirer.¹

Il convient de remarquer toutefois que l'imagination n'agit pas uniquement sur le corps du sujet imagineur, mais détient également le pouvoir d'influencer les corps d'autrui. Montaigne souligne, en effet, que la simple perception à distance des angoisses d'autrui tend à affecter l'observateur lui-même :

La veue des angoisses d'autrui m'angoisse materiellement, et a mon sentiment souvent usurpé le sentiment d'un tiers. Un tousseur continuel irrite mon poulmon et mon gosier².

Dans une sorte de transmission d'angoisse par contagion, imaginer les ressentis d'autrui a pour conséquence d'affecter la matérialité même de mon corps. En d'autres termes, le simple fait de percevoir et partant de se représenter ce que les autres imaginent et sentent influence ou contamine ma propre imagination et, par conséquent, ma propre disposition corporelle. Avant la publication des *Essais* de Montaigne, le phénomène de « transmission des passions à distance » avait par ailleurs déjà été identifié par Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim. Dans *De occulta philosophia*, ce dernier explique en effet « comment les passions de l'ame operent hors de soi sur un autre corps » :

Les passions de l'ame qui fuivent la phantaisie quand elles sont violentes, peuvent non-seulement changer le corps propre, mais encore elles s'étendent jusqu'à operer sur un corps étranger, de manière qu'il se produit ; ainsi de merveilleuses impressions dans les éléments, & dans les choses à l'extérieur ou par un principe étranger, & qu'elles pourroient aussi de cette manière arrêter ou guérir indispositions de l'esprit, & les maladies du corps ; car les passions de l'ame sont la principale cause du temperament du corps propre, ainsi une qui est forte & qui est échauffée donne la santé ou la maladie, non-seulement à son corps propre, mais encore aux corps étrangers. Ainsi Avicenne croit qu'un chameau tombe en voyant tomber un autre ; de même on voit dans l'urine de ceux qui ont été mordus de quelque chien enragé, des figures de chien ; pareillement l'envie d'une femme grosse agit sur un corps étranger en marquant son fruit de la chose qu'elle a souhaitée (...)³.

On conclura dès lors que les maladies imaginaires n'agissent pas exclusivement sur le corps des malades, mais se propagent également parmi les constitutions saines. Les

1 « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 98.

2 *Ibid.*

3 Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim, *La philosophie occulte* [1510], divisée en trois Livres et traduite du latin par Le Vasseur, La Haye, chez R. Chr. Alberts, tome I, livre I, chapitre LXV, 1727, p. 186.

imaginations se transmettent donc à distance, elles ne se limitent pas au corps et à l'âme de l'individu, mais circulent d'un corps à l'autre, agissent de manière intersubjective. En ce sens, l'imagination n'agit pas uniquement au sein du moi, mais circule aussi entre les sujets, concerne la santé collective et occupe alors une fonction publique. En somme, une fois dotée d'une force transmissible ou contagieuse, la fantaisie opère parallèlement en deux champs, l'un individuel, l'autre social. Constatant donc que l'imagination n'intervient pas uniquement en la sphère réduite des « Vies » d'agents illustres, mais qu'elle circule également de manière intersubjective et finalement au cœur de toute la collectivité, Montaigne finit par inscrire son domaine d'action dans le déroulement même de l'histoire. Reprenant la formule de Pomponazzi¹, celui-ci suggère qu'une forte imagination produit l'événement : « *Fortis imaginatio generat casum*, disent les clercs. Je suis de ceux qui sentent tres-grand effort de l'imagination². » Précisément, l'imagination, les représentations, les fantasmes, les songes, les cauchemars et, en bref, les fictions ont le pouvoir de provoquer des événements concrets, qui surgissent tant dans la vie privée que dans la sphère publique. C'est pourquoi on peut juger et tirer « conseil » de la faculté d'imaginer et des effets concrets qu'elle génère.

Une fois écartée la possibilité de connaître et de narrer la vérité des faits, et une fois identifiée l'imagination non pas seulement à l'acte de penser, mais à la cause première de certains événements, Montaigne semble donc considérer que la fiction soit une « matière » propice à la réflexion. Si tel est le cas, lorsqu'il s'engage dans une « inquisition » et se met en « route » à la « chasse de cognoissance », l'auteur des *Essais* n'adopterait-il pas un « stile » plus poétique qu'historique ?

4. « Pourvu qu'ils soient possibles ».

Si pour écrire ses *Essais* Montaigne se réfère volontiers à l'histoire, cela ne l'a néanmoins pas empêché de faire constamment appel à la poésie. Dans « De l'Institution des Enfants », ce dernier situe par ailleurs cette science et ce genre littéraire sur un même pied d'égalité :

L'Histoire, c'est plus mon gibier, ou la poesie, que j'ayme d'une particuliere inclination. Car, comme disoit Cleantes, tout ainsi que la voix, contrainte dans l'estroit canal d'une trompette, sort plus aigue et plus forte, ainsi me semble il

¹ « *Fortis imaginatio generat casum* » (Pomponazzi, *De incantationibus*, III, 6e hypothèse).

² « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 97.

que la sentence, pressée aux pieds nombreux de la poesie, s'eslance bien plus brusquement et me fiert d'une plus vive secousse¹.

Étant humainement vain de chercher à agencer les causes et à établir la vérité des faits passés, et attendu le pouvoir hégémonique de l'imagination dans les âmes individuelles et les événements publics, le poétique devient alors pour Montaigne une des matières premières de la réflexion essayiste : « il y a des auteurs, desquels la fin c'est dire les evenements. La mienne, si j'y sçavoye advenir, seroit dire sur ce qui peut advenir². » Dans l'expression « dire sur ce qui peut advenir », c'est moins l'idée d'avenir et plus celle de possibilité qu'il faut mettre en avant. En effet, Montaigne, qui se méfie ouvertement de l'art de la divination, n'a pas l'intention de faire des pronostics, ni même d'être constamment prévoyant et de réduire ainsi les *Essais* à « vne eschole de prudence », selon la formule d'Amyot se référant à l'œuvre de Plutarque, car en considérant les variations et la diversité des activités et des croyances humaines, c'est bien plus l'homme *in situ* qui l'intéresse. Comme il le laisse entendre dans « Des livres », si « c'est [s]on homme que Plutarque » et que les historiens qui « escrivent les vies », à la manière de « Laertius », lui sont « plus propres », c'est parce que ces derniers lui fournissent des récits donnant à voir des hommes en pleine action, forgeant les événements de leur propre vie. Dans leurs ouvrages, dit-il, « l'homme en general de qui je cherche la connaissance, y paraît plus vif et plus entier qu'en nul autre lieu, la diversité et verité de ses conditions internes en gros et en destail, la varieté des moyens de son assemblage et des accidents qui le menassent³ ». En d'autres termes, tel que le souligne Sébastien Prat, « ce qui préoccupe l'essayiste c'est l'homme en situation, l'homme que les circonstances "menassent"⁴ ». C'est pourquoi, alors que dans « De la Force de l'Imagination » Montaigne refuse explicitement de narrer l'histoire du XVI^e siècle⁵, dans « Du Pedantisme » il ne s'interdit guère de penser son époque en qualité d'essayiste : « nous ne sommes, ce croy-je, sçavants que de la science presente, non de la passée, aussi peu que de la future⁶ ». Or, s'essayer au temps présent requiert une attention particulière aux

1 « De l'Institution des Enfans », I, 26, p. 146.

2 « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 106.

3 « Des Livres », II, 10, p. 416.

⁴ « Ce qui préoccupe l'essayiste, c'est l'homme en situation, l'homme que les circonstances « menassent ». À même les événements de sa vie, l'homme apparaît non pas seulement plus particulier, mais plus vif, car c'est dans l'action qu'il présentera les aspects les plus divers de son humanité, et c'est sous la surprise des incidents inattendus que la diversité du vécu le présentera en lui-même. » (Sébastien Prat, *op. cit.*, p. 138).

⁵ « Aucuns me convient d'escrire les affaires de mon temps (...) je n'en prendrois pas la peine » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 106).

⁶ « Je m'en vay, escorniflant par cy par là des livres les sentences qui me plaisent, non pour les garder, car je n'ay point de gardeirois, mais pour les transporter en cettuy-cy, où, à vray dire, elles ne sont non plus miennes qu'en leur premiere place. Nous ne sommes, ce croy-je, sçavants que de la science presente, non de la passée, aussi peu que de la future. » (Montaigne, *op. cit.* « Du Pedantisme », I, 25, p. 136).

possibles, et non pas exclusivement aux faits advenus, c'est pourquoi Montaigne se distance de l'historiographie et s'oriente vers la poésie. Qu'entendre ici par "poésie" ? Dans *La Poétique*, Aristote distinguait l'histoire de la poésie de la manière suivante :

(...) la fonction du poète n'est pas de raconter ce qui est effectivement arrivé, mais les événements tels qu'ils pourraient arriver, c'est-à-dire ceux qui ont possibles selon la vraisemblance ou la nécessité. En effet, l'historien et le poète ne se différencient pas en ce qu'ils s'expriment en vers ou en prose ; on pourrait mettre les livres d'Hérodote en vers : ils n'en seraient pas moins de l'histoire qu'en prose. Ils se différencient bien plutôt en ce que le premier raconte ce qui est effectivement arrivé. C'est pourquoi la poésie est plus philosophique et a plus de valeur que l'histoire. En effet, la poésie raconte les événements d'avantage dans leur généralité ; l'histoire, les événements dans leur particularité¹.

Ainsi, selon le Stagirite, si d'un côté l'historien raconte des faits qui se sont produits, de l'autre le poète nous présente des possibles, c'est-à-dire des événements qui pourraient se produire, racontant des « événements d'avantage dans leurs généralités ». Cependant, différemment d'Aristote, Montaigne n'estime pas que la poésie soit plus philosophique que l'histoire parce qu'elle « raconte plutôt le général, l'histoire le particulier ». Nous avons en effet déjà souligné que, pour Montaigne, l'essayiste peut tout à fait tirer quantité de leçons philosophiques en lisant les *Vies parallèles* de Plutarque, en écoutant des allégations privées, en se fiant aux expériences personnelles, et en donnant crédit aux croyances populaires rapportées en des anecdotes, des histoires ou des chansons régionales. Loin d'opposer l'universel au particulier, pour élaborer ses réflexions l'essayiste n'éprouve pas le besoin d'opérer à la lumière des critères de vérité et de fausseté. En s'écartant délibérément du critère historiographique de *lux veritatis*, Montaigne utilise des témoignages écrits et oraux sans avoir pour autant à vérifier s'ils correspondent objectivement à des faits réels ou si, au contraire, ils ne sont que des allusions hypothétiques, des fabulations improbables, voire fausses et mensongères. Il reconnaît, à ce titre, que l'intérêt public que représentent les œuvres de Plutarque dispense son auteur de dire vrai à toute heure. Étant donné les effets thérapeutiques, c'est-à-dire moralement édifiants, que génèrent les récits plutarquiens, fort « utiles à la postérité et présentez d'un lustre qui nous esclaire à la vertu », il n'est par conséquent nullement « dangereux, comme en une drogue medicinale, en un compte ancien, qu'il soit ainsin ou

1 Aristote, *Poétique*, IX, 1451a-1451b, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, traduction Pierre Destrée, Paris, Flammarion, 2014, p. 2771.

ainsi.¹ » Par ailleurs, l'intérêt anthropologique que Montaigne accorde aux « tesmoignages fabuleux » est sur ce point révélateur :

Aussi en l'estude que je traite de noz mœurs et mouvemens, les tesmoignages fabuleux, pourveu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais. Advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est tousjours un tour de l'humaine capacité, duquel je suis utilement advisé par ce recit. Je le voy et en fay mon profit egalement en ombre qu'en corps².

Dans ce passage du chapitre « De la Force de l'Imagination », Montaigne distingue donc deux formes des « tesmoignages » ou « recit[s] » dont il fait usage : d'une part, « les tesmoignages fabuleux », mais « possibles », d'autre part « les vrais ». Selon Emiliano Ferrari, ce type de distinction entre le récit des choses fictives, non advenues, mais possibles, et des choses vraies et advenues, s'éclaircit à la lumière des notions cicéronienne d'*argumentum* et d'*historia* présentées dans le premier livre du *De l'invention*³, qui traite des parties du discours persuasif (l'« exorde », la « narration » des faits et la « division »). Selon Cicéron, la « narration » s'organise en deux typologies, l'une concerne les « actions » (*negotia*), l'autre les « personnes » (*personae*). Pour ce qui concerne la narration qui porte sur les actions, celle-ci se subdivise en « récit légendaire » (*fabula*), « histoire » (*historia*) et « fiction » (*argumentum*). Ferrari schématise ainsi le statut de chaque type de narration proposé par Cicéron :

- la *fabula* est une narration qui contient des éléments qui ne sont ni vrais ni vraisemblables (*fabula est in qua nec verae nec veri similes res continentur*) ;
- l'*historia* raconte un événement ou action qui a lieu dans une époque lointaine (*historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota*) ;
- l'*argumentum* est la narration d'une histoire inventée, mais qui aurait pu arriver : (*argumentum est ficta res quae tamen fieri potuit*)⁴.

¹ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 106.

² *Ibid.*, p. 105.

³ « La narration consiste à raconter les faits comme ils se sont passés ou comme ils ont pu se passer. (...) La narration comporte deux types, dont l'un concerne surtout des actions et l'autre, des personnes. Celui qui consiste à raconter des actions prend trois formes : le récit légendaire, l'histoire, la fiction. Le récit légendaire est une narration qui contient des éléments qui ne sont ni vrais, ni vraisemblables. (...) L'histoire raconte un événements qui a eu lieu, à une époque éloignée de la nôtre. (...) La fiction est une histoire inventée, mais qui aurait pu arriver. (...) La narration qui concerne les personnes est ainsi faite que l'on a l'impression de voir non seulement les actions elles-mêmes, mais aussi le langage et le caractère des personnages. » (Cicéron, *De l'invention*, éd. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994, I, 19, 27, p. 82-83).

⁴ Emiliano Ferrari, « Ce que les *Essais* de Montaigne nous apprennent sur la valeur cognitive et morale de la littérature », *Essais* [En ligne], Hors-série 3, 2016, mis en ligne le 26 février 2021, p. 87-88. URL : <http://journals.openedition.org/essais/6874>

À partir de cette division tripartite, Ferrari conclut que dans ses recherches Montaigne « considère comme également utiles et fécondes à ses fins tant les *historiae* que les *argumenta* » :

Les premières, parce qu'elles racontent des actions et des évènements réellement advenus ; les deuxièmes, parce qu'elles récitent des histoires fictives, mais qui pourraient advenir. En exposant la nature diégétique et épistémique de ces narrations particulièrement fécondes pour son étude « de noz mœurs et mouvemens ¹ », Montaigne en précise aussi leur valeur *cognitive*, le type de connaissance qu'elles lui apportent. (...) Pour Montaigne, l'usage de la littérature fictionnelle et/ou non fictionnelle est de type *pragmatique*, de l'ordre de l'« utile » et du « profit », car elle contribue à une réflexion de type anthropologique et moral sur les conduites et les passions humaines. Une seule clause semble limiter l'usage de la fiction : comme dans l'*argumentum* cicéronien, mais pas pour les mêmes raisons, le récit des choses inventées ne doit pas perdre tout contact avec le réel, il doit garder une apparence de possibilité *pour* l'être humain, faute de perdre sa valeur conceptuelle et pragmatique².

Il existe toutefois des récits à première vue impossibles, des narrations qui contiennent des éléments invraisemblables aux yeux d'un large public à l'époque, à partir desquels Montaigne tire profit et dont il souligne la « valeur cognitive ». C'est notamment le cas du témoignage, que nous avons déjà évoqué, concernant Marie-Germain qui semble plus appartenir au registre de la *fabula* qu'à celui l'*argumentum* ou de l'*historia*. En effet, lorsque l'évêque de Soissons et les habitants de Vitry le François affirment que Marie est devenue Germain, il importe peu de savoir si, de fait, « en sautant, ses membres virils se produisirent³ », mais il est pertinent de tirer les leçons philosophiques du fait qu'une personne née avec un organe reproducteur féminin se soit identifiée au sexe masculin avec une telle intensité, que

¹ C'est-à-dire, précise Ferrari, « l'observation et l'analyse des actions et des passions humaines », en effet, « le terme « mouvemens » renvoie bien sûr au *movere affectus* (émouvoir, exciter les passions) de la rhétorique latine et indique les émotions humaines. Le terme « mœurs », quant à lui, est clairement défini ni dans les milieux savants de la deuxième moitié du XVI^e siècle, par exemple par le poète Philippe Desportes dans son discours *Quelles sont les plus excellentes, les vertus intellectuelles ou les morales* : « Quant aux mœurs, ce n'est autre chose à dire que les coutumes et manière de se comporter aux actions et passions humaines [...] » (cité in Édouard Frémy, *L'Académie des derniers Valois*, Genève, Slatkine Reprints, 1969, réimpression de l'édition de Paris, 1887, p. 232). Selon Marie de Gournay, l'originalité et la singularité de Montaigne s'expriment tout particulièrement dans cette « étude de mœurs » : « il est bien certain que jamais homme ne dit ni considéra, ce que cettui-ci a dit et considéré, sur les actions et passions humaines : mais il n'est pas certain si jamais homme, lui hors, l'eût pu dire et considérer », Marie de Gournay, *Préface sur les Essais de Michel, Seigneur de Montaigne (1595)*, dans *Les Essais*, éd. Jean Céard et al., Paris, La Pochothèque, 2001, p. 40. » (*Ibid.*, n. 11, p. 87.)

² *Ibid.*, p. 88-89.

³ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 99

Marie et les habitants de la ville eux-mêmes ont commencé à croire sincèrement¹ qu'elle avait réellement acquis les deux sexes, étant depuis lors appelée Marie-Germain et, « à cett'heure-là fort barbu, et vieil », devenue thème principal de certaines des chansons populaires de la région. Que cette histoire soit vraie ou fausse, crédible ou hors sol, mensongère ou sincère, devient, dans ce contexte, accessoire, car quel que soit son degré de véracité et de crédibilité le témoignage incroyable de la vie de Marie-Germain est opérant, il fonctionne dans les faits, en ce sens qu'il a une incidence sur le réel, et nous apporte, partant, de multiples enseignements sur les « mœurs » humaines et les « mouvemens » des « passions l'ame ».

Il semble donc que ce soient tous les types de témoignages, tout ce qui peut être dit à propos des faits tels que perçus et imaginés qui intéresse Montaigne. Comme le souligne Alain Tournon, dans les *Essais* la pratique de l'histoire apparaît non pas comme « un procès-verbal des événements », mais comme « le produit de la mémoire collective » enregistré :

(...) à l'état brut, avec ses disparates et ses fables, par les simples chroniqueurs (...) ; avec pour matériaux non pas directement le réel, mais ce qui se dit du réel, depuis le témoignage le plus scrupuleux jusqu'aux rumeurs et aux légendes².

Intéressé par l'étude de la condition humaine, Montaigne mène ainsi une sorte d'enquête anthropologique ouverte et attentive à toutes les formes possibles d'expression humaine, à toutes les modalités suivant lesquelles l'humanité se manifeste, même lorsque sous forme d'invention chimérique. La « matière » étudiée par l'essayiste n'est donc pas le fait dit objectif, mais tout ce que la condition humaine s'avère être capable de produire, sentir, percevoir, concevoir, songer et dire. Un rêve qui agit sur les corps, une allégation irréaliste, mais authentiquement ressentie par ceux qui allègent, ou encore une histoire infondée et fantasque devenue croyance locale, tous ces événements intéressent l'essayiste dans la mesure où, en tous les cas, il s'agit toujours d'un « tour de l'humaine capacité ». En d'autres termes, l'autopsie des possibles, entendue comme observation attentive de tout ce que l'être humain est capable d'accomplir, dire, imaginer, inventer, croire et en somme exprimer, révèle les facultés, ainsi que les symptômes, de la condition humaine elle-même. Pour cette raison, c'est au même titre que

¹ André Lanly rappelle à ce sujet que « Montaigne raconte cette histoire dans son *Journal de Voyage* ; il n'a pas pu voir ce Marie-Germain "parce qu'il était au village", mais le fait "lui a été témoigné par les puls apparents officiers de la ville". Montaigne ajoute que [les gens du pays] "disent qu'Ambroise Paré a mis ce conte dans son livre de chirurgie". On l'y trouve en effet (édition de 1607, p. 1017). » (Montaigne, *Les Essais*, édition complète, adaptation en français modern par André Lanly, Paris, Gallimard, « Quarto », 2009, n. 1, p. 122).

² Alain Tournon, « Advenu ou non advenu ... », *Montaigne et l'histoire*, Actes du colloque international de Bordeaux, 29-9 / 1-10 1988, Paris, Klincksieck, 1991, p. 34.

les témoignages croyables et incroyables, sincères et mensongers, concernant des faits advenus et non advenus fournissent des données pertinentes à celui qui y est attentif, en ceci qu'elles alimentent la réflexion anthropologique et servent, en définitive, à former le jugement que Montaigne porte sur la condition humaine.

En bref, lorsqu'il écrit ses *Essais* Montaigne ne se soucie pas de fournir à tout prix aux lecteurs des données historiques et objectives sur les personnes et les peuples, mais il entend en premier lieu penser à partir des comportements, perceptions, imaginations, discours et inventions humaines qui mettent en évidence la diversité, les variations et les transformations que les êtres humains sont à même d'accomplir. Il ne s'agit pas dès lors de savoir si les faits allégués sont vrais, mais dans quelle mesure des allégations, sincères ou mensongères, factuelles ou fictives, vécues ou songées nous apportent des enseignements sur la capacité de l'humanité à s'exprimer diversement. En ces termes, chez Montaigne l'opposition traditionnelle entre fait et fiction devient secondaire, voire stérile. Tandis qu'Aristote, Thucydide ou encore Jacques Amyot¹ séparaient l'un après l'autre l'histoire de la poésie, Montaigne conjugue le réel et l'imaginaire, l'advenu et l'inventé, et en tire un égal profit eu égard aux réflexions philosophiques qu'il met à l'épreuve dans ses *Essais*.

Nous avons vu que dans les *Essais* l'imagination peut correspondre à l'acte de penser et de percevoir, mais aussi qu'elle présente la faculté de produire des événements corporels (notamment des maladies) et des faits culturels (des rumeurs et fabulations devenues croyances et coutumes populaires). Celle-ci manifeste donc les « tour[s] de l'humaine capacité », et nourrit de ce fait la réflexion anthropologique portant sur les « noz mœurs et mouvemens », autrement dit sur les coutumes et « passions de l'ame » humaine. Il reste désormais à déterminer quelle incidence l'imagination peut avoir sur l'éthique. En effet, comme le souligne Marie-Dominique Couzinet : « si la vérité des histoires passe au second plan dans les préoccupations de Montaigne, c'est que la vérité à laquelle il aspire est d'un autre ordre : vérité sur les mœurs, vérité d'ordre non factuel, mais éthique². » Autrement dit, en quelle mesure l'imagination serait-elle non pas seulement profitable au savoir, mais utile à la sagesse ?

¹ Voir Aristote, *Poétique*, IX ; et *Rhétorique*, II, 20 ; Thucydide, *op. cit.*, I, 21, p. 14 ; Jacques Amyot, « Aux lecteurs », *op. cit.*, p. 2.

² Marie-Dominique Couzinet, article « Histoire », dans *Dictionnaire de Michel Montaigne*, dir. Philippe Desan, Paris, Garnier Classiques, 2016, p. 536.

5. « Savoir s'appliquer à divers usages ».

Selon Jean-François Pic de la Mirandole, c'est par l'utilisation de l'imagination que l'homme décide de son mode de vie :

L'imagination bien conseillée résiste aux voluptés qui séduisent les sens et tirent vers le bas, et elle tend vers les régions supérieures [...]. Si au contraire, obéissant aux sens, elle refuse d'assumer la tâche qu'est la vertu, sa force est alors si grande [...] que l'homme se dépouille de son humanité et se travestit en bête brute¹.

Pour Jean-François Pic, l'homme n'est à même d'orienter rationnellement et volontairement son imagination, et par conséquent sa propre vie, qu'en direction de deux uniques voies opposées. Dans la mesure où il met systématiquement son imagination au service des vérités révélées par le Christ, l'homme pourra en effet s'élever « vers les régions supérieures » et mener ainsi une vie replète de vertus. Pour devenir un bon chrétien, il lui faudrait, par exemple, imaginer la mort du Christ afin de pouvoir l'aimer authentiquement et inconditionnellement. L'homme vertueux peut par ailleurs imaginer les vies exemplaires des Saints, en vue de s'en inspirer tout au long de sa vie. Il peut, enfin, imaginer d'une part les douleurs et les horreurs infligées aux pécheurs dans les limbes de l'enfer, pour échapper aux tentations lubriques du corps, puis imaginer d'autre part les bienfaits éternels de la vie paradisiaque, de façon à s'acheminer à la rencontre du bien céleste, durant son bref passage sur terre. De manière diamétralement opposée, l'homme vicieux est celui qui a choisi la voie contraire, en mettant son imagination au service des sensations, c'est-à-dire des plaisirs charnels. L'homme des plaisirs s'abaisse ainsi à l'état d'irrationalité et de cruauté, devenant, en somme inhumain, une bête féroce. Dans les deux cas, il s'agit d'un choix humain et non divin. En ces termes, pour Jean-François Pic, l'homme ne pèche qu'à dessein. Effectivement, en orientant son imagination, que ce soit vers le ciel ou vers le corps, l'homme adopte un certain mode de vie qui lui est imputé. Ainsi, dès lors qu'il décide de ne pas résister à la volupté et de mal conseiller son imagination, pour finalement par elle se laisser emporter, l'entière responsabilité de l'existence et de la persistance du mal sur la terre est sienne, et en aucun cas attribuable à Dieu :

Il est vrai qu'encore qu'elle soit nécessaire, l'imagination est cependant grossière et dépourvue de jugement droit sans l'aide d'une autre puissance qui

1 Jean-François Pic de la Mirandole, *De imaginatione, De l'imagination*, op. cit, p. 39.

la dirige ; en obéissant à cette dernière, elle fait le bonheur de l'homme, en lui désobéissant, elle le condamne. Car si, bien conseillée, elle résiste aux voluptés qui séduisent les sens et tirent vers le bas, et tend vers les régions supérieures, elle entraîne alors avec elle le sens rebelle, en dépit des réticences et des résistances de celui-ci. Si au contraire, obéissant aux sens, elle refuse d'assumer la tâche qu'est la vertu, sa force est alors si grande que l'homme se dépouille de son humanité et se travestit en bête brute. Pour cette raison nous pouvons affirmer sans difficulté que, de façon générale, tous les biens comme tous les maux peuvent dériver de l'imagination¹.

Comme le remarque Bouriau, « Montaigne conserve l'idée que ce qu'on imagine le plus régulièrement conditionne le type de vie que nous adoptons ». En revanche, « il se démarque de J-F Pic sur un point capital : il ne préconise pas un type de vie à l'exclusion des autres, un usage de l'imagination à l'exclusion des autres.² » Contrairement à Jean-François Pic, l'auteur des *Essais* ne prône d'adopter un style de vie particulier qui exclurait les autres modes d'existence. À ses yeux, en effet, le bon usage de l'imagination ne se résume point à servir la doctrine chrétienne. L'auteur des *Essais* a toujours prétendu être un fervent chrétien, profondément dévot et de bonne foi, ce qui ne l'empêchât pas d'attribuer sa foi à une sorte de déterminisme historique ou bien encore à la fortune. Suggérant, dans « Apologie de Raimond Sebond », que l'on devient catholique avant de l'être, Montaigne considère que sa foi est notamment due aux circonstances propres à son époque, aux aléas de la Fortune qui le firent naître en un pays de confession chrétienne, et à la force des coutumes régionales :

Je veuil estre dissout, dirions nous, et estre aveques Jesus-Christ. La force du discours de Platon, de l'immortalité de l'ame, poussa bien aucuns de ses disciples à la mort, pour joir plus promptement des esperances qu'il leur donnoit. Tout cela, c'est un signe tres-evident que nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au païs où elle estoit en usage; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue; ou creignons les menaces qu'elle attache aux mescreans; ou suyvons ses promesses. Ces considerations là doivent estre employées à nostre creance, mais comme subsidiaires : ce sont liaisons humaines. Une autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire. Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans³.

Il existe donc des vies non chrétiennes qui valent la peine d'être vécues, et les représentations divines idolâtrées par « ceux du Bresil » ou « d'autres hommes » résidant « un

¹ Jean-François Pic de la Mirandole, *op. cit.*, p 39.

² François Bouriau, *op. cit.*, p. 8.

³ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 445.

autre bout du monde à la Chine¹ », ne sont pas par principe vicieuses, car en définitive toute coutume et tout usage de la raison ont leur raison d'être :

J'ay la complexion du corps libre, et le goust commun, autant qu'homme du monde : La diversité des façons d'une nation à autre, ne me touche que par le plaisir de la variété. Chaque usage a sa raison².

Par ailleurs, contrairement à Jean-François Pic, Montaigne est loin d'associer le plaisir au péché. À titre d'exemple, dans « Sur des Vers de Virgile », plus encore que les diversions astucieuses que procure l'imagination, la volupté est conçue comme un excellent remède au chagrin causé par la perspective de la mort et la décrépitude des corps vieillissants par le temps :

Que je me chatouille, je ne puis tantost plus arracher un pauvre rire de ce meschant corps. Je ne m'esgayé qu'en fantasie et en songe, pour destourner par ruse le chagrin de la vieillesse. Mais certes il y faudroit autre remède qu'en songe : foible luitte de l'art contre la nature. C'est grand simplesse d'alonger et anticiper, comme chacun faict, les incommoditez humaines : j'ayme mieux estre moins long temps vieil que d'estre vieil avant que de l'estre. Jusques aux moindres occasions de plaisir que je puis rencontrer, je les empoigne. Je connois bien par ouyr dire plusieurs especes de voluptez prudentes, fortes et glorieuses ; mais l'opinion ne peut pas assez sur moy pour m'en mettre en appetit. Je ne les veus pas tant magnanimes, magnifiques et fastueuses, comme je les veus doucereuses, faciles et prestes. (...) Ma philosophie est en action, en usage naturel et present : peu en fantasie. Prinsse je plaisir à jouer aux noisettes et à la toupie³ !

Au lieu d'imaginer par anticipation l'irréfrénable mort à venir, et partant d'en souffrir, outre le recours à la diversion ou à la consolation par l'entremise du songe, Montaigne propose de consacrer le temps présent aux plaisirs du corps, pour se sentir encore vivant. Dans ce même chapitre, le plaisir charnel n'est par ailleurs pas associé au sentiment de péché, mais bien plutôt à une nécessité propre à la condition humaine :

Qu'a faict l'action genitale aux hommes, si naturelle, si necessaire et si juste, pour n'en oser parler sans vergongne et pour l'exclurre des propos serieux et reglez ? Nous prononçons hardiment : tuer, desrober, trahir; et cela, nous n'oserions qu'entre les dents⁴ ?

¹ « Nous nous escriions du miracle de l'invention de nostre artillerie, de nostre impression ; d'autres hommes, un autre bout du monde à la Chine, en jouyssoit mille ans auparavant. Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrons, comme il est à croire, une perpetuelle multiplication et vicissitude de formes. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Coches », III, 9, p. 908).

² « De la Vanité », III, 9, p. 985.

³ « Sur des Vers de Virgile », III, 5, p. 842.

⁴ « Sur des Vers de Virgile », III, 5, 847.

En outre, dès les premières lignes du chapitre « De la Praesumption », Montaigne signale au lecteur que plutôt que d'omettre et réprimander ses appétences sexuelles, il est bien plus profitable de s'exercer à l'examen de soi en les dévoilant au grand jour :

Nous ne sommes que ceremonie : la ceremonie nous emporte, et laissons la substance des choses ; nous nous tenons aux branches et abandonnons le tronc et le corps. Nous avons appris aux Dames de rougir oyant seulement nommer ce qu'elles ne craignent aucunement à faire ; nous n'osons appeler à droict nos membres, et ne craignons pas de les employer à toute sorte de desbauche. La ceremonie nous defend d'exprimer par parolles les choses licites et naturelles, et nous l'en croyons ; la raison nous defend de n'en faire point d'illicites et mauvaises, et personne ne l'en croit. Je me trouve icy empestreé es loix de la ceremonie, car elle ne permet ny qu'on parle bien de soy, ny qu'on en parle mal. Nous la lairrons là pour ce coup¹.

Ainsi, tandis que Jean-François Pic accorde à l'imagination deux voies à suivre, celle-ci pouvant être orientée soit en direction du mal, *via* les plaisirs charnels, soit vers la bonté, *via* l'amour du Christ, dans le chapitre « De Trois Commerces » Montaigne encourage l'imagination à s'aventurer en des routes diverses et variées, pour autant qu'elle nous arrache aux représentations habituelles :

Il ne faut pas se clouer si fort à ses humeurs et complexions. Nostre principale suffisance, c'est sçavoir s'appliquer à divers usages. C'est estre, mais ce n'est pas vivre, que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train. Les plus belles ames sont celles qui ont plus de variété et de souplesse².

« Suffisance » signifie ici faculté, capacité ou encore intelligence. La plus excellente compétence des êtres humains serait d'appliquer leurs âmes « à divers usages », c'est-à-dire aux coutumes, croyances, activités, imaginations et pensées humaines les plus variées, qui nous sont offertes au cours de nos rencontres. Comme signalé dans « Apologie de Raimond Sebond », c'est en effet aux « hommes excellens » et de « sagesse » que Montaigne attribue la capacité de manier l'« ame à tout sens et à tout biais » :

J'auroy trop beau jeu si je vouloy considerer l'homme en sa commune façon et en gros, et le pourroy faire pourtant par sa regle propre, qui juge la verité non par le poids des voix, mais par le nombre. Laissons là le peuple, *Qui vigilans stertit, Mortua cui vita est prope jam vivo atque videnti*, qui ne se sent point, qui ne se juge point, qui laisse la plus part de ses facultez naturelles oisives. Je veux prendre l'homme en sa plus haute assiete. Considerons le en ce petit nombre d'hommes excellens et triez qui, ayant esté douez d'une belle et

¹ « De la Praesumption », II, 17, p. 632.

² « De Trois Commerces », III, 3, p. 818.

particuliere force naturelle, l'ont encore roidie et esguisée par soin, par estude et par art, et l'ont montée au plus haut point de sagesse où elle puisse atteindre. Ils ont manié leur ame à tout sens et à tout biais, l'ont appuyée et estançonée de tout le secours estranger qui luy a esté propre, et enrichie et ornée de tout ce qu'ils ont peu emprunter, pour sa commodité, du dedans et dehors du monde ; c'est en eux que loge la hauteur extreme de l'humaine nature. Ils ont réglé le monde de polices et de loix ; ils l'ont instruit par arts et sciences, et instruit encore par l'exemple de leurs meurs admirables. Je ne mettray en compte que ces gens-là, leur tesmoignage et leur experience¹.

Si Montaigne s'intéresse tout particulièrement au « tesmoignage » et « experience » de « ces gens-là », c'est notamment parce qu'en évitant l'attachement à une seule forme de vie, ils rendent manifeste la forme de la condition humaine qui est la capacité de métamorphose. En effet, la dignité humaine ne se résume guère à l'homme lettré ou au bon chrétien, cependant, plus qu'un apprentissage, elle désigne une condition accessible à tous, c'est-à-dire un pouvoir de transmutation et de mouvement, la capacité d'embrasser les états les plus divers. En ce sens, la forme humaine ne désigne pas une nature fixe ni un modèle figé d'homme idéal. Comme le remarque Pierre Magnard, avec Montaigne « la forme entière de l'humaine condition que chacun porte en soi, n'est point telle par conformité à quelque archétype, mais parce qu'elle embrasse tous les états². » Une telle application de l'âme au *distinguo* incite donc à la flexibilité, à la plasticité. Le divers encourage, en effet, l'âme à déployer sa capacité de décentrement, autrement dit, sa faculté de « variété et de souplesse » par opposition à la répétition du même « train » de vie et à la régurgitation stérile des « opinions vulgaires ». C'est ainsi qu'aux yeux de Montaigne « les plus belles ames » sont celles qui se trouvent aptes à s'arracher aux habitudes de pensée, et à même de créer des points de vue par-delà les coutumes et les opinions régionales. Rendre l'âme agile et mouvante, souple et variée reviendrait donc à guider l'imagination de façon à produire une perspective inhabituelle du monde et de nous-mêmes, qui est une manière efficace de s'exercer à la connaissance de soi et de former son jugement. En ces termes, nous constatons avec Bouriau que, chez Montaigne, d'un côté « notre condition, en tant qu'hommes, c'est de pouvoir indéfiniment changer³ », de l'autre l'imagination est conçue comme « un agent de la plasticité humaine⁴ ».

Le perspectivisme, le naturalisme et le mobilisme de Montaigne lui font donc dire que les « belles ames » sont celles qui, suffisamment habiles et souples, s'exercent à orienter

¹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 501-502

² « La forme entière de l'humaine condition que chacun porte en soi, n'est point telle par conformité à quelque archétype, mais parce qu'elle embrasse tous les états. L'humanisme <de Montaigne> [...] est sans réserve. » (Pierre Magnard, *Questions à l'humanisme*, Paris, PUF, 2000, p. 43. Cité par Christophe Bouriau, *op. cit.*, p. 4).

³ Christophe Bouriau, *op. cit.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

l'imagination de telle sorte qu'elle s'élançonne « de tout le secours estranger ». Un tel usage de l'imagination présume donc d'un certain parti pris éthique.

6. La fréquentation du monde.

Plutôt que de circonscrire, comme le fait Jean François Pic de la Mirandole, le pouvoir d'action de l'imagination à la sphère morale et théologique, c'est-à-dire au conflit opposant le bien au mal, approche duelle impliquant l'exclusion de toute conception non conforme aux représentations familières, Montaigne conseille de fréquenter autrui, non pas d'un point de vue dogmatique, hostile et dépréciatif, mais à l'aune d'une perspective d'échange dialectique et relationnel. Afin de penser autrement, c'est-à-dire contre soi-même et la *doxa*, il semble donc nécessaire d'établir un rapport ouvert, tolérant et pacifique à l'altérité, car « il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde¹ ». Orienter son imagination en direction d'autrui manifeste, ainsi, une forme de sagesse pratique. Il s'agit en effet d'un effort que Montaigne considère utile, dès lors qu'il participe avec efficacité à la formation du jugement, autrement dit, à l'expérience de soi comme, à la fois, connaissance du moi et examen la condition humaine. Alexandre Tarrête souligne à ce titre en quelle mesure, dans les *Essais*, le « recentrement final sur la subjectivité » traduit une sagesse dont l'exercice appelle à « se confronter à la différence » :

À la vanité des sciences, Montaigne oppose l'humilité du précepte delphique, transmis par Socrate : la connaissance de soi est la seule source de la sagesse et de la mesure : « De l'expérience que j'ay de moy, je trouve assez dequoy me faire sage, si j'estoy bon escolier.² » Le renversement est paradoxal : à l'humiliation de nos facultés de connaissance succède l'exaltation d'une sagesse à notre portée, un art de vivre fondé sur la connaissance de son corps et sur les injonctions de la nature ce « doux guide, (...) prudent et juste³ ». (...) L'expérience de soi n'est pas un repli sur soi (...), il s'agit pour parvenir à l'intuition de soi de « mirer [sa] vie dans celle d'autrui⁴ »⁵.

Apprendre à « frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui⁶ » est donc une condition de l'exercice de la sagesse comme expérience de soi. Reste à déterminer en quoi consiste l'art d'imaginer autrui ? Suivant quelles techniques et procédés former son jugement *via* l'imagination et en tirer profit ? Par quels moyens inscrire nos fantaisies dans la « voye de

¹ « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 157.

² « De l'Expérience », III, 13, p. 1073.

³ *Ibid.*, p. 1113.

⁴ *Ibid.*, p. 1076.

⁵ Alexandre Tarrête, article « Expérience », Dictionnaire de Montaigne, *op. cit.*, p. 437.

⁶ « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 153.

la raison » et les orienter de sorte qu'elles participent à l'expérience de soi *via* la différence ? Comment pratiquer l'imagination à l'égard de l'altérité, c'est-à-dire, apprendre à manier nos « ames » « à tout sens et à tout biais » de sorte à les rendre « plus belles » ? En quoi consiste en somme l'art d'imaginer autrui ?

7. L'art d'imaginer autrui.

Il est à noter que les rencontres recommandées par Montaigne appellent à un ferme déploiement de l'art de la conversation :

J'entre en conference et en dispute avec grande liberté et facilité (...). Nulles propositions m'estonnent, nulle creance me blesse, quelque contrariété qu'elle aye à la mienne. Il n'est si frivole et si extravagante fantasie qui ne me semble bien sortable à la production de l'esprit humain. (...) Quand on me contrarie, on esveille mon attention, non pas ma cholere; je m'avance vers celui qui me contredit, qui m'instruit. (...) Mon imagination se contredit elle mesme si souvent et condamne, que ce m'est tout un qu'un autre le face (...)¹.

Pour s'avancer vers « celui qui me contredit », prendre en compte son point de vue et tirer leçon de sa « fantasie », Montaigne indique, dans « Du Jeune Caton », qu'il est tout à fait possible de s'insinuer en sa pensée, ou en sa « place », au moyen de l'imagination :

Je n'ay point cette erreur commune, de juger d'un autre selon que je suis. (...) Pour n'estre continent, je ne laisse d'advoüer sincerement, la continence des Feuillans et des Capuchins (...). Je m'insinue par imagination fort bien en leur place : et les ayme et les honore d'autant plus, qu'ils sont autres que moy².

De manière volontaire et décidée (« je m'insinue »), Montaigne s'ouvre à la différence en s'ingéniant à s'imaginer quel serait le point de vue adopté par son interlocuteur. Il s'agit, pour le dire autrement, de s'inviter en la pensée d'autrui en faisant appel à la « force de l'imagination ». Montaigne n'appartient pas à l'ordre des frères « Capuchins », il n'a jamais fait vœux de chasteté, ne s'impose guère de privations à la mode des « Feuillans » et ignore dans son intimité l'austérité que demande la vie monastique. En revanche, il essaie de comprendre les raisons qui motivent les frères et les moines à vivre de la sorte, en forçant rationnellement sa propre imagination à produire une représentation de leur point de vue. Grâce à un effort délibéré d'empathie, Montaigne tente de se mettre à la place des autres, *via* l'imagination, afin

1 « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 923-925.

2 « Du Jeune Caton », I, 37, p. 229.

de pouvoir percevoir le monde et son moi d'un regard distancé, à partir de la perspective d'autrui.

Cependant, côtoyer le point de vue d'autrui grâce à l'imagination n'est pas à confondre avec un processus d'identification ou de substitution. Il s'agit d'abord d'un effort, d'une tentative, en bref, d'un essai. Se mettre temporairement dans la peau de l'autre, ou emprunter furtivement son regard est un processus imaginaire d'approximation n'ayant pas pour fin de se substituer à autrui. Montaigne le remarque fort bien, il « aime » et « honore » les Capucins « d'autant plus, qu'ils sont autres que moy ». Visant à examiner les métamorphoses et l'inconstance constitutives de la condition humaine, Montaigne s'insinue chez autrui sans pour cela prétendre y voir son essence. Il sait ne jamais pouvoir être un Capucin, au même titre qu'il sait être vain et illusoire pour lui de s'ingénier à devenir un authentique Indien du Nouveau Monde, et de chercher à s'inscrire pleinement dans la pensée des « sorcieres de [son] voisinage ». Imaginer autrui revient à s'insinuer, c'est-à-dire à s'inviter sans pouvoir s'identifier. Par conséquent, l'ouverture à autrui est bien plus une rencontre qu'une commutation de rôle. Approcher le point de vue des autres au moyen de l'imagination est la voie trouvée par Montaigne pour établir une dialectique entre soi et autrui ; moyen qui, finalement, ne permet pas de définir objectivement l'autre, mais de se rapprocher de soi en passant par la fréquentation de la différence. Toutefois, si d'une part le fait de coudoyer autrui est un détour pour aller à la rencontre de soi, d'autre part le retour sur soi est tout autant un détour vers l'autre. Effectivement, ayant appris à mieux se connaître en examinant ses interlocuteurs, Montaigne constate qu'il a, en retour, pareillement appris à mieux les connaître :

Cette longue attention que j'emploie à me considérer, me dresse à juger aussi passablement des autres : Et est peu de choses, de quoi je parle plus heureusement et excusablement. Il m'advient souvent, de voir et distinguer plus exactement les conditions de mes amis qu'ils ne font eux-mêmes¹.

C'est ainsi que rencontrer autrui est la condition de la connaissance de soi, et que la connaissance de soi est un prélude au retour à l'autre : en m'imaginant le point de vue de l'autre, je me rapproche de moi-même, tout comme je m'approche de l'altérité. Ce que Montaigne recueille après s'être invité par imagination dans la perspective d'autrui, ce sont des indices, des traces et des impressions qui lui permettent de créer une représentation approximative de ce que l'autre personne perçoit, ressent et pense. C'est pourquoi, dit-il, « il se tire une merveilleuse

¹« De l'Experience », III, 13, p. 1076.

clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde »¹. Les voyages étant, en effet, une façon efficace de développer l'art de la conversation.

En fréquentant le monde, en particulier au cours de voyages en terres lointaines, on favorise les rencontres qui stimulent notre imagination à former des représentations différentes de celles à l'œuvre au début du parcours, lorsque l'âme ne s'était pas encore détachée de son environnement culturel habituel. Durant nos errances, dès lors que nous nous insinuons par l'imagination en des perspectives autres, appartenant à des êtres variés qui pensent à l'aune de lieux, ou de *topos*, différents des nôtres, nous cessons ainsi d'être ce que nous étions jusqu'alors pour devenir autre, nous métamorphosant en une âme habile et en un corps composite, c'est-à-dire en un « honnête homme », « meslé » et donc instruisable :

J'ay la complexion du corps libre, et le goust commun, autant qu'homme du monde : La diversité des façons d'une nation à autre, ne me touche que par le plaisir de la variété. Chaque usage a sa raison. (...) J'ay honte de voir nos hommes, enyvrez de cette sottise humeur, de s'effaroucher des formes contraires aux leurs. Il leur semble estre hors de leur element, quand ils sont hors de leur village. Où qu'ils aillent, ils se tiennent à leurs façons, et abominent les estrangieres. Retrouvent ils un compatriote en Hongrie, ils festoient ceste aventure : les voyla à se r'alier, et à se recoudre ensemble ; à condamner tant de moeurs barbares qu'ils voyent. Pourquoi non barbares, puis qu'elles ne sont Françoises ? Encore sont ce les plus habilles, qui les ont recognuës, pour en mesdire : La pluspart ne prennent l'aller que pour le venir. Ils voyagent couverts et resserrez, d'une prudence taciturne et incommunicable, se defendans de la contagion d'un air incogneu. Ce que je dis de ceux là, me ramentoit en chose semblable, ce que j'ay par fois apperceu en aucuns de noz jeunes courtisans. Ils ne tiennent qu'aux hommes de leur sorte : nous regardent comme gens de l'autre monde, avec desdain, ou pitié. Ostez leur les entretiens des mysteres de la cour, ils sont hors de leur gibier. Aussi neufs pour nous et malhabiles, comme nous sommes à eux. On dict bien vray, qu'un honneste homme, c'est un homme meslé².

Propice à « la contagion d'un air incogneu », le voyage est donc fondamental pour former son jugement et se détacher des jugements coutumiers. En guise d'exemple, ce n'est qu'après avoir voyagé avec Alexandre le Grand en Inde que Pyrrhus a entièrement modifié la représentation qu'il avait jusqu'alors de la pensée. Il lui fallut rencontrer les Gymnosophistes – philosophes et fakirs indiens ainsi appelés par les Grecs parce qu'ils vivaient nus – et les Mages de Perse, pour retourner en Grèce et proposer à ses concitoyens une image non dogmatique de la pensée :

1 « Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncelés en nous, et avons la vue raccourcie à la longueur de notre nez. (...) Quand les vignes gèlent en mon village, mon prêtre en argumente l'ire de Dieu sur la race humaine et juge que la pépie en tienne déjà les Cannibales. » (Montaigne, *op. cit.*, « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 157).

2 « De la Vanité », III, 9, p. 986.

Pyrrhon d'Élis (...) avait d'abord été peintre ; et il fut l'auditeur de Bryson fils de Stilpon, à ce que dit Alexandre dans ses *Successions*, puis d'Anaxarque, qu'il suivit partout, au point même d'entrer en contact avec les Gymnosophistes de l'Inde et avec les Mages. Telle paraît bien être l'origine de sa très noble manière de philosopher : il introduisit en effet la forme (de philosophie caractérisée par les mots d'ordre) de l'insaisissabilité [*akatalepsia*] et de la suspension du jugement [*epokè*], comme le dit Ascanios d'Abdère¹.

Pour Montaigne, la fréquentation d'autrui ne requiert toutefois pas nécessairement un déplacement ou une rencontre physique, car la lecture des autres s'opère également par l'entremise de livres et des parcours intellectuels qu'ils génèrent. L'expérience de l'écriture de soi ne peut en effet faire l'économie de la lecture des « fantasies d'autrui ». Comme le souligne Tarrête, lorsqu'il s'agit de fréquenter la pensée d'un auteur, « il faut pour bien se saisir se "conférer"² à autrui, c'est-à-dire à la fois se comparer et se confronter aux interlocuteurs que l'on rencontre dans le commerce amical ou dans celui des livres³ ». À ce propos, dans « De l'Institution des Enfants », Montaigne prend soin de distinguer l'instruction que procure la lecture enquêteuse et inventive de la « suffisance purement livresque », qui est un exercice de mémoire et de répétition :

Qu'il [le « conducteur »] ne luy [l'« enfant de maison »] demande pas seulement compte des mots de sa leçon, mais du sens et de la substance, et qu'il juge du profit qu'il aura fait, non par le tésmoignage de sa memoire, mais de sa vie. Que ce qu'il viendra d'apprendre, il le lui face mettre en cent visages et accommoder à autant de divers sujets, pour voir s'il l'a encore bien pris et bien faict sien, prenant l'instruction de son progrez des paedagogismes de Platon. C'est tésmoignage de crudité et indigestion que de regorger la viande comme on l'a avallée. L'estomac n'a pas faict son operation, s'il n'a faict changer la façon et la forme à ce qu'on luy avoit donné à cuire. Nostre ame ne branle qu'à credit, liée et contrainte à l'appetit des fantasies d'autrui, serve et captivée sous l'autorité de leur leçon. On nous a tant assubjectis aux cordes que nous n'avons plus de [0056] franches allures. Nostre vigueur et liberté est esteinte. Nunquam tutelae suae fiunt. Je vy privéement à Pise un honneste homme, mais si Aristotélicien, que le plus general de ses dogmes est: que la touche et regle de toutes imaginations solides et de toute verité c'est la conformité à la doctrine d'Aristote; que hors de là ce ne sont que chimeres et inanité; qu'il a tout veu et tout dict. Cette proposition, pour avoir esté un peu trop largement et iniquement interpretée, le mit autrefois et tint long temps en

1 Diogène Laërce, IX, « Pirrhon », dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie Générale Française, Classiques Modernes, « Le livre de poche/La pochotèque », 1999, p. 1099-1100. À propos des Gymnosophistes, dont la sagesse et le tempérament étaient admirés par Alexandre le Grand et ses compagnons, voir Plutarque, "La vie d'Alexandre", 64, 65 et 69.

² « Quand on me contrarie, on éveille mon attention, non pas ma colère : je m'avance vers celui qui me contredit, qui m'instruit » (Montaigne, *op. cit.*, « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 924).

³ Alexandre Tarrête, *op. cit.*,

grand accessoire à l'inquisition à Rome. Qu'il luy face tout passer par l'estamine et ne loge rien en sa teste par simple autorité et à credit; les principes d'Aristote ne luy soyent principes, non plus que ceux des Stoiciens ou Epicuriens (...) Et qu'il oublie hardiment, s'il veut, d'où il les tient, mais qu'il se les sçache approprier¹.

Pour instruire l'élève à branler son âme librement, à former son jugement de manière à pouvoir créer de nouvelles images du monde et de soi-même, Montaigne précise que ce dernier n'aura une « teste bien faicte » qu'après avoir appris à voir dans les livres non pas des sentences, mais des suggestions. Plutôt que de « regorger » telles quelles les « fantasies d'autry » apprises par cœurs, il s'agira pour lui, quitte à en oublier l'origine ou l'identité de leurs auteurs, d'apprendre à les déglutir, digérer et dévoyer à l'aune de ce qui le concerne et intéresse proprement « sa vie ». Fréquenter les livres implique ainsi que le lecteur s'approprie librement les pensées ou « fantasies » qui s'y trouvent, pour les transformer et leur donner « sens » et « substance » suivant le critère de l'utile. Faute de quoi, il lui restera la sagesse de suspendre son assentiment : « qu'on luy propose cette diversité de jugemens: il choisira s'il peut, sinon il en demeurera en doute. Il n'y a que les fols certains et resolut.² »

La conversation, les voyages et la lecture sont donc des activités qui participent amplement à la « fréquentation du monde », exercice nécessaire à l'expérience de soi. En termes pratiques, il est donc possible de s'avancer vers « celui qui me contredit » et de « froter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui », par l'entremise d'échanges présentsiels, de déplacements physiques et de rencontres virtuelles. La conférence permet de de s'insinuer par imagination à la « place » d'autrui, les voyages sont propices à « la contagion d'un air incogneu », et la lecture permet de « changer la façon et la forme » des « fantasies d'autry ». Reste à savoir si ces trois procédés d'ouverture à autrui demeurent pertinents et opératoires lorsqu'il s'agit, pour Montaigne, de penser les Indiens du Nouveau Monde.

8. Comment enquêter sur les « Cannibales » ?

Montaigne n'ayant pas séjourné en Amérique, dans le chapitre « Des Cannibales » ce n'est donc pas par le moyen du voyage et de l'observation topographique que la diversité des façons « estrangieres » s'observe et que « la contagion d'un air incogneu » s'opère. En effet,

¹ « De l'Institution des Enfans », I, 26, p. 151-152.

² *Ibid.*

Montaigne n'a pas visité « l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique » et, partant, n'a pas été personnellement « meslé » à la vie des Indiens. À la différence, par exemple, du chapitre « Des Boyteux », où l'auteur a pu visiter « en lieu particulier, dix ou douze prisonniers¹ », il n'y a pas d'enquête *in situ* dans « Des Cannibales ». Nous avons toutefois remarqué que, pour Montaigne, la fréquentation d'autrui ne se réduit pas au déplacement physique, puisque la rencontre avec les « fantasies d'autrui » s'opère également par l'exercice de la lecture. Or, dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne affirme ne pas avoir tiré profit des livres concernant le Nouveau Monde. Les récits publiés à ce sujet par les « fines gens » de son temps s'avérant peu suggestifs et malhonnêtes, il refuse à ce titre de s'« enquerir de ce que les cosmographes en disent ». Ne pouvant s'appuyer sur une enquête de terrain, et s'interdisant de s'appropriier les « fantasies » publiées par « autrui », Montaigne se trouve donc confronté à un objet de recherche qui l'amène à faire l'économie du voyage et de la lecture. Faute d'expérience *in situ* et d'apport littéraire, de quelle façon pourrait-il dès lors examiner, se figurer et évaluer la vie sauvage ? Tel qui nous l'indique lui-même, dans « Des Cannibales », la rencontre de Montaigne avec l'Indien se fait au moyen du dernier procédé restant, à savoir, "l'art de conférer".

Afin de mener à bien son enquête, il soutient en effet s'être entretenu avec divers témoins oculaires ayant longuement séjourné en ces « terres neufves », puis, affirme s'être directement entretenu avec un authentique Indien, en visite à Rouen. Dans le chapitre en question, la conversation est donc la technique d'approximation d'autrui mise en avant par Montaigne. Concernant sa conversation avec l'Indien, celui-ci souligne néanmoins en quelle mesure la barrière de la langue rendit leur communication difficile : « je parlay à l'un d'eux fort long temps ; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise² ». Empêché par un truchement inapte à traduire convenablement les « imaginations » de Montaigne en langue indigène, la conversation avec les Indiens ne suffit donc pas à former son jugement. Ne pouvant se communiquer convenablement avec eux, Montaigne n'obtient que peu d'informations à leur sujet, et ne parvient pas à tirer un réel profit de cet échange, dont, précise-t-il, il est insatisfait : « je n'en peus tirer guiere de plaisir ».

L'expérience personnelle que Montaigne affirme avoir eue de sa conversation avec le « Capitaine » des Indiens fut donc précaire et insuffisante. Et tout aussi précaire a été son expérience acquise par le biais des témoins qu'il a consulté. En effet, à défaut de pouvoir

¹ « Des Boyteux », III, 11, p. 1032.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 214.

séjourner avec « ceux du Bresil » et d'être lui-même un témoin oculaire de la vie sauvage, c'est indirectement que Montaigne se renseigne à leur sujet. Les informations qu'il affirme avoir obtenues à propos du Nouveau Monde proviennent, selon lui, d'une parole rapportée, s'agissant de récits narrés par un « homme simple et grossier » et des « matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. » En vue d'enquêter sur les « mœurs et mouvemens » des Indiens d'Amérique, Montaigne s'appuie donc sur l'expérience des voyageurs, vraisemblablement français ou francophones, ayant séjourné parmi eux. En s'insinuant par imagination dans la perspective de quelques témoins français au cours de leurs conversations, Montaigne s'imagine donc par procuration ce que pourrait bien être le point de vue des Indiens, pour finalement pouvoir évaluer leurs « mœurs et leur mouvemens ».

De manière non anodine, la confiance qu'il accorde aux témoins qu'il a consultés est par ailleurs absolue. Celui-ci faisant remarquer aux lecteurs combien il les estime tout à fait sincères et neutres :

(...) il faut un homme tres-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces ; et qui n'ait rien espousé. Le mien estoit tel ; et, outre cela, il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage¹.

Le gage de confiance que Montaigne accorde ici aux témoins « simple[s] et grossier[s] » est à souligner. Ce n'est pas une règle dans les *Essais*. À titre d'exemple, dans le chapitre « De la Force de l'Imagination », ce dernier évoque quelques-unes des raisons pour lesquelles il est nécessaire d'éviter d'« engager [sa] foy sur une foy populaire » :

Comment respondre des pensées de personnes incognues et donner pour argent contant leurs conjectures ? Des actions à divers membres, qui se passent en leur presence, ils refuseroient d'en rendre tesmoignage, assermentez par un juge : et n'ont homme si familier, des intentions duquel ils entreprennent de pleinement respondre².

D'autre part, tandis que dans ce même chapitre « De la Force de l'Imagination », Montaigne soutient qu'en « l'estude que je traite de noz mœurs et mouvemens, les tesmoignages fabuleux (...) y servent comme les vrais³ », dans le chapitre « Des Cannibales », il exige des témoins qu'ils disent vrai et rapportent des faits advenus. En d'autres termes, aussi

¹ *Ibid.*, p. 205.

² « De la Force de l'Imagination », p. 106.

³ *Ibid.*, p. 105.

bien l'« homme tres-fidelle que les « matelots et marchans » avec lesquels il s'est entretenu ne peuvent être de « ceux qui disent contre ce qu'ils sçavent ». Comme défini dans le chapitre « Des menteurs¹ », mentir signifie en effet « aller contre sa conscience », et l'expression du mensonge en paroles se fait soit par invention, soit par déguisement. À ceux qui ont pour intention de mentir par les mots, il est alors possible soit d'inventer de toute pièce une histoire non advenue, soit de modifier un fait advenu en y ajoutant des « pieces rapportées, faulses ou abastardies ». En somme, dit Montaigne, « ou ils inventent marc et tout, ou ils déguisent et alterent un fons veritable. » Le mentir par parole présente ainsi deux modes de dévoilement du réel : l'invention de toute pièce et l'ajout de pièces rapportées, le premier se fondant exclusivement sur l'imagination ne produit que des chimères, le second en détournant « un fons véritable » produit de faux témoignages. Ne pouvant, selon Montaigne, mentir ni emmêler de faux témoignages, les témoins sollicités dans le chapitre « Des Cannibales » présentent alors des récits n'appartenant pas aux registres du fabuleux, de l'invention et du déguisement.

On conçoit par ailleurs que les témoins oculaires du chapitre « Des Cannibales » ne puissent appartenir à la catégorie des « plaisants causeurs », à savoir les historiens qui, selon Montaigne, pensent vainement être à même de posséder « la cognoissance des causes ». S'agissant d'un « homme simple et grossier » et de « plusieurs matelots et marchans », tout indique en effet qu'en restituant oralement leurs propres expériences, ces derniers ne prétendent guère élaborer une *vera narratio* ni déterminer les causes des événements advenus à la façon d'un Thucydide. Afin d'imaginer ou de penser la vie sauvage, Montaigne s'est donc entretenu avec des témoins dont on sait qu'ils disent vrai, sans pour autant avoir accès à la vérité, ni même pouvoir le prétendre. Ces derniers ont donc une manière de narrer les faits et un rapport à la vérité singuliers.

Reste à savoir quel type d'histoire ils peuvent raconter et dans quel registre de vérité s'inscrit leur discours. On sait que dans le chapitre « Des Livres », Montaigne identifie trois

¹ « Ce n'est pas sans raison qu'on dit que qui ne se sent point assez ferme de memoire, ne se doit pas mesler d'estre menteur. Je sçay bien que les grammairiens font difference entre dire mensonge, et mentir : et disent, que dire mensonge, c'est dire chose fauce, mais qu'on a pris pour vraye, et que la definition du mot de mentir en Latin, d'où nostre François est party, porte autant comme aller contre sa conscience, et que par consequent cela ne touche que ceux qui disent contre ce qu'ils sçavent, desquels je parle. Or ceux cy, ou ils inventent marc et tout, ou ils déguisent et alterent un fons veritable. Lors qu'ils déguisent et changent, à les remettre souvent en ce mesme conte, il est malaisé qu'ils ne se desferrent, par ce que la chose, comme elle est, s'estant logée la premiere dans la memoire, et s'y estant empreincte, par la voye de la connoissance, et de la science, il est malaisé qu'elle ne se représente à l'imagination, délogeant la fauceté, qui n'y peut avoir le pied si ferme, ny si rassis, et que les circonstances du premier aprentissage, se coulant à tous coups dans l'esprit, ne facent perdre le souvenir des pieces rapportées, faulses ou abastardies. En ce qu'ils inventent tout à faict, d'autant qu'il n'y a nulle impression contraire, qui choque leur fauceté, ils semblent avoir d'autant moins à craindre de se mesconter. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Menteurs », I, 9, p. 35-36).

types d'historiens, à savoir : « les Historiens, ou fort simples, ou excellens » et « ceux d'entre-deux¹ ». Tout en n'étant pas historiens de métier, les témoins « simple[s] et grossier[s] » présenteraient-ils une façon de verbaliser les faits semblable à la manière dont les historiens dits « excellens », « d'entre-deux » et « fort simples » écrivent eux-mêmes l'histoire ? On sait également que, dans « Des Cannibales », Montaigne fait de la simplicité la condition du récit authentique : « cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage ». Si tel est la cas, en quel sens les témoins « simple[s] et grossier[s] » parviennent-ils à dire vrai sans faire appel à la vérité ? En quelle mesure le mode d'énonciation des "simples" se distingue-t-il de la *vera narratio*, des « témoignages fabuleux », ou encore de l'"invention" et du "déguisement" ?

III- La parole est aux témoins.

1. Plutarque, l'historien excellent.

Montaigne reconnaît volontiers qu'il y existe d'« excellens » historiens, et attendu la définition qu'il en donne tout indique qu'il se réfère aux historiens des mœurs et de la morale, ou, comme dirait Amyot, aux historiens des Vies :

Les [historiens] bien excellens ont la suffisance de choisir ce qui est digne d'estre sçeu, peuvent trier de deux rapports celui qui est plus vray-semblable : de la condition des Princes et de leurs humeurs, ils en concluent les conseils, et leur attribuent les paroles convenables : ils ont raison de prendre l'autorité de regler nostre creance à la leur : mais certes cela n'appartient à gueres de gens².

On voit que les historiens « bien excellens » correspondent à ceux que Montaigne admet préférer, à savoir : « ceux qui écrivent les vies (...), ceux-là me sont plus propres, c'est pourquoi, en tout point, Plutarque est mon homme³ ». Pourquoi Montaigne admire-t-il tant l'auteur des *Vies parallèles* ? En quelle mesure ce philosophe et historien serait-il utile à la formation des réflexions entreprises dans les *Essais* ?

Malgré l'absence d'une préface générale susceptible d'expliquer les intentions qui ont motivé l'auteur à écrire ses *Vies parallèles*, Plutarque présente diverses réflexions et notations

¹ « Des Livres », II, 10

² « Des livres », II, 10, p. 417.

³ « De l'Institution des Enfans », I, 26

indiquant le dessein général de l'ouvrage, à savoir l'édification morale de l'auteur et de son lecteur¹. C'est notamment le cas dans la préface à la vie de Timoléon :

Lorsque j'ai entrepris d'écrire ces *Vies*, c'était pour autrui ; mais si je persévère et me complais dans cette tâche, c'est à présent pour moi-même. L'histoire est à mes yeux comme un miroir, à l'aide duquel j'essaie, en quelque sorte, d'embellir ma vie, et de la conformer aux vertus de ces grands hommes. J'ai vraiment l'impression d'habiter et de vivre avec eux : grâce à l'histoire, j'offre l'hospitalité, si l'on peut dire, à chacun d'entre eux tour à tour, l'accueillant et le gardant près de moi ; je contemple « comme il [Achille] fut grand et beau² », et je choisis les plus nobles et les plus belles de ses actions afin de les faire connaître³.

Plutarque prend donc les vies héroïques des Anciens comme modèles, ou exemples, pour mieux « embellir » la sienne, par mimétisme ou imitation. C'est ainsi que, en sa qualité d'historien à la fois biographe et philosophe, celui-ci s'accorde le rôle d'arbitre de la morale qui, après avoir comparé une vie à une autre, décerne à la fin de chaque chapitre une sorte de prix de la vertu à chacun des héros méritants. À titre d'exemple, tandis que le grec Philopœmen reçoit de Plutarque la palme de l'expérience militaire et de l'aptitude au commandement, le romain Flaminius est loué par l'auteur comme champion de la justice et de la bonté⁴. De la même manière, le spartiate Lysandre remporte le prix de la tempérance et le romain Sylla celui du courage⁵. Les héros des *Vies parallèles* ne sont toutefois pas tous des modèles de vertus. Les vies telles que les mènent Démétrios, Antoine ou encore Alcibiade ne sont en effet pas exemptes de tout reproche, et peuvent se voir maculées par la quête mortifère du plaisir ou encore l'acte de trahison. C'est que, de manière inverse et complémentaire aux vies héroïques, Plutarque met également en avant la valeur formatrice du contre modèle que représente l'antihéros. Il lui arrive en effet de montrer des vies moralement basses en guise de mauvais exemples à ne pas suivre :

(...) je me dis qu'il n'est peut-être pas mauvais de présenter un ou deux couples de personnages qui se sont conduits de manière irréfléchie et se sont illustrés par leurs vices alors qu'ils exerçaient le pouvoir ou avaient de hautes responsabilités. Nous le ferons en vue de l'édification du lecteur, et non, par

¹ Thomas Schmidt précise à cet égard que si d'une part « l'édification morale de son lecteur » reste le dessein général de Plutarque, d'autre part il est intéressant de constater que les vertus qu'il met en avant « se retrouvent aussi bien pour les héros grecs que romains. Plutarque ne semble donc pas faire de différence entre les deux groupes, mais a englobé les Romains dans le système grec, ce qui devait satisfaire sa fierté nationale autant que son esprit de conciliation à l'égard des Romains. » (Thomas S. Schmidt, *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur, Éditions Peeters, « collection d'études classiques », volume 14, 1999, p. 327).

² Homère, *L'Illiade*, XXIV, v. 630, traduit est présenté par Mario Meunier, Paris, Albin Michel, Librairie générale française, « Le livre de poche », 1956-1972, p.

³ Plutarque, *op. cit.*, « Timoléon », Préface, 1-2, p. 465.

⁴ *Ibid.*, « Comparaison de Philopœmen et de Flaminius », XXIV, 5, p.

⁵ *Ibid.*, « Syllas », XLIII, 6, p.

Zeus ! pour le charmer ou le distraire en introduisant de la variété dans notre écrit. Le Thébain Isménias avait coutume de montrer à ses élèves de bons et de mauvais aulètes, en leur disant : « C'est ainsi qu'il faut jouer ! », ou, au contraire : « C'est ainsi qu'il ne faut pas jouer ! » (...). De même, nous mettrons plus d'ardeur, je le crois, pour contempler et imiter les vies les meilleures si nous ne restons pas dans l'ignorance des celles qui sont méprisables et blâmables¹.

En somme, Plutarque présente au lecteur des exemples édifiants, mais aussi parfois des contres modèles à ne pas suivre, en vue d'aider les hommes de son temps « à penser et à vivre comme il faut² ». On peut alors conclure, avec François Hartog, que dans l'œuvre de Plutarque « il ne s'agit pas d'histoire, entendue comme connaissance désintéressée du passé, mais de philosophie morale³ », que l'auteur définit comme « art de vivre⁴ ». Comme l'indiquait déjà Cicéron en son temps, *historia est magistra vitae*⁵, en d'autres termes l'étude du passé n'est pas gratuite, mais pratique et utile au bien commun, puisqu'elle consiste à extirper des anciennes vies illustres diverses leçons morales, ou conseils, qui guident prompt et justement les actions futures des lecteurs attentifs. Les *Vies parallèles* seraient donc une œuvre qui, en exposant des vies vertueuses et parfois viles, nous prépare à l'action.

En ce sens, pour les historiens de la morale, et notamment pour Plutarque, contempler le cadre des vies illustres n'a en définitive rien de passif, mais incite avant tout le lecteur/spectateur à agir à son tour, en conformité avec les règles de la vertu. Ainsi, pour les historiens des « Vies », la vérité se trouve moins dans les faits ou les événements que dans la moralité exprimée dans le caractère des hommes vertueux, personnages exemplaires et inspirateurs que les hommes communs se doivent d'imiter.

Nonobstant, à partir du moment où les exemples ne sont plus exclusivement mis à part en couples binaires, mais juxtaposés de manière sérielle et exhaustive, une diversité quasi infinie et irréductible de modes de vies, de coutumes et de valeurs émerge. Autrement dit, lorsque la vie d'Alexandre n'est plus comparée isolément à celle de César, mais que les deux s'ajoutent à la vie du "roi du Mexique", des "nations" des Tupinambas, des Éthiopiens, ou encore des Turcs, une incertitude survient quant au caractère universel de la vertu. Dans plusieurs chapitres des *Essais*, Montaigne interroge l'unicité de la vérité morale en multipliant, parfois jusqu'à épuisement, des exemples de pratiques et de coutumes moralement

¹ *Ibid.*, « Démétrios », I, 5-6, p. 1629-1630.

² *Ibid.*, « Démosthène », I, 4, p. 1543.

³ François Hartog, dans Plutarque, *Vie parallèles*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 13.

⁴ Voir Plutarque, *Propos de table*, I, 2, 613b.

⁵ « [L'histoire est] le flambeau de la vérité, l'âme de la mémoire, le maître de la vie [*historia magistra vitae*]. » (Cicéron, *De l'orateur*, II, 9).

discordantes, mais tout aussi humaines et légitimes¹. Chaque exemple pouvant être confronté à un autre exemple contradictoire, mais équipollent, l'exemplarité des héros plutarquiens cesse d'être un modèle universel, chaque vie étant la manifestation d'un autre exemple possible, parmi tant d'autres existants. Une fois exposé au *distinguo* des vies humaines, l'*exemplum* des Vies illustres se dilue et devient plus une singularité qu'un patron.

Le fait de considérer la vie des héros comme un exemple à imiter, et non comme une singularité imprégnée dans le divers, entrave de surcroît la formation même du sujet commun. Certes, en devenant « spectateurs de la vie des autres hommes, pour en juger et régler la leur² », les hommes réitèrent et reproduisent la vie d'autrui, cessant ainsi de réaliser la leur. Or, pour Montaigne, les vies éminentes ne sont point exemplaires, mais bien plutôt au service de la formation du jugement de celui qui les fréquente. Par rapport aux illustres anciens, le regard de Plutarque est monoculaire, celui de Montaigne est double. En effet, tandis que Plutarque assiste aux spectacles héroïques pour s'identifier à des personnages édifiants qu'il s'agit d'imiter, Montaigne se place sous le regard d'illustres personnages non plus pour s'identifier à eux, mais pour former son propre jugement et, en d'autres termes, pour devenir ce qu'il est, à savoir une singularité. Pour les historiens des Vies, contempler le spectacle des Anciens permettait de devenir identique aux notables ; pour Montaigne la même opération a un autre effet, dès lors qu'elle permet de devenir identique à soi-même. En ce sens, comme le souligne Jean Starobinski l'exemple devient :

(...) l'exemple est la figure qui, mise à part [*ex-emplum*], mais appelant l'imitation et la généralisation, peut conforter l'individu, dans sa singularité vertueuse : faisant effort pour se maintenir en état de ressemblance continue à l'égard de ceux qui furent des miracles de constance, il s'exercera à devenir identique à soi-même³.

À la suite de Starobinsky, François Hartog ira dans le même sens, en observant qu'avec Montaigne :

En regardant Caton, Phocion et Aristide, je me place aussi en permanence sous leur propre regard : d'où l'incitation, en me laissant habiter par « la loi de l'exemple », à devenir non pas Caton ou Phocion, mais véritablement moi-même. L'exemple est une figure qui réussit à conjoindre passé et futur⁴.

¹ Voir, par exemple, l'inventaire complet de la diversité des coutumes tel que présenté par Montaigne dans le chapitre « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue » I, 23 : « Il est des peuples où (...) ».

² « De l'Institution des Enfants », I, 26

³ Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1996 [1982], p. 45.

⁴ François Hartog, dans Plutarque, *Vies parallèles*, *op. cit.*, p. 26.

Devenir une singularité suppose, par conséquent, que le jugement échappe à l'image dogmatique de la pensée en adoptant une posture réceptive, mais aussi active et autonome à l'égard des autorités du passé. Plutôt que d'imiter les vies dites excellentes, il faudrait les utiliser à des fins propres, c'est-à-dire en tirer profit pour sa propre vie. Montaigne confirme ainsi que les faits sont moins pertinents que les coutumes, et que l'imitation mnémonique est moins utile que l'éducation du jugement, qui doit voir le jour dès la plus tendre enfance :

A un enfant de maison qui recherche les lettres, (...), je voudrais aussi qu'on fut soigneux de luy choisir un conducteur qui eust plustost la teste bien faicte que bien pleine (...). Qu'il ne luy demande pas seulement compte des mots de sa leçon, mais du sens et de la substance, et qu'il juge du profit qu'il aura fait, non par le tesmoignage de sa memoire, mais de sa vie. Que ce qu'il viendra d'apprendre, il le lui face mettre en cent visages et accommoder à autant de divers sujets, pour voir s'il l'a encore bien pris et bien faict sien (...) Quel profit ne fera-il en cette part-là, a la lecture des vies de nostre Plutarque ? Mais que mon guide se souviene où vise sa charge ; et qu'il n'imprime pas tant à son disciple la date de la ruine de Carthage que les meurs de Hannibal et de Scipion, ny tant où mourut Marcellus, que pourquoy il fut indigne de son devoir qu'il mourut là. Qu'il ne luy apprenne pas tant les histoires, qu'à en juger¹.

C'est pourquoi Montaigne considère qu'en définitive « tout exemple cloche² » et tire plus d'enseignements des vies communes que des vies extraordinaires : « la vie de Cæsar n'a point plus d'exemple, que la nostre pour nous³ ». Considérant que « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition⁴ », l'attention au personnage exemplaire ne vaut pas plus que l'étude de soi-même, ou de la vie ordinaire d'un laboureur, d'une sorcière ou d'un sauvage. Tout autant que les vies ordinaires et les vies illustres, le moi correspond à des singularités en mouvement et en formation incessantes, c'est-à-dire à des sujets en devenir, en constants processus de formation, qui se transforment ou se métamorphosent « de jour en jour, de minute en minute⁵ ». C'est pourquoi, par ailleurs, les *Essais* de Montaigne ne sont pas une autobiographie. Loin de retracer chronologiquement les événements qui ont ponctué sa vie, Montaigne nous donne à lire ses expériences et ses tentatives de réflexions (ses essais), les voies qu'il a empruntées en vue de former en continu son jugement autour des sujets philosophiques

1 « De l'Institution des Enfans », I, 26, p. 320.

2 « De l'Experience », III, 13, p. 1070.

3 *Ibid.*, p. 1073-1074.

4 « Du Repentir », III, 2, p. 805.

5 « La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage : non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. » (*Ibid.*)

les plus divers (la mort, la vertu, la condition humaine, la vérité, la connaissance, les coutumes, les passions de l'âme...), les façons selon lesquelles il a employé les auteurs afin de réfléchir librement à partir de ses hypothèses et intuitions. Les *Essais* ne narrent donc pas une vie monumentale, mais une « vie basse sans lustres¹ », une existence située à hauteur de la condition humaine, avec ses forces et ses misères, et qui exprime de simples facultés naturelles². Sans devoir de targuer d'être extraordinaire, une vie humaine n'a, partant, nul besoin d'être un modèle d'exemplarité pour le genre humain : « les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au model comum et humain, avec ordre et sans miracle et sans extravagance³ ».

Montaigne s'intéresse aux récits historiques dans la mesure où ils exposent les aspects les plus divers de l'être humain en situation, en pleine action, forgeant les événements de leur propre vie, se présentant vivants et actifs face à des circonstances toujours imprévisibles :

Les Historiens sont ma droite bale: ils sont plaisans et aysez; et quant et quant l'homme en general, de qui je cherche la cognoissance, y paroist plus vif et plus entier qu'en nul autre lieu, la diversité et verité de ses conditions internes en gros et en destail, la varieté des moyens de son assemblage et des accidents qui le menacent⁴.

Comme le remarque Sébastien Prat, « "diversité", "variété", "accidens", voilà ce qui expose l'homme et qui tisse une relation de prédilection entre l'histoire et la diversité humaine⁵ ». Plus que des faits réels, ce que Montaigne demande aux « excellens » historiens c'est « qu'ils nous rendent l'histoire plus selon qu'ils reçoivent que selon qu'ils estiment⁶ ». Or, selon l'auteur des *Essais*, c'est précisément ce que Plutarque sait faire le mieux. Contrairement aux interprétations les plus courantes des *Vies parallèles*, Montaigne fait de Plutarque le « maistre ouvrier » de l'histoire des coutumes, non pas parce qu'il construit des modèles de vertus ou des « conseils » aboutis, mais dans la mesure où il suggère le *distinguo* entre les êtres

1 « Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche estoffe » (*Ibid.*). Voir également : « Quoy qu'il en soit, veux-je dire, et quelles que soyent ces inepties, je n'ay pas deliberé de les cacher, non plus qu'un mien pourtraict chauve et grisonnant, où le peintre auroit mis, non un visage parfaict, mais le mien. Car aussi ce sont ici mes humeurs et opinions ; je les donne pour ce qui est en ma creance, non pour ce qui est à croire. Je ne vise icy qu'à découvrir moy mesmes, qui seray par adventure autre demain, si nouveau apprentissage me change. » (« De l'Institution des Enfans », I, 26, p. 316).

2 « (...) quant aux facultés naturelles qui sont en moi, de quoi c'est ici l'essai. » (*Ibid.*, p. 313).

3 « De l'Experience », III, 13, p.481.

4 « Des Livres », II, 10, p. 416.

5 Sébastien Prat, *op. cit.*, p. 138.

6 « De la Vanité », III, 8

humains. Plutarque « nous esclaire à la vertu¹ », dès lors qu'il invite son lecteur à pénétrer au cœur de l'âme humaine, en ses manifestations les plus intimes et les plus variées. Plus qu'un exercice parénétique, les *Vies parallèles* nous suggèrent des pistes de réflexion morales sans toutefois les résoudre entièrement. Montaigne ne trouve pas chez Plutarque une doctrine morale homogène, ni même des vies imitables, nonobstant, il décèle bien plus dans les *Vies parallèles* une invitation à la pensée parsemée d'insinuations et où il s'agit avant tout de « guigner du doigt ». C'est en ce sens l'histoire suggestive qui alimente la réflexion et forme le jugement des lecteurs. En d'autres termes, si Montaigne fait de Plutarque une « matière » des *Essais*, c'est en grande partie parce que, plutôt que de dicter des doctrines ramassées, ses œuvres mettent en avant la diversité humaine et suggèrent des voies à emprunter, autorisant par la même occasion l'exercice de la libre pensée. Par l'entremise d'Étienne de La Boétie, Montaigne nous fournit à cet égard un exemple précis illustrant la manière dont les voies indiquées par Plutarque incitent le lecteur à suivre un parcours singulier, à former un jugement particulier, autrement dit, à penser de son propre chef :

Il y a dans Plutarque beaucoup de discours estandus, tres-dignes d'estre sceus, car à mon gré c'est le maistre ouvrier de telle besongne ; mais il y en a mille qu'il n'a que touché simplement : il guigne seulement du doigt par où nous irons, s'il nous plaist, et se contente quelquefois de ne donner qu'une atteinte dans le plus vif d'un propos. Il les faut arracher de là et mettre en place marchande. Comme ce sien mot, que les habitans d'Asie servoient à un seul, pour ne sçavoir prononcer une seule sillabe, qui est Non, donna peut estre la matière et l'occasion à la Boétie de sa Servitude Volontaire².

On constate donc que, selon Montaigne, l'excellence de Plutarque se doit au fait qu'à travers un récit suggestif celui-ci laisse au lecteur la liberté de poursuivre à sa guise ses réflexions sur les vies et les coutumes humaines, étant en ce sens un auteur qui, avant d'imposer des dogmes au lecteur, « vous tend une main libérale et inépuisable³ ». Au demeurant, par-delà les « excellens » historiens des « Vies », Montaigne caractérise également deux autres types d'historiens : les historiens « d'entre-deux » et les « fort simples ».

1 « Plutarque nous diroit volontiers de ce qu'il en a fait, que c'est l'ouvrage d'autrui, que ses exemples soient en tout et par tout véritables ; qu'ils soient utiles à la postérité, et presentez d'un lustre qui nous esclaire à la vertu, que c'est son ouvrage. » (Montaigne, *Essais*, « De la Force de l'Imagination », I, 21, p.)

2 « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 156.

3 "Mais je me puis plus malaisément défaire de Plutarque. Il est si universel et si plein qu'à toutes occasions, et quelque sujet extravagant que vous ayez pris, il s'ingère à votre besogne et vous tend une main libérale et inépuisable de richesses et d'embellissements (...). Je ne le puis si peu racointer que je n'en tire cuisse ou aile". (Montaigne, *Essais*, « Sur des Vers de Virgile », III, V, p. 875).

2. L'historien « d'entre-deux » et l'historien « simple ».

Aux historiens « excellens » qui, nous l'avons vu, correspondent à l'historien des « Vies » capable d'exposer le *distinguo* et de suggérer des pistes de réflexion au destinataire du récit, Montaigne oppose l'historien « d'entre-deux », qui opère de « la plus commune façon » :

Ceux d'entre-deux (qui est la plus commune façon) ceux là nous gastent tout : ils veulent nous masquer les morceaux ; ils se donnent loy de juger et par consequent d'incliner l'Histoire à leur fantasie : car depuis que le jugement pend d'un costé, on ne se peut garder de contourner et tordre la narration à ce biais. Ils entreprenent de choisir les choses dignes d'estre sçeuës, et nous cachent souvent telle parole, telle action privée, qui nous instruiroit mieux : obmettent pour choses incroyables celles qu'ils n'entendent pas : et peut estre encore telle chose pour ne la sçavoir dire en bon Latin ou François¹.

Selon Montaigne, l'historien qui opère de « la plus commune façon » adopte une posture scientifique fort problématique. En effet, au lieu d'indiquer des modes de vies et de pensées possibles, comme pouvait le faire Plutarque, il s'emploie à présenter aux lecteurs des réflexions achevées, des thèses denses et argumentées, afin d'étayer la véracité des faits qu'il rapporte. En bref, les travaux publiés par les historiens « d'entre-deux » ou "communs" présentent nécessairement des récits réfléchis. Dans ce contexte, le lecteur n'a pas accès à des expériences authentiques et primesautières, mais à des interprétations complexes et calculées. En d'autres termes, dans leurs livres ces historiens nous « gastent tout » dès lors qu'ils publient moins des données historiques ou des expériences personnelles, que des interprétations et des explications, c'est-à-dire des versions "mâchées" de faits prétendument vrais. De plus, en dépit de l'attachement qu'ils portent à l'argumentation et à l'exactitude, les propos qu'ils avancent ne sont pas assurément neutres et objectifs. En effet, comme l'historien "commun" est préalablement attaché à un type de dogme, sa partisanerie théorique fait qu'il ne puisse se « garder de contourner et tordre la narration à ce biais », et dès lors qu'il prétend juger les faits, il tend fortement à « incliner l'Histoire » à sa « fantasie ». Ainsi, force est de constater que comme décrit dans le chapitre « Des Livres », l'historien "commun" ou « d'entre-deux » ressemble à s'y méprendre aux « fines gens », figures du savoir ouvertement décriées par Montaigne dans le chapitre « Des Cannibales » :

(...) les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent ; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire : ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu ;

¹ « Des Livres », II, 10, p. 417.

et, pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestent volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient¹.

Avant tout soucieuses de prouver qu'elles ont raison et disent vérité, les « fines gens » ne s'importent guère quant à la véracité des faits et ne peuvent, par conséquent, rédiger leurs œuvres de manière tout à fait honnête. En effet, à la façon des historiens « d'entre-deux », les « fines gens » s'efforcent avant toute chose de « persuader » leurs lecteurs et pour ce faire trient « les choses » supposées être « dignes d'estre sçeuës, et nous cachent souvent telle parole, telle action privée, qui nous instruiroit mieux² ». Ainsi exposés, les faits publiés sont donc partiels et amputés. Du fait de leur prosélytisme, les « fines gens » modifient, raccourcissent et en somme déforment le « corps de la matiere³ » rapportée. Dans « Des Cannibales » Montaigne évoque à ce propos d'André Thevet, cosmographe officiel des rois de France. Soucieux d'élaborer une cosmographie universelle et, partant, de décrire toutes les régions et tous les peuples du monde, y compris le continent américain qu'il connaissait peu, Thevet finit, selon Montaigne, par tromper ses lecteurs en leur promettant plus que ce qu'il est en mesure de faire :

Mais, pour avoir cet avantage sur nous d'avoir veu la Palestine, ils [les cosmographes] veulent jouir de ce privilege de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde. (...) Il [André Thevet] entreprendra toutes-fois, pour faire courir ce petit lopin, d'escrire toute la physique. De ce vice sourdent plusieurs grandes incommoditez⁴.

À la fois historien et géographe universel, le cosmographe des rois entend donc dépeindre la totalité d'un monde qu'il n'a, pourtant, jamais entièrement parcouru. Comme il est dit dans « Des Cannibales », plutôt que de se contenter d'« écrire ce qu'il sait », pour ensuite publier les « narrations particuliere des endroits » qu'il a eu l'occasion de visiter, le cosmographe, démesurément attaché au discours universaliste, spéculé à propos d'un monde dont il méconnaît l'entièreté, ne pouvant éviter pour ce faire de parsemer en son récit quelques témoignages douteux. Le problème de l'historien « d'entre-deux », des « fines gens » et des « cosmographes » est qu'en adoptant, par vanité, une image dogmatique de la pensée, ils se voient forcés d'expliquer leurs hypothèses de manière exhaustive et impartiale, forgeant pour cela à certaines occasions de faux témoignages, qu'ils font passer pour vrais. Par conséquent,

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205. Voir aussi : « les bons auteurs mesmes ont tort de s'opiniastrent à former de nous une constante et solide contexture. Ils choisissent un air universel, et suyvnt cette image, vont regeant et interprétant toutes les actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, les vont renvoyant à la dissimulation. » (« De l'Inconstance de nos Actions », II, 1, p. 332).

² « Des Livres », II, 10, p. 417.

³ *Ibid.*

⁴ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

contrairement aux « excellens » historiens qui suggèrent plus qu'ils ne déterminent, les historiens les plus « communs » publient un savoir imposant qui empêche toutefois le lecteur de « juger après eux ». D'où la requête faite par Montaigne aux historiens :

Qu'ils [les historiens] estalent hardiment leur eloquence et leur discours : qu'ils jugent à leur poste, mais qu'ils nous laissent aussi dequoy juger après eux : et qu'ils n'alterent ny dispensent par leurs racourcimens et par leur choix, rien sur le corps de la matiere : ains qu'ils nous la r'envoient pure et entiere en toutes ses dimensions¹.

Montaigne évite donc de fonder ses connaissances sur des ouvrages écrits par des historiens « d'entre-deux », des « fines gens » ou des « cosmographes », préférant consulter les écrits de Plutarque, le plus haut représentant des historiens « excellens ». Cependant, pour former son jugement et réfléchir à la condition humaine, la lecture des *Vies parallèles* ne suffit guère. Lorsqu'il s'agit en effet de réfléchir sur et à partir de phénomènes plus récents, tel que l'avènement du Nouveau Monde ou les « les affaires de [s]on temps », Montaigne fait appel à une autre sorte d'historien, dont la démarche ou méthode de recherche est diamétralement opposée à celle mise en œuvre par l'historien « d'entre-deux ». Pour ce qui concerne l'histoire contemporaine, c'est en effet par l'entremise des récits d'historiens « fort simples », susceptibles d'exposer « la matière nue et informe de l'Histoire » et qui permettent au lectorat de « juger après eux », que Montaigne cherchera à former son jugement :

J'ayme les Historiens, ou fort simples, ou excellens : Les simples, qui n'ont point dequoy y mesler quelque chose du leur, et qui n'y apportent que le soin, et la diligence de r'amasser tout ce qui vient à leur notice, et d'enregistrer à la bonne foy toutes choses, sans choisis et sans triage, nous laissent le jugement entier, pour la cognoissance de la verité².

Selon Montaigne, les historiens « fort simples » sont donc avant tout des compilateurs. Ils réunissent indistinctement ou "ramassent" à l'emporte-pièce « tout ce qui vient à leur notice ». Au lieu d'interpréter les données historiques, ce type d'historien archive les informations recueillies et empile les registres de ses expériences. C'est pourquoi son travail est plus quantitatif que qualitatif. En effet, se gardant de sélectionner, choisir ou trier les données obtenues, l'historien "simple" rapporte des données brutes, et relate, sans filtres, toutes

¹ « Des Livres », II, 10, p. 417.

² *Ibid.*

les informations et observations qu'il a pu accumuler. Les *Chroniques* de Jean Froissart¹ sont, à ce titre, un bon exemple :

Tel est entre autres pour exemple, le bon Froissard, qui a marché en son entreprise d'une si franche naïfveté, qu'ayant faict une faute, il ne craint aucunement de la recognoistre et corriger, en l'endroit, où il en a esté adverty : et qui nous represente la diversité mesme des bruits qui couroyent, et les differens rapports qu'on luy faisoit. C'est la matiere de l'Histoire nuë et informe : chacun en peut faire son profit autant qu'il a d'entendement².

Jean Froissart est alors l'illustration typique du "simple" historien qui évite de juger les faits auxquels il a accédé et qui nous rend l'histoire des affaires de son temps "plus selon qu'il reçoit que selon qu'il estime³". On remarquera à ce sujet que, comme on peut le lire dans « Des Livres », la manière franche et naïve selon laquelle l'historien "simple" rapporte les faits s'apparente sensiblement à la démarche topographique qu'adoptent les hommes « simple[s] et grossier[s] » consultés par Montaigne dans le chapitre « Des Cannibales ». Effectivement, tandis que les historiens « fort simples » nous rapportent des faits à la lumière d'une « franche naïfveté », n'ayant pas « dequoy y mesler quelque chose du leur », de la même sorte, une fois revenu du Nouveau Monde, l'« homme très fidelle » à Montaigne, ainsi que les « marchans » et les « matelots » nous fournissent des témoignages oraux, de manière également franche et authentique :

Cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage (...). Ou il faut un homme tres-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces ; et qui n'ait rien espousé. Le mien estoit tel ; et, outre cela, il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent. Il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté. (...) Je voudroy que chacun escrivit ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait, non en cela seulement, mais en tous autres subjects : car tel peut avoir quelque particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine, qui ne sçait au reste que ce que chacun sçait⁴.

¹ Voir Jean Froissart (1337-1410), *Chroniques*, Bruges, 1475. Les *Chroniques* de Froissart sont une source documentaire sur les conflits qui ont opposé la France et l'Angleterre, entre 1327 et 1400 et fournissent une myriade d'anecdotes sur les habitudes aristocratiques, notamment, les codes régissant leurs tournois chevaleresques et leurs somptueuses « entrées royales ».

² « Des Livres », II, 10, p. 417.

³ « Qu'ils nous rendent l'histoire plus selon qu'ils reçoivent que selon qu'ils estiment. » (Montaigne, *Essais*, "De l'Art de Conferer", III, 8, p...).

⁴ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

En ces termes, tant les écrits de Froissart que les récits oraux des témoins oculaires peuvent nous fournir « la matière de l'Histoire nuë et informe ». Cependant, contrairement à Froissart – homme certes "naïf", mais somme toute lettré – l'authenticité des hommes « simple[s] et grossier[s] » se doit d'abord à leur condition d'illettré. Sans rapport avec les affrontements théoriques pouvant, par exemple, occuper les membres du cercle restreint de la République des Lettres, les hommes « simple[s] et grossier[s] » ne publient pas d'ouvrages, n'éprouvent nul besoin de convaincre leurs pairs, n'ont « épousé » aucune doctrine au préalable et, par conséquent, présentent la faculté d'émettre des impressions franches. C'est paradoxalement dans la mesure où ils ne sont pas attachés à la vérité, soit-elle universelle, cosmographique ou historique, que les hommes dits simples se trouvent à même de partager leurs expériences particulières en toute « bonne foy ». Intellectuellement libres, c'est sans tergiversation et dogmatisme, mais avec franchise qu'ils se contentent de nous procurer la « narration particulière des endroits où ils ont esté », en compilant ce qu'ils eurent l'occasion de voir, de toucher, bref de ressentir ou percevoir durant leurs séjours sur le continent américain. Émis par des personnes n'ayant aucun dogme spécifique à défendre et, après tout, rien de précis à cacher, le contenu des témoignages rapportés par les illettrés avec lesquels Montaigne affirme s'être entretenu est alors digne de confiance, comme le peuvent l'être les écrits de Froissart.

Il convient toutefois de souligner une différence de nature performative entre les suggestions fournies par les historiens « excellens » et la « franché naïfveté » qu'affiche le discours des historiens « fort simples ». Nous avons vu que pour Montaigne quand bien même Plutarque tend à suggérer des voies réflexives (« il guigne seulement du doigt par où nous irons »), reste que, comme tout historien moral, l'auteur des *Vies parallèles* donne des « conseils », après avoir soigneusement évalué la valeur morale des « Vies » qu'il décrit. Tel que nous l'avons déjà souligné :

Les [historiens] bien excellens ont la suffisance de choisir ce qui est digne d'estre sçeu, peuvent trier de deux raports celui qui est plus vray-semblable ; de la condition des Princes et de leurs humeurs, ils en concluent les conseils et leur attribuent les paroles convenables¹.

Or, les historiens « fort simples » ne procèdent pas de la sorte. Comme nous l'avons déjà observé, ils ne se soucient guère de sélectionner, trier et filtrer les informations qu'ils peuvent recevoir. Qui plus est, selon la description de Montaigne, force est de constater que ceux-ci ne concluent point de « conseils » à l'issue de leurs expériences. La « suffisance » de l'historien

¹ « Des Livres », II, 10, p. 417.

"simple" est de savoir compiler et rapporter une myriade d'informations sans pour autant s'aventurer à les juger. Il présente donc la particularité de ne point (sur)interpréter les données obtenues. Et on remarquera à cet égard que, de manière générale, les figures de la simplicité imaginées par Montaigne ne réfléchissent guère à propos de leurs expériences et ne produisent point de fantaisies. En effet, tels que dépeints dans les *Essais*, de même que les historiens « fort simples » et le témoin « simple et grossier », l'homme du peuple, c'est-à-dire l'homme laborieux qu'il soit « paisant » « laboureur » ou artisan « cordonnier », semble vivre le temps présent, *hic et nunc*, c'est-à-dire une existence plus naturelle qu'artificielle, au cours de laquelle l'imagination n'opère que de manière restreinte :

Comparés la vie d'un homme asservy à telles imaginations, à celle d'un laboureur, se laissant aller apres son appetit naturel, mesurant les choses au seul sentiment present, sans science et sans prognostique, qui n'a du mal que lors qu'il l'a : où l'autre a souvent la pierre en l'ame avant qu'il l'ait aux reins : comme s'il n'estoit point assez à temps pour souffrir le mal lors qu'il y sera, il l'anticipe par fantasie, et luy court au devant¹.

Le « sens commun » que Montaigne observe dans les chroniques de Froissart et les témoignages de son « homme tres-fidelle » se manifeste également chez le « paisant et le cordonnier », qui eux aussi ne parlent que « de ce qu'ils sçavent » :

Mon vulgaire Perigordin appelle fort plaisamment « Lettreferits » ces sçavanteaux, comme si vous disiez « lettre-ferus », auxquels les lettres ont donné un coup de marteau, comme on dict. De vray, le plus souvent ils semblent estre ravalez, mesmes du sens commun. Car le paisant et le cordonnier, vous leur voiez aller simplement et naïfvement leur train, parlant de ce qu'ils sçavent ; ceux cy, pour se vouloir eslever et gendarmer de ce sçavoir qui nage en la superficie de leur cervelle, vont s'ambarrassant et enpestrant sans cesse. Il leur eschappe de belles parolles, mais qu'un autre les accommode. Ils cognoissent bien Galien, mais nullement le malade².

Étrangères aux contraintes du monde lettré, les figures de la simplicité imaginées par Montaigne ne recourent que moindrement aux fantaisies. Ceux-ci profèrent des discours de façon plus spontanée, authentique, naturelle et, finalement, libre que les « sçavanteaux », « cosmographes » et « fines gens » qui, au dire de Montaigne, souffrent de « pedantisme » et embrassent leurs âmes d'artifices éprouvants. C'est pourquoi tant l'historien "simple" décrit dans les « Des Livres » que les hommes « simple[s] et grossier[s] » consultés dans « Des Cannibales » détiennent une « condition propre à rendre veritable tesmoignage³ ». Détaché et

¹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 491.

² « Du Pedantisme », I, 25, p. 139.

³ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

peu enclin à imaginer, les « simples » traduisent, chez Montaigne, le modèle par excellence du narrateur qui ne juge point et n'interprète guère les faits qu'il rapporte. C'est ainsi que, pour reprendre la formule de Montaigne, ils « nous rendent l'histoire plus selon qu'ils reçoivent que selon qu'ils estiment¹ ». Plus que Plutarque qui, selon Montaigne, a certes le mérite de suggérer de nombreuses pistes de réflexion à ses lecteurs, c'est un « jugement entier² » que les gens "simples" accordent à ceux qui se donnent la peine de prêter attention à leurs témoignages. À la différence de la plupart des narrateurs écrivains, pour Montaigne ce type de conteur ne partage pas ses réflexions ni ses « conseils », mais présente une pléthore de faits qu'il a compilés indistinctement, tel qu'ils lui sont apparus, et qui une fois communiqués se trouvent intacts, à l'état brut, puisque non encore réfléchis ni évalués. Attendu la crudité virginale des faits ainsi rapportés, tout le travail de formation de cette matière encore « nue et informe » reste donc à faire.

En somme, contrairement aux historiens des « Vies » qui sélectionnent les faits selon eux dignes d'être connus, font « profession de dire toujours vérité » et prétendent « iuger du présent » en vue de de « prévoir l'advenir³ », les témoins et historiens « fort simples » nous fournissent « la matière nue et informe de l'Histoire », la représentation des « choses pures », c'est-à-dire une compilation de données rustiques, rugueuses et encore naturelles, car non polies par l'imagination et les jugements. Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne peut alors penser et imaginer les Indiens par le biais des témoins « simple[s] et grossier[s] » qui, en lui accordant des données vierges et encore impensées, autorisent de ce fait « le jugement entier pour la cognoissance de la vérité⁴ ».

Sachant que les témoins mobilisés dans le chapitre « Des Cannibales » narrent les faits à la façon des historiens « fort simples », et que Montaigne « juge les conseils » à l'aune de « la matière » qu'ils lui rapportent, reste à savoir, en quel sens ceux-ci disent effectivement vrai. Autrement dit, en quelle mesure leur « véritable témoignage » se distingue de la *vera narratio*, des « témoignages fabuleux » et du mensonge élaboré sous forme de "déguisement" et d'"invention" ?

1 « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 943.

² *Essais*, « Des livres », II, 10

³ Jacques Amyot, « Aux lecteurs », *op. cit.*, p. 2.

⁴ « Des Livres », II, 10, p. 417.

3. Dire la vérité et dire vrai.

Nous avons remarqué antérieurement que, pour l'auteur des *Essais*, la *vera narratio* des événements n'était pas à proprement parler humainement réalisable, et qu'à ses yeux « c'est folie de rapporter le vrai et le faux à nostre suffisance¹ ». Compte tenu de l'inconstance de la raison humaine, celle-ci ne dispose pas, de ce fait, du pouvoir de reconstituer la chaîne chronologique exacte des événements ni ne parvient à disjoindre clairement la réalité factuelle de la réalité imaginaire. Nous avons également observé que pour former son jugement sur la condition humaine, Montaigne élabore une sorte d'anthropologie susceptible de prendre en compte les « tesmoignages fabuleux », au même titre que « les vrais ». En d'autres termes, dès lors qu'il s'attelle à tirer des conclusions anthropologiques et morales des faits qui lui sont rapportés, Montaigne ne cherche pas à déterminer la fausseté et la vérité des récits, mais prend en compte leur aspect imaginaire : « advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est toujours un tour de l'humaine capacité, duquel je suis utilement avisé par ce récit.² » Or, en lisant « Des Cannibales », force est de constater que les formes de « narration particuliere » élaborées par les témoins oculaires mobilisés dans ce chapitre sont dites véridiques. Par conséquent, elles n'appartiennent pas au registre des « tesmoignages fabuleux », et ne correspondent pas à un discours portant sur les causes des événements, activité que Montaigne réserve aux « plaisants causeurs ». La singularité du témoin « simple et grossier » peut toutefois s'expliquer par le fait qu'il c'est par manque d'intérêt qu'il est empêché de mentir, et faute de compétence qu'il est mené à dire vrai.

Étrangers aux débats qui à l'époque opposaient les érudits spécialistes du Nouveau Monde, les témoins de Montaigne se trouvent en premier lieu exempts de toute vanité scientifique. N'ayant aucune thèse particulière à soutenir ni à défendre, ils n'ont en ces termes que faire « de faire valoir leur interpretation et la persuader ». Pour reprendre la glose juridique, il s'agit de témoins n'étant guère intéressés dans la cause et ne donnant ainsi aucune prise à reproche. Le détachement des témoins oculaires du chapitre « Des Cannibales » renvoie par ailleurs au rapport à la vérité et aux faits que Montaigne attribue au « bon Froissard ». Indifférent à l'affection de la gloire, et donc à la présomption et à la renommée³, Jean Froissart

¹ « C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance », I, 27.

² « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 105.

³ « Toute personne d'honneur choisit de perdre plustost son honneur, que de perdre sa conscience. » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Gloire », II, 16, p. 630) ; « Il y a une autre sorte de gloire, qui est une trop bonne opinion que nous concevons de nostre valeur. C'est un' affection inconsiderée, dequoy nous nous cherissons, qui nous represente à nous mesmes autres que nous ne sommes » (« De la Praesumption », II, 17, p. 631-632).

et aux yeux de Montaigne suffisamment sincère et libre pour savoir reconnaître, le cas échéant, ses erreurs sans ambages ni flétrissure. Comme nous l'avons déjà souligné :

(...) le bon Froissard, qui a marché en son entreprise d'une si franché naïfveté, qu'ayant faict une faute, il ne craint aucunement de la recognoistre et corriger, en l'endroit, où il en a esté adverty¹.

Ainsi, de même que les historiens « fort simples », les témoins « simple[s] et grossier[s] » du chapitre « Des Cannibales » ne cherchent pas à avoir raison, n'affichent pas la prétention d'annoncer une vérité indiscutable, ni même celle de convaincre leurs lecteurs de l'exactitude incontestable de leurs récits, mais se bornent à partager leurs impressions et leurs informations de la manière la plus sincère possible sur le Nouveau Monde, au sujet duquel il n'ont pas d'intérêt particulier à défendre. Mais si, d'une part c'est par désintéressement que l'« homme très-fidelle » ainsi que les « matelots et marchans » produisent des récits sincères, d'autre part c'est par manque de compétence qu'il se voient interdits d'invention et de déguisement.

Dans « De la Force de l'Imagination », après avoir remarqué combien il est imprudent pour les « gens d'exquise et exacte conscience et prudence » d'« engager leur foy sur une foy populaire », Montaigne souligne à cette occasion combien il est moins téméraire pour les écrivains de métier de parler du passé que « d'escire les affaires de [s]on temps » :

Je tien moins hazardeux d'escire les choses passées que presentes : d'autant que l'escrivain n'a à rendre compte que d'une verité empruntée (....) Plutarque nous diroit volontiers de ce qu'il en a faict, que c'est l'ouvrage d'autrui (...)².

Les historiens qui abordent des sujets advenus en un passé lointain ont donc l'avantage sur les autres de pouvoir emprunter des vérités établies par des auteurs antiques et partant, de s'appuyer sur leur autorité sans avoir à justifier l'exactitude des faits qu'ils présentent en leurs ouvrages. Cette possibilité de transfert de responsabilité sur autrui quant à la véracité des faits allégués, Montaigne l'accorde tout autant à sa propre personne, en sa qualité d'écrivain commentateur :

Car les Histoires que j'emprunte, je les renvoye sur la conscience de ceux de qui je les prens. Les discours sont à moy, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience : chacun y peut joindre ses exemples : et qui n'en

¹ « Des Livres », II, 10, p. 417.

² « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 106.

a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est, veu le nombre et varieté des accidents. Si je ne comme bien, qu'un autre comme pour moy¹.

Montaigne ne se tient donc pas pour responsable de la véracité ou de la fausseté des faits qu'il commente. Au même titre que les historiens qui se penchent sur « les choses passées », il lui arrive également d'emprunter des vérités qu'il « renvoie sur la conscience » des auteurs qu'il a lus. À l'inverse, les témoins « simple[s] et grossier[s] » n'étant pas des lecteurs ni des écrivains, mais bien des voyageurs qui verbalisent leurs propres expériences, ceux-ci ne peuvent appuyer leurs récits sur un savoir livresque et n'ont pas, en conséquence, à « rendre compte » d'aucune « vérité empruntée ». En outre, puisque, comme nous l'avons vu, leur naïveté et leur complexion naturelle les empêchent d'imaginer et de juger les faits qu'ils rapportent, il en découle que la vérité de conscience ne les concerne guère. Au surplus, c'est bien plutôt leur inconscience qui leur permet de ne jamais mentir.

Dans le chapitre « Des menteurs » Montaigne reconnaît avoir été souvent critiqué pour ses oublis, son accentué manque de mémoire étant perçu par d'autres comme un signe de folie et d'ingratitude². Montaigne se plaint à ce propos de ce qu'on lui fait « tort » en confondant en lui une inaptitude innée avec une faute volontairement commise : « d'un défaut de ma constitution, on en fait un défaut de conscience (...) qu'on se contente de ma misère, sans en faire une espèce de malice ». C'est donc naturellement, selon sa complexion innée et sans « malice » de sa part que le défaut de mémoire apparaît chez Montaigne. Ce dernier met alors en exergue les divers bienfaits et vertus de l'oubli, le défaut de mémoire présentant entre autres l'avantage d'interdire la pratique du mensonge : « ce n'est pas sans raison qu'on dit que qui ne se sent point assez ferme de mémoire, ne se doit pas mesler d'être menteur.³ » En effet, attendu les limites que la condition humaine impose à la faculté de souvenance, il est, selon Montaigne, inévitable que la feintise du malhonnête soit tôt ou tard mise à nu. À partir d'une « défaillance » ou d'une incompétence naturelle, Montaigne montre donc qu'il est par « complexion » inapte au mensonge, son défaut de mémoire le forçant à l'honnêteté. Les témoins simples et grossiers présentent quant à eux un autre « défaillance ». Ils sont, nous l'avons vu, peu enclins à la fantaisie, la faculté d'imaginer leur faisant défaut attendu leur naïveté naturelle. C'est pourquoi ils décrivent plus qu'ils n'interprètent et jugent les faits qui leur surviennent. De cette naïveté

¹ *Ibid.*, p. 105.

² « (...) quand je me plains du défaut de la mienne [mémoire], ils me reprennent et mescroient, comme si je m'accusais d'être insensé (...) Ils me font tort aussi en ceci, qui ne sçay rien si bien faire qu'être amy, que les mêmes paroles qui accusent ma maladie, représentent l'ingratitude. » (« Des menteurs », I, 9, p. 34).

³ *Ibid.*, p. 35.

que Montaigne attribue aux historiens « fort simplex » et au témoin « simple et grossier » découle une forme de sincérité qui n'est pas celle du savant. Tandis que le « simple » dit vrai, le savant dit la vérité. En effet, comme le rapporte Sextus Empiricus :

Certains, surtout les Stoïciens, croient que la vérité diffère du vrai (...) par la compétence impliquée (...). Vrai et vérité se distinguent l'un et l'autre par la compétence impliquée, puisque le vrai ne dépend pas totalement de la science (l'insensé, le jeune enfant et le furieux disent parfois quelque chose de vrai sans avoir une science du vrai). La vérité est considérée, en revanche, comme affaire de science. Voilà aussi pourquoi celui qui détient la vérité est sage (il possède la science des énoncés vrais) et n'est jamais dans le faux, même s'il lui arrive de dire faux, du fait que ce n'est pas depuis une disposition mauvaise, mais intelligente, qu'il prononce le faux (...) c'est, en effet, en vue de sauver celui qu'il assiste qu'il a recours à un tel procédé¹.

Au même titre que « l'insensé, le jeune enfant et le furieux », le témoin « simple et grossier » est authentique par manque de compétence scientifique. Ne possédant guère « la science des énoncés vrais », c'est donc en toute franchise et innocence qu'il fait état de ses expériences personnelles, sans rapport avec la vérité objective. En somme, il dit vrai sans le savoir, « qui est une condition propre à rendre véritable témoignage ». Ainsi, tandis que le menteur invente « marc et tout » des faits non advenus, ou les déguise délibérément en y ajoutant de « pièces rapportées », le témoin « simple et grossier » dit vrai, même lorsqu'il se trompe. Dans l'hypothèse, en effet, où ce dernier nous présente de fausses informations, en tel cas cela ne signifie pas qu'il ment « en vue de tromper un proche² », comme le signalait Stobée, ni même qu'il dit « faux » par bienveillance à l'égard autrui à la manière du « sage », comme le remarquait Sextus Empiricus, mais cela témoigne qu'il dit mensonge selon la distinction conceptuelle proposée Nigidus et les « grammairiens³ » : « entre dire un mensonge et mentir, il y a une grande différence : c'est que celui qui ment ne se trompe pas, il veut tromper ; celui qui dit un mensonge est lui-même trompé⁴. » Ainsi, Montaigne porte son intérêt sur les historiens « fort simples » et les témoins « simple[s] et grossier[s] », dès lors qu'ils n'ont ni la compétence ni l'ambition de dire *la* vérité et, de ce fait, disent vrai, même lorsqu'ils disent mensonge. De même qu'il « aime » les *Chroniques* du « bon Froissart », à qui il arrive de faire « une faute » pour aussitôt « la reconnoistre et corriger », Montaigne prête l'oreille à ce que les voyageurs, « matelots et marchans » ont à dire au sujet du Nouveau Monde, sans s'attendre nécessairement

¹ Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, I, 1, 38-43, texte introduit, traduit et commenté par René Lefebvre, Paris, Les Belles Lettres, « La roue à livre », 2019, p. 88.

² « mentir ne consiste pas à dire quelque chose de faux, mais à dire le faux en mentant et en vue de tromper un proche ». (Stobée, *Eclogae*, II, 7).

³ « Je sçay bien que les grammairiens font difference entre dire mensonge, et mentir : et disent, que dire mensonge, c'est dire chose fauce, mais qu'on a pris pour vraye » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Menteurs », I, 9, p. 35).

⁴ Aulu-Gelle citant Nigidus, dans *Nuits Attiques*, XI, II, *op. cit.*, p.379-381.

à ce que de tels récits correspondent à des faits absolument advenus, mais bien plutôt à d'authentiques récits de leurs impressions, car même s'ils errent ou fabulent, c'est avec sincérité.

À la fois exemptés de vanité, d'intérêt, de fantaisie et de compétence scientifiques, c'est donc naturellement que les témoins « simple[s] et grossier[s] » font montre d'une « franche naïveté » les amenant à dire vrai à la façon des historiens « fort simples », et non pas à dire la vérité considérée comme « affaire de science ». Ainsi, au lieu d'émettre des « témoignages fabuleux », d'inventer des faits « marc et tout », de déguiser et altérer « un fons véritable », comme le font les menteurs malveillants, ou encore d'élaborer un discours portant sur la « connaissance des causes », à la façon « plaisants causeurs », l'« homme tres-fidelle » ainsi que les « matelots et marchans » partagent leur expérience de manière franche et exclusivement descriptive, sans interpréter ni juger les faits advenus au cours de leur voyages, comme peuvent le faire les historiens des « événements » et de « vies ». Dans le chapitre « Des Cannibales », la fonction des témoins-voyageurs francophones consiste donc à compiler et fournir à Montaigne des données brutes provenant du Nouveau Monde, comme « matiere de l'Histoire nuë et informe ». Grâce aux descriptions qu'il obtient au cours ses entretiens avec les témoins « simple[s] et grossier[s] », Montaigne se voit autorisé à imaginer, examiner et juger librement les « mœurs et mouvemens » des Indiens d'Amérique et, plus généralement, le « tour de l'humaine capacité ». Ainsi, dit-il, « je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent. »

Ces témoins ont-ils existé ? On ne peut le savoir. On sait en revanche que divers passages des *Essais* signalent combien l'expérience directe demeure nécessaire à l'examen de soi, d'autrui et de l'humaine condition¹. Ainsi, Montaigne ne peut guère se contenter d'enquêter sur les Indiens de façon exclusivement indirecte ni prétendre former son jugement à leur égard uniquement par le biais d'une parole rapportée, et sans avoir lui-même acquis la moindre expérience personnelle du sujet qu'il traite. Quelles sont donc les expériences personnelles et directes que Montaigne affirme avoir eues avec les Indiens dans le chapitre « Des

¹ Voir, par exemple : « ma philosophie est en action, en usage naturel et present : peu en fantasie. » (Montaigne, *op. cit.*, « Sur des Vers de Virgile », III, 5, p. 842) ; « De l'experience que j'ay de moy, je trouve assez dequoy me faire sage (...). Cette longue attention que j'employe à me considerer me dresse à juger aussi passablement des autres (...). Pour m'estre, dès mon enfance, dressé à mirer ma vie dans celle d'autrui, j'ay acquis une complexion studieuse en cela (...) » (*Ibid.*, « De l'Experience », III, 13, p. 1073-1076).

Cannibales » ? En outre, quel rôle la « force de l'imagination » joue-t-elle dans l'expérience que Montaigne a acquise au contact de cette figure de l'altérité qu'incarne le Sauvage ?

IV- Expérience et imagination.

1. « Ils respondirent trois choses ».

Nous savons que Montaigne n'est pas allé jusqu'au Nouveau Monde, mais qu'il affirme avoir lui-même rencontré trois authentiques Indiens à Rouen, lorsque ces derniers avaient été présentés au roi Charles IX, alors accompagné de sa cour et de sa garde :

Trois d'entre eux, ignorans combien coutera un jour à leur repos et à leur bon heur la connoissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naistra leur ruyne, comme je presuppose qu'elle soit desjà avancée, bien miserables de s'estre laissez piper au desir de la nouvelleté, et avoir quitté la douceur de leur ciel pour venir voir le nostre, furent à Rouan, du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit¹.

À cette occasion, Montaigne témoigne en un premier temps d'un dialogue établi entre les Indiens du Nouveau Monde et le roi de France :

Le Roy parla à eux long temps ; on leur fit voir nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville. Apres cela quelqu'un en demanda leur advis, et voulut sçavoir d'eux ce qu'ils y avoient trouvé de plus admirable : ils respondirent trois choses, d'où j'ay perdu la troisieme, et en suis bien marry; mais j'en ay encore deux en memoire. Ils dirent qu'ils trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes, portans barbe, forts et armez, qui estoient autour du Roy (il est vray-semblable que ils parloient des Suisses de sa garde), se soubmissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour commander; secondement (ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avoyent aperçu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons².

Se trouvant à cette occasion suffisamment proche des acteurs en présence pour pouvoir non pas seulement voir, mais entendre les propos tenus durant cet échange, Montaigne transcrit de façon précise le contenu de la harangue des Indiens et nous indique, de ce fait, qu'il avait été

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 213.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 213-214.

un témoin oculaire privilégié de cet événement exceptionnel. À la suite de cet échange à la fois franc et de nature publique, Montaigne engage à son tour un dialogue avec le « Capitaine » des Indiens, vraisemblablement dans un cadre plus privé et intime :

Je parlay à l'un d'eux fort long temps; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir¹.

En dépit du caractère extraordinaire d'une telle rencontre, Montaigne suggère qu'elle fut pour lui une occasion quasi manquée, ou tout au moins difficilement exploitable. En effet, ne connaissant pas la langue de son interlocuteur – vraisemblablement Tupinamba – Montaigne se voit ainsi obligé de faire appel à un traducteur – probablement Normand –, dont la « bestise » et la lenteur d'esprit ont fini par court-circuiter la fluidité de la communication entre les intervenants. Le « truchement », dit-il, ne pouvait recevoir ses « imaginations », c'est-à-dire comprendre et traduire ses pensées avec exactitude. Ainsi, quand bien même « l'art de la conférer » demeure un exercice nécessaire à la mise en marche du processus d'ouverture à autrui, dans le cas présent Montaigne ne semble pas être parvenu à s'insinuer par imagination dans le point de vue de son interlocuteur indigène, se voyant ainsi empêché d'examiner convenablement ses « mœurs et mouvemens ». N'ayant pu se mettre à la « place » de la pensée sauvage durant cette expérience exceptionnelle, Montaigne fait donc état de son échec : « je n'en peus tirer guiere de plaisir ». De ce dialogue, frustrant parce que fugace et tronqué, celui-ci obtient cependant deux informations précises :

Sur ce que je luy demanday quel fruit il recevoit de la superiorité qu'il avoit parmy les siens (car c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy), il me dict que c'estoit marcher le premier à la guerre; de combien d'hommes il estoit suyvy, il me montra une espace de lieu, pour signifier que c'estoit autant qu'il en pourroit en une telle espace, ce pouvoit estre quatre ou cinq mille hommes; si, hors la guerre, toute son autorité estoit expirée, il dict qu'il luy en restoit cela que, quand il visitoit les vilages qui dépendoient de luy, on luy dressoit des sentiers au travers des hayes de leurs bois, par où il peut passer bien à l'aise².

C'est ainsi que, faute d'une réelle expérience de terrain *in situ* et en dépit de la barrière linguistique, Montaigne affirme néanmoins avoir eu l'occasion de voir et de s'entretenir personnellement avec d'authentiques Indiens du Nouveau Monde. Il s'agit certes d'une

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 214.

² *Ibid.*

expérience unique et précaire, mais qui permet néanmoins à l'auteur de « Des Cannibales » d'obtenir des informations supplémentaires, que les témoins « simple[s] et grossier[s] » ne pouvaient lui fournir. Pour avoir écouté et échangé avec les Indiens du Nouveau Monde, Montaigne paraît donc être parvenu à s'insinuer par imagination en leur perspective, pour tenter de se représenter lui-même ce qu'ils pensent des coutumes françaises.

Nombreux sont toutefois les spécialistes qui remettent en cause l'authenticité historique de la rencontre que Montaigne allègue avoir eue avec les Indiens. Les auteurs s'étant penchés sur le sujet s'accordent en effet à dire que Montaigne ne pouvait se trouver à Rouen « du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit ». D'aucuns affirmeront que le récit de cet événement est une pure invention ou artifice littéraire¹, d'autres estiment que cette rencontre a effectivement eu lieu, non pas à Rouen, mais à Bordeaux². Ainsi, selon divers historiens et commentateurs des *Essais*, soit Montaigne a inventé « marc et tout » cet épisode de Rouen, soit il a modifié et donc déguisé « un fons véritable » en y ajoutant « des pieces raportées, faulses ou abastardies ». Deux procédés créatifs et imaginatifs qui, comme le souligne l'auteur des *Essais*, correspondent à l'acte de mensonge³. De plus, alors que certains commentateurs s'efforcent de déterminer la dimension historique ou fictionnelle de ce récit, d'autres soulignent, à l'aune d'une approche sourcière, en quelle mesure la harangue proférée par les Indiens de Montaigne est tributaire de la *Servitude Volontaire*. Montaigne aurait ainsi mis dans la bouche des Indiens certaine des thèses et arguments principaux tenus par son ami Étienne de La Boétie⁴.

Afin d'expliquer les raisons d'une telle mise en scène littéraire, l'hypothèse du calcul prudentiel est parfois mise en avant. Pour certains, Montaigne aurait éprouvé le besoin de changer la ville de Bordeaux pour Rouen pour des raisons politiques et de vraisemblance. Attendu la teneur des critiques portées par le « Roy » ou le « Capitaine » indigène et son entourage à l'encontre du « Roy » de France et de ceux « qui estoient autour » de lui, d'autres considèrent que le Cannibale de Montaigne serait une figure du discours indirect⁵. Montaigne aurait ainsi fait parler l'Indien à sa place afin d'éviter de s'opposer frontalement au pouvoir monarchique. Nous y reviendrons. Contentons-nous pour le moment d'éluder en quelle mesure un tel artefact littéraire donnerait « matiere » à penser. À quelle enseigne, en effet, imaginer

¹ Par exemple, Afonso Arinos de Melo Franco et Geoffroy Atkinson.

² Notamment Philippe Desan, José Alexandrino de Souza Filho et Denis Bjaï.

³ « Je sçay bien que les grammairiens font difference entre dire mensonge, et mentir : et disent, que dire mensonge, c'est dire chose fauce, mais qu'on a pris pour vraye, et que la definition du mot de mentir en Latin, d'où nostre François est party, porte autant comme aller contre sa conscience, et que par consequent cela ne touche que ceux qui disent contre ce qu'ils sçavent, desquels je parle. Or ceux cy, ou ils inventent marc et tout, ou ils déguisent et alterent un fons véritable. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des menteurs », I, 9, p.35-36).

⁴ Voir Franck Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, *op. cit.*, p. 29-30.

⁵ Voir Mateus Masiero, *op. cit.*

« marc et tout » ou "déguiser" une rencontre avec les Indiens serait-il profitable à l'examen de soi ?

2. Se feindre étranger.

L'usage littéraire de la parole rapportée appelle à l'emploi du style indirect ou indirect libre et consiste, le plus souvent, à transmettre les jugements d'un témoin étranger ou externe à la situation mise en scène, en vue de rehausser les maux de la société à laquelle l'auteur appartient. Comme le souligne Roger Caillois à propos des *Lettres Persanes* de Montesquieu, la mise en œuvre de ce procédé littéraire exige de l'auteur la mise en marche d'une « révolution sociologique » :

J'appelle ici révolution sociologique la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit, à la regarder du dehors et comme si on la voyait pour la première fois. L'examinant alors comme on ferait d'une société d'Indiens ou de Papous, il faut se retenir sans cesse d'en trouver naturels les usages et les lois. Il s'agit d'oser considérer comme extraordinaires et difficiles à entendre ces institutions, ces habitudes, ces mœurs, auxquelles on est si bien accoutumé dès sa naissance et qu'on respecte si fort et si spontanément qu'on n'imagine pas la plupart du temps qu'elles pourraient être autrement. Il faut une puissante imagination pour tenter une telle conversion et beaucoup de ténacité pour s'y maintenir.¹

Caillois s'inquiète, à cet égard, du mauvais symptôme qu'une telle ténacité à s'imaginer « étranger à la société où l'on vit » à des fins réflexives et autocritiques pourrait révéler :

Elle [cette ténacité] est rare, toujours très tardive, et témoigne d'un degré de civilisation exceptionnel, peut-être périlleux. Il est possible que son apparition dans une société soit d'un mauvais présage pour celle-ci, car c'est vraiment enseigner à se désolidariser d'elle que de provoquer l'intelligence à se surprendre de toutes choses discrètes qui en maintiennent la cohésion (...). Une société apparemment n'est pas faite pour se réfléchir : d'autant plus vigoureuse qu'elle dépend de moins de miroir et de moins d'occasion de s'étonner de soi².

Concernant plus particulièrement la harangue des Indiens à Rouen, François Lestringant s'inspire des travaux de Michel de Certeau pour remarquer que :

¹ Roger Caillois, "Préface", dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1949, p. XIII.

² *Ibid.*, p. XIII-XIV.

Avec « Des Cannibales », Montaigne invente ce que Michel de Certeau a appelé « hétérologie¹ », c'est-à-dire un discours sur l'autre, qui est tout à la fois discours sur l'autre et discours ou l'autre parle. Au fondement de l'opération ethnographique, l'hétérologie est un « art de jouer sur deux places », une manière d'évaluer dans un lieu ce qui manque dans l'autre. L'hétérologie aménage un espace intermédiaire, une scène réversible où le dernier mot n'appartient pas nécessairement au sujet premier du discours et où la critique n'épargne pas l'énonciateur, lui-même atteint par ricochet. Le risque y est pleinement assumé, de l'effet boomerang d'une parole en liberté (...)².

Après avoir signalé que « c'est en décrivant le Scythe que le texte d'Hérodote construit son propre lieu », autrement dit, que l'historien d'Halicarnasse aurait utilisé la figure du Scythe, représentant notoire à l'époque de l'altérité et du nomadisme, pour mieux cerner le lieu de la *polis* grecque, Michel de Certeau remarque en effet que « l'essai "Des cannibales" s'inscrit dans cette tradition hétérologique, où le discours sur l'autre est le moyen de construire un discours autorisé par l'autre³. » À partir de du dialogue tissé entre Montaigne et les Indiens à Rouen, Certeau constate que :

Le texte rapporte cette parole, qui fait figure de revenant sur notre scène. Le récit devient le dire de l'autre, ou du moins il le devient *presque*, puisque la médiation d'un truchement (et sa « bêtise »), les aléas d'une traduction ou les lapsus de la mémoire maintiennent, comme dans Léry⁴, une frontière *linguistique* entre la parole sauvage et l'écriture voyageuse. (...) le voyage de Montaigne, circulant dans l'espace de l'oralité cannibale, y découvre de quoi autoriser un nouveau discours dans l'ancien monde. Il s'achève en un retour (...). L'éthique sauvage de la parole donne lieu à une éthique occidentale de l'écriture, – une écriture soutenue par l'impossible parole qui travaille le texte. Faute d'être le cannibale, reste la possibilité d'écrire à corps perdu⁵.

¹ Comme le précise Alain Fleury Ekorong, « c'est en 1930, bien avant Michel de Certeau, que Georges Bataille utilise pour la première fois le mot "hétérologie" pour désigner "la science de tout ce qui est autre". Ce qui intéresse Bataille c'est surtout la notion de "corps étranger" – hétérogène par opposition à homogène – et la capacité de sa réappropriation par le désir, "lui permettant de marquer l'identité élémentaire subjective des excréments" [George Bataille, *Œuvres complètes*, XI, Articles I, 1944-1949, Paris, Gallimard, 1980, p. 61-62]. Au cœur de la conception de Georges Bataille se trouve la question de la construction de l'identité du sujet en rapport avec tout ce qui est rejeté – autre. C'est cette dimension de l'altérité que récupère Michel de Certeau pour définir l'hétérologie comme essentiellement discours-autre – à la fois discours sur l'autre et discours d'où l'autre parle. Chez de Certeau, l'hétérologie a un fondement ethnographique, car elle constitue "un art de jouer sur deux place" [Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 17]. C'est un aménagement particulier d'un espace intermédiaire, un lieu d'expérimentation où la parole se libère. C'est un discours d'altérité qui baigne dans ce que de Certeau nomme "l'absent de l'histoire", une relation entre un présent et un absent, une présence et un passé. Elle n'est pas tant un discours de l'autre ou à la place de l'autre qu'une pratique conduisant à renverser la présence du présent, à rompre l'homogénéité de la présence. Et à ce titre, l'hétérologie constitue une géographie ou une cartographie impliquant l'absence d'unité dans le plan, un espace du multiple et de l'hétérogène » (Alain F. Ekorong, « Trajectoires identitaires en postcolonie : entre hétérotopies et hétérologies du sujet dans Contours du jour qui vient de Léonora Miano », dans *Revue Roumaine d'Études Francophones*, 11, 2019, p. 61-62). URL : <http://arduf.ro/wp-content/uploads/2021/03/Ekorong-2.pdf>

² Franck Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, op. cit., p.

³ Michel de Certeau, « Le lieu de l'autre. Montaigne, "Des cannibales" », dans *Pour Léon Poliakov. Le Racisme, mythes et sciences*, sous la direction de Maurice Olender, Bruxelles, éd. Complexe, 1981, p. 188.

⁴ Voir Jean de Léry, op. cit., chap. XX.

⁵ Michel de Certeau, op. cit., p. 190-198.

Il reste donc la possibilité que la rencontre entre Montaigne et les Indiens soit le fruit de « la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit ». Faisant montre d'une « puissante imagination » et de « ténacité », l'auteur du chapitre « Des Cannibales » a pu construire un « discours sur l'autre » qui est tout à la fois un « discours ou l'autre parle », sans pour ce faire avoir nécessairement vu, entendu, conversé ni contacté les Indiens dont il parle et qu'il fait parler. La contribution de cette parole rapportée à l'égard de la connaissance de soi n'est par ailleurs pas négligeable. Particulièrement acerbe, il s'agit d'une harangue au cours de laquelle les Indiens pointent du doigt les incohérences des droits de succession qui firent d'un enfant le maître d'un État monarchique, dénoncent l'iniquité d'une société distribuant inégalement les « commoditez » aux uns et la « pauvreté » aux autres, s'étonnent du phénomène de la servitude volontaire parmi les hommes, pour, finalement, en appeler au soulèvement insurrectionnel. L'effet de ce discours est remarquable, en ceci qu'il en résulte une nouvelle perspective de soi ainsi qu'une représentation inattendue de la société à laquelle l'auteur appartient. Un tel dénouement rejoignant *in fine* le projet général des *Essais*, car « en fin », dit Montaigne, « toute cette fricassée que je barbouille icy n'est qu'un registre des essais de ma vie¹ ».

Imaginer « marc et tout » ou "déguiser" une rencontre avec les Indiens est donc un artefact littéraire singulièrement profitable à l'examen de soi et au jugement de ses propres usages. Il s'agit, en somme, d'un procédé littéraire qui consiste à rapporter la parole d'un autochtone, considéré comme exotique et naïf, dans l'intention de mettre en relief les maux de la société à laquelle appartient l'auteur. L'efficacité de ce procédé sera par ailleurs remarquée, puisqu'il fera école.

Après Montaigne, divers auteurs ont en effet « mis en scène le stéréotype du Sauvage raisonneur qui remet en cause toutes les valeurs de la civilisation », selon la formule de Real Ouellet². On pense notamment au Caliban de Shakespeare dans *La Tempête*, aux débats opposant Adario à Lahontan dans *Dialogues avec un sauvage*, à l'entretien de l'aumônier et Orou dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot, au Huron de *L'ingénu* de Voltaire, mais aussi à la « dame du pays » des « sauvages du Mississipi » présentée dans l'article « Anthropophages » du *Dictionnaire philosophique*. Reprenant à son compte les propos de Montaigne, Voltaire y affirme en effet s'être entretenu avec cette « dame », selon qui

¹ « De l'Experience », III, 13, p. 1079.

² Real Ouellet, « À la découverte de Lahontan », dans *Dix-huitième Siècle*, n°27, 1995, p. 324. URL : https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1995_num_27_1_2060

« il valait mieux manger son ennemi mort que de laisser dévorer aux bêtes¹ ». On remarquera du reste qu'avant même la publication des *Essais* de Montaigne, Guillaume Aubert et Jean de Léry avaient tous deux déjà prétendument donné la parole aux Indiens du Brésil. Le premier demande aux « Majestés » de « s'imaginer » ce qu'un « sauvage » pourrait penser des guerres fratricides qui déchirent son pays² et, comme le remarque Franck Lestringant, « a seulement introduit une touche d'exotisme en rattachant son propos irénique à l'actualité coloniale de la France Antarctique³ ». Le second entame un dialogue, selon lui authentique, avec un « vieillard » tupinamba se moquant « de bonne grâce de ceux qui au danger de leur vie passent la mer pour aller querir du bois de Bresil à fin de s'enrichir⁴ ». Diverses études sourcières soulignent à ce titre combien le chapitre « Des Cannibales » doit aux récits publiés par Urbain Chauveton, André Thevet et Jean de Léry. Tout porte alors à penser que pour parvenir à imaginer les « moeurs et mouvemens » des Indiens et à forger son dialogue avec eux, qu'il a pu inventer « marc et tout » ou bien déguiser « en y ajoutant des pieces raportées », Montaigne a consulté divers ouvrages qu'il se défend d'avoir lus⁵. Certains attribueront cette omission à la prudence. Montaigne aurait sciemment omis de citer Léry et Chauveton, car ces derniers étaient de notoires partisans huguenots, et il aurait pris ses distances à l'égard de Thevet afin de se garder d'être à son tour accusé de menterie. Nous développerons cette hypothèse plus avant. S'agissant présentement d'identifier l'utilité du mensonge au regard de la pensée, tâchons d'éluder en quelle mesure l'omission des écrivains consultés et l'appropriation des idées qu'ils publient seraient-elles deux activités nécessaires à la formation du jugement, à l'expérience de soi et à l'examen de l'humaine condition ?

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface par René Pomeau, Paris, GF-Flamarion, 1964, p. 41-43.

² D'où le titre de l'ouvrage : Guillaume Aubert de Poitiers, *Oraison de la paix et les moyens de l'entretenir: et qu'il n'y aucune raison suffisante pour faire prendre les armes aux Princes Chrestiens, les uns contre les autres. Aux tres magnanimes & tres puissants Henry & Philippes, roys de France & d'Espagne. Par Guillaume Aubert de Poitiers, advocat en la court de Parlement de Paris*, Paris, Benoit Prevost, 1559.

³ Franck Lestringant, *Ibid.*, p. 175.

⁴ Jean de Léry, *op. cit.*, XIII, p. 310-312.

⁵ « Ou il faut un homme tres-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces; et qui n'ait rien espousé. Le mien estoit tel; et, outre cela, il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

3. L'expérience par les livres.

Nous avons vu que, dans le chapitre « De la Force de l'Imagination », Montaigne renvoie la véracité des faits qu'il emprunte dans les livres d'histoire à la conscience de leurs auteurs :

Car les Histoires que j'emprunte, je les renvoye sur la conscience de ceux de qui je les prens. Les discours sont à moy, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience : chacun y peut joindre ses exemples : et qui n'en a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est, veu le nombre et varieté des accidents¹.

Le rapport que Montaigne entretient aux événements advenus, notamment les plus anciens, est donc de nature rationnelle et instrumentale. Ne pouvant s'appuyer sur son expérience afin de vérifier lui-même les faits narrés dans les livres, Montaigne refuse d'y discerner le vrai du faux à la façon des « plaisants causeurs » et s'attèle à faire usage de ces récits en produisant ses propres « discours » et commentaires, qu'il présente aux lecteurs sans estimer devoir leur apporter un quelconque fondement historique : « si je ne comme bien, qu'un autre comme pour moy² ».

La fréquentation des livres est en ce sens une expérience intellectuelle, libre et jouissive, s'agissant pour le lecteur de tisser une rencontre virtuelle avec des auteurs dont les mots engendrent des personnages, des récits, des jugements et des images. La lecture étant par ailleurs « la meilleure munition » que Montaigne a « trouvé à cet humain voyage ». Dans « Des Trois Commerces », à savoir la fréquentation agréable des amis, des femmes et des livres, il précise à propos en quoi consiste « tout le fruict » qu'il « tire des livres » :

J'en jouys, comme les avaritieux des tresors, pour sçavoir que j'en jouyray quand il me plaira : mon ame se rassasie et contente de ce droit de possession. Je ne voyage sans livres ny en paix ny en guerre. Toutesfois il se passera plusieurs jours, et des mois, sans que je les employe: Ce sera tantost, fais-je, ou demain, ou quand il me plaira. Le temps court et s'en va, ce pendant, sans me blesser. Car il ne se peut dire combien je me repose et séjourne en cette consideration, qu'ils sont à mon costé pour me donner du plaisir à mon heure, et à reconnoistre combien ils portent de secours à ma vie. C'est la meilleure munition que j'aye trouvé à cet humain voyage (...)³

¹ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 105.

² *Ibid.*

³ « De Trois Commerces », III, 3, p. 827-828.

Ainsi, comme nous l'avons souligné auparavant, le commerce avec les livres est une façon de fréquenter et se confronter à autrui qui ne requiert pas de contact ni de déplacement physique. Montaigne précise à cet égard que la « solitude locale », inhérente au « méditer » et à la lecture, l'incite à s'étendre et s'élargir « au dehors », plus qu'elle ne l'isole :

Il y a des naturels particuliers, retirez et internes. Ma forme essentielle est propre à la communication et à la production : je suis tout au dehors et en évidence, nay à la société et à l'amitié. La solitude que j'aime et que je presche, ce n'est principalement que ramener à moy mes affections et mes pensées, restreindre et resserrer non mes pas, ains mes desirs et mon soucy, resignant la sollicitude estrangere et fuyant mortellement la servitude et l'obligation, et non tant la foule des hommes que la foule des affaires. La solitude locale, à dire verité, m'estand plustost et m'eslargit au dehors : je me jette aux affaires d'estat et à l'univers plus volontiers quand je suis seul.(...) La fin de ce commerce, c'est simplement la privauté, frequentation et conference : l'exercice des ames, sans autre fruit¹.

Au demeurant, si d'une part le « voyage » intellectuel, « l'exercice des ames » et l'ouverture du moi « au dehors » que génère le commerce avec les livres participe amplement à la formation du jugement, d'autre part l'exercice libre de la pensée suppose un oubli actif des auteurs et de la « matière » qu'ils publient. À l'« enfant de maison qui recherche les lettres », Montaigne conseille en effet de s'approprier des auteurs qu'il lit, plutôt que de se remémorer leurs doctrines dans le détail et les réitérer telles quelles :

Car s'il embrasse les opinions de Xenophon et de Platon par son propre discours, ce ne seront plus les leurs, ce seront les siennes. Qui suit un autre, il ne suit rien. Il ne trouve rien, voire il ne cherche rien. (...). Qu'il sache qu'il sçait, au moins. Il faut qu'il emboive leurs humeurs, non qu'il aprenne leurs preceptes. Et qu'il oublie hardiment, s'il veut, d'où il les tient, mais qu'il se les sçache approprier. La verité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premierement, qu'à qui les dict apres. Ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puis que luy et moi l'entendons et voyons de mesme. Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font apres le miel, qui est tout leur ; ce n'est plus thin ny marjolaine: ainsi les pieces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien: à sçavoir son jugement. Son institution, son travail et estude ne vise qu'à le former².

¹ *Ibid.*, p. 823-824.

² « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 151-152. Voir aussi le chapitre « De l'Experience » : « J'aymerois mieux m'entendre bien en moy qu'en Ciceron. De l'experience que j'ay de moy, je trouve assez dequoy me faire sage, si j'estoy bon escolier. Qui remet en sa memoire l'excez de sa cholere passée, et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste. » (Montaigne, *op. cit.*, « De l'Experience », III, 13, p. 1073).

Former son jugement et penser librement, c'est-à-dire avec inventivité et à l'aune des intérêts et circonstances qui concernent nos propres « vies », présume ainsi d'une certaine dextérité dans l'art de « l'oubliance¹ » et de l'appropriation, qui n'est pas sans lien avec la "falsification" et le « larrecin ». Dans « Des Menteurs », Montaigne observe, en effet, que les « inventions et opinions estrangieres » ne lui étant guère « presentes par le benefice de la mémoire », celui-ci se voit interdit de calquer son jugement « sur les traces d'autrui ». « L'oubliance » incite donc Montaigne à former son jugement et accroître son « invention » en exerçant ses propres « forces » intellectuelles. De surcroît, sa mémoire défaillante lui permet également de maintenir intacte son plaisir de la lecture et de la découverte, faisant ainsi de l'étonnement philosophique une expérience intellectuelle indéfiniment réitérable : « les lieux et les livres que je revoy me rient tousjours d'une fresche nouvelleté.² » Outre l'apport qualitatif de « l'oubliance » des livres dans les domaines de l'inventivité et de la pensée, Montaigne met également en avant le lien qui sous-tend l'art de l'appropriation aux pratiques de dévoiement que sont la falsification et le larcin :

Aux exemples que je tire ceans, de ce que j'ay ouï, faict ou dict, je me suis defendu d'oser alterer jusques aux plus legeres et inutiles circonstances. Ma conscience ne falsifie pas un iota, ma science je ne sçay³.

Reprendre en autrui mes propres fautes ne me semble non plus incompatible que de reprendre, comme je fay souvent, celles d'autrui en moy. Il les faut accuser par tout et leur oster tout lieu de franchise. Si sçay-je bien combien audacieusement j'entreprends moy mesmes à tous coups de m'esgaler à mes larrecins, d'aller pair à pair quand et eux, non sans une temeraire esperance que je puisse tromper les yeux des juges à les discerner. Mais c'est autant par le benefice de mon application que par le benefice de mon invention et de ma force⁴.

Par conséquent, la bonne appropriation des livres de Léry, Chauveton et Thevet que Montaigne fréquente ne demande pas un effort de citation et de fidélité de sa part, mais bien plutôt l'omission des auteurs dont il s'inspire, mais qu'il lui faut oublier, dévoyer et user librement à profit, c'est-à-dire, pour « le benefice » de l'« invention » et de la « force » d'une forme de sagesse. C'est donc en "empruntant" des « pieces » ou des récits « d'autrui » que l'auteur du chapitre « Des Cannibales » imagine une rencontre avec des Indiens absents, au même titre qu'il imagine un dialogue avec Platon (« c'est une nation, diroy je à Platon »), auteur dont il a également pour habitude, dans les *Essais*, de "transformer" et "confondre" les propos.

¹ « Et suis si excellent en l'oubliance que mes escrits mesmes et compositions, je ne les oublie pas moins que le reste. » (*Ibid.*, « De la Praesumption », II, 17, p. 651).

² « Des Menteurs », I, 9, p. 35.

³ « De la Force de l'Imagination », I, 21 p. 106.

⁴ « De l'Institution des Enfans », I, 26, p. 147.

C'est donc en conversant avec des témoins, en lisant des œuvres d'écrivains, et *in fine* par l'entremise des mots d'autrui, que Montaigne cherche à imaginer la vise sauvage. N'y aurait-il pas toutefois dans le chapitre « Des Cannibales », la mise en œuvre de la part de l'auteur d'une expérience personnelle, solitaire et directe, susceptible de le délier des exigences propres à l'art de conférer et à la lecture des récits publiés au sujet du Nouveau Monde ? Dans le chapitre en question, il semble en effet que, afin d'« embrasser » l'Indien non pas seulement par l'entremise de la parole d'autrui – celle des témoins et des écrivains – mais sensiblement et singulièrement, Montaigne s'essaye à déployer une expérience sensorielle et intime d'autrui. Il semble en effet s'ingénier à établir un contact irréductiblement personnel avec l'Indien, susceptible de constituer en sa mémoire la présence d'un corps absent qu'il s'agit, justement, de représenter.

4. Embrasser l'univers comme sa ville.

Nous savons que pour s'ouvrir à l'altérité, le voyage est hautement recommandé par Montaigne. On observe cependant que la « force de l'imagination » est telle qu'elle ne dépend guère du déplacement géographique pour produire un dépaysement du moi à l'égard des jugements coutumiers. En d'autres termes, il est possible de penser autrement et d'éviter de se soumettre systématiquement aux valeurs régionales sans s'éloigner, physiquement parlant, de la société à laquelle on appartient. L'ascendance du déterminisme historique et culturel qui nous entoure peut alors être amoindrie, sans qu'il faille pour ce faire quitter son pays, ou parcourir le globe d'une pointe à l'autre. Pour Montaigne, Socrate est à ce titre celui qui illustre le mieux cette sorte de décentrement intellectuel, par lequel le dépaysement eu égard à la *doxa* ambiante s'opère sans voyage :

On demandoit à Socrates d'où il estoit. Il ne respondit pas : D'Athenes ; mais : Du monde. Luy, qui avoit son imagination plus plaine et plus estandue, embrassoit l'univers comme sa ville, jettoit ses connoissances, sa société et ses affections à tout le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons que sous nous. Quand les vignes gellent en mon village, mon prebste en argumente l'ire de Dieu sur la race humaine, et juge que la pepie en tienne des-jà les Cannibales¹.

L'épisode auquel se réfère ici Montaigne se trouve également chez Cicéron et Plutarque. En effet, en abordant le thème de bannissement ou de l'exil forcé, ces derniers mettent en avant

1 « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 157.

le cosmopolitisme de Socrate et la satisfaction qu'il éprouve à examiner les hommes¹. Comme le remarque Thomas Berns, « l'un comme l'autre, traitent de l'exil en se demandant s'il doit affecter le sage », s'agissant pour eux de se questionner sur le comportement à adopter « face à des événements qui surviennent, mais qui pourraient ne pas être considérés comme étant comme tels des malheurs, même si l'opinion commune leur donne ce sens affligeant ; on est face à l'opposition habituelle entre vérité ou vraie nature et apparence.² » À travers cet épisode, Montaigne, pour qui Socrate n'est pas un voyageur³, insiste pour sa part sur la capacité du philosophe à juger ou, tel que le formule Berns, « à analyser les événements d'un point de vue global plutôt que local, de manière à leur donner "leur juste grandeur"⁴ ». C'est donc sans voyager que le Socrate de Montaigne parvient à imaginer et examiner la condition humaine, autrement dit à se représenter et à appliquer « ses connoissances » sur « tout le genre humaine ». En déployant ou étendant « son imagination », le philosophe qui n'est « jamais party d'Athenes » fréquente « le monde » et « embrasse l'univers comme sa ville », sans pour autant faire preuve d'autocentrisme. Plutôt que d'élargir ses propres coutumes au reste du monde et croire que les événements singuliers advenus en sa région ont une portée universelle, le Socrate tel que se l' imagine lui-même Montaigne n'a pas besoin de voyager jusqu'aux Antipodes pour se douter que les « mœurs et mouvemens » qui lui paraissent familiers ne le sont pas selon le point de vue des « Cannibales ».

¹ « Si l'on méprise les honneurs et l'argent que reste-t-il à craindre ? L'exil, je pense, qu'on tient comme un des plus grands malheurs. (...) si l'on recherche ce qu'est la chose même, en dehors de son renom d'ignominie, en quoi l'exil diffère-t-il d'un voyage sans fin ? (...) Mais, dit-on, il n'y a là pour le sage aucune note d'ignominie. (...) ceux qui rapportent au plaisir tout ce que l'on recherche dans la vie ont une raison qui s'adapte bien à tout événement ; en quelque lieu que l'on soit, on peut vivre heureux. (...) Le mot de Teucer peut s'appliquer à tous les cas : "Ma patrie, c'est là où je suis bien". On demandait à Socrate de quel pays il était. "Du monde", répondit-il ; car il pensait être habitant et citoyen du monde entier. (...) Et quelle estime faire d'une cité qui chasse les gens de bien et les sages ? (Cicéron, *Tusculanes*, V, 37, 106-108, dans *Les Stoïciens*, volume 1, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, « Tel », 1962, p. 399-400).

² Thomas Berns, « Cynisme et cosmopolitisme : Socrate et son fou », dans *Le Socratisme de Montaigne*, dirigé par Thierry Gontier et Suzel Mayer, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 238. Concernant le cosmopolitisme allégué de Socrate, Berns apporte une précision : « notons enfin que le choix de Socrate chez Cicéron, Plutarque et Montaigne (et d'autres à son époque) est particulièrement problématique : Socrate n'était en fait pas un exilé ; pire, il refusa même de le devenir pour se sauver, ceci pour l'exil dans son sens contraint. Mais Socrate n'est pas non plus un voyageur [Montaigne le signale en *Essais*, I, 55, p. 315] – sinon dans les rangs de l'armée, dont les campagnes ne sauraient à proprement parler être considérées comme des voyages. » (*Ibid.*, p. 239).

³ « On lit de Socrates que, n'étant jamais party d'Athenes, pendant plusieurs recheutes de peste qui la tourmanterent tant de fois, luy seul ne s'en trouva jamais plus mal. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Senteurs », I, 55, p. 315).

⁴ « Mais qui se presente, comme dans un tableau, cette grande image de nostre mere nature en son entiere magesté ; qui lit en son visage une si generale et constante varieté ; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une pointe tres delicate : celuy-là seul estime les choses selon leur juste grandeur. Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme especes soubz un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais. S'omme, je veux que ce soit le livre de mon escolier. » (Montaigne, *op. cit.*, I, 26, p. 157-158)

Il reste que, dans le chapitre « De la Vanité », Montaigne reconnaît que le voyage demeure un moyen efficace de fuir la « tourbe des menus maux » qu'occasionnent les « espines domestiques » :

Cette humeur avide des choses nouvelles et inconnues ayde bien à nourrir en moy le desir de voyager, mais assez d'autres circonstances y conferent. Je me destourne volontiers du gouvernement de ma maison¹.

Nonobstant, dans ce même chapitre, celui-ci laisse également entendre que la fuite définitive en terres étrangères ne permet guère de se livrer du dépit que génère en chacun le constat amer des maux et des troubles consommant son pays d'origine :

On peut regretter les meilleurs temps, mais non pas fuir aux presens; on peut desirer autres magistrats, mais il faut, ce nonobstant, obeyr à ceux icy. Et à l'avanture y a il plus de recommandation d'obeyr aux mauvais qu'aux bons. Autant que l'image des loix receues et antiennes de cette monarchie reluyra en quelque coin, m'y voilà planté².

Divers poètes concevaient pourtant le voyage en contrées lointaines comme un moyen efficace de « fuir au presens » et de ne plus être « planté » en d'anciennes coutumes et « loix receues ». À ce titre, Montaigne cite notamment Lucain, poète stoïcien qui, comme Sénèque, se verra condamné au suicide par Néron :

C'est grande extremité d'estre pressé jusques dans son mesnage et repos domestique. Le lieu où je me tiens est tousjours le premier et le dernier à la batterie de nos troubles, et où la paix n'a jamais son visage entier,

*Tum quoque cum pax est, trepidant formidine belli. quoties pacem fortuna lacessit, Hac iter est bellis. Melius, fortuna, dedisses Orbe sub Eoo sedem, gelidaque sub Arcto, Errantésque domos*³.

[chaque fois que la fortune rompt la paix, c'est par ici que passe la guerre. Tu aurais mieux fait fortune, de nous donner un séjour sous le Ciel d'Orient et sous l'Ourse gelée, et des demeures nomades.⁴]

Dans son épopée *La Pharsale*, Lucain retrace le seuil de la guerre civile (*de bello civili*) issue de l'opposition entre Jules César et Pompée. Parmi les nombreux reproches qu'il adresse aux Romains « à propos de cette fureur qui les arme les uns contre les autres », le poète rapporte, entre autres, l'épisode de la prise d'Ariminum en pleine nuit. Les habitants, « réveillés par le

¹ « De la Vanité », III, 9, p. 948.

² *Ibid.*, p. 994.

³ *Ibid.*, p. 971.

⁴ Lucain, *La Pharsale* I, 256-257 et 251-253.

bruit des trompettes », voient leur ville envahie par les soldats de Jule César, et « déplorent en silence leur malheureux sort ». Dépits de ce que « toutes les fois que la Fortune insulte Rome, c'est ici le chemin de la guerre », ce n'est qu'au « fond de leurs cœurs » et par une « douleur muette » que les habitants d'Ariminum osèrent formuler leurs plaintes, jugeant préférable errer en des contrées lointaines plutôt que d'avoir « à garder les barrières de l'Italie » contre toutes sortes d'ennemis, parmi lesquels les Gaulois, les Cimbres, les Carthaginois ou encore les Teutons¹.

Outre Lucain, certains poètes français du XVI^e siècle firent également de l'errance en des pays lointains, s'agissant cette fois du Nouveau Monde, le moyen de se garder des conflits et de la corruption des mœurs qui selon leurs témoignages sévissent en France. Las de la « guerre », des « procez », du manque d'« amitié » et de « l'aspre ambition » qui tourmentent « icy nous autres pauvres hommes », Ronsard dédiera à l'amiral Coligny les vers suivants :

Je veux aucunes fois abandonner ce monde, / Et hazarder ma vie aux fortunes
de l'onde, / Pour arriver au bord auquel Villegaignon / Sous le pôle
Antarctique a semé votre nom [Coligny] ; / (...) Docte Villegaignon, (...) /
Comme ton Amérique, où le peuple incognu / Erre innocentement tout
farouche et tout nu, / (...) Vivez, heureuse gent, sans peine et sans souci, Vivez
joyeusement ; je voudrais vivre ainsi² !

Étienne de La Boétie adressera, quant à lui, une pièce de vers latins à Montaigne et à un autre ami, M. de Belot, dans laquelle il évoque notamment son envie pressante de fuir « ces temps de misères » pour accoster en « ces continents nouveaux », asiles que « les dieux, dans leur indulgence » ont préparés aux « peuples fugitifs » :

Montaigne, toi le juge le plus équitable de mon esprit, et toi, Bellot, que la
bonne foi et la candeur antique recommandent, ô mes amis, ô mes chers
compagnons, s'écrit le poète (...), quels sont vos desseins, vos projets, vous
que la colère des dieux et que le destin cruel a réservés pour ces temps de

¹ « Mais lorsqu'ils reconnaissent les aigles romaines, qu'ils aperçoivent la haute taille de César au milieu de ses soldats, la frayeur enchaîne les membres glacés, et ce n'est qu'au fond de leurs cœurs qu'une douleur muette ose former ces plaintes "O murs trop voisins des Gaulois, à combien de maux votre situation nous condamne ! Tous les peuples jouissent d'une profonde paix, et nous, si des furieux courent aux armes, nous sommes leur première proie, cette enceinte est leur premier camp. Pourquoi le sort ne nous a-t-il pas fait habiter des cabanes errantes sous le char brûlant du soleil, sous les astres glacés de l'Ourse, plutôt que de nous donner à garder les barrières de l'Italie ? Les premiers, nous avons vu les Gaulois y pénétrer, les Cimbres s'y répandre, les Carthaginois fondre du haut des Alpes ; les courses et les fureurs des Teutons désoler ces bords ; toutes les fois que la Fortune insulte Rome, c'est ici le chemin de la guerre. » Lucain, *La Pharsale*, I, 256-257 et 251-253, traduction de Marmontel, complétée par M. H. Durand, Paris, Garnier frères libraires éditeurs, 1865.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/lucain/livre1.htm#18>

² Pierre de Ronsard, « Discours contre Fortune. A Odet de Colligny Cardinal de Chastillon », dans *Oeuvres complètes de P. de Ronsard*, édition Blanchemain Prosper, Paris, Librairies A. France, tome 6, 1857-1867, p. 166-168.

misères ? Car, pour moi, je n'ai d'autre idée que de fuir sur des vaisseaux, sur des coursiers, n'importe où, n'importe comment. Dites, voyez : qu'y a-t-il, en effet, de mieux à faire, si toutefois on le peut encore ? Certes, l'extrémité est cruelle et le cœur m'en saigne ; mais j'en ai pris mon parti de dire un long, un éternel adieu à cette terre natale... (...) Ah ! les dieux aussi semblaient nous conseiller la fuite, lorsqu'ils nous ont montré ces continents nouveaux qui s'étendent à l'Occident, et que de hardis navigateurs, pénétrant dans l'Océan immense, ont découvert un autre soleil et d'autres terres. Il est à croire, puisqu'ils voulaient perdre notre Europe et la remettre en friche par les dissensions et par les guerres, que les dieux, dans leur indulgence, préparaient un asile aux peuples fugitifs, et que c'est à cette fin qu'aux approches de ce siècle, du sein des vastes mers, ils ont fait jaillir un monde : – un monde vierge, humide encore, qui d'abord ne pouvait, dit-on, supporter qu'à peine les traces légères de quelques races errantes, et où maintenant le sol facile appelle la charrue, où les champs illimités n'attendent qu'un maître. C'est là qu'il faut aller, qu'il faut tendre à force de rames et à voiles déployées ; là où du moins je ne verrai point, ô France ! tes funérailles, et où, loin des discordes civiles, je pourrai, colon obscur, me refaire un humble domaine¹.

Pourtant, selon les récits de voyage de l'époque, vouloir s'enfuir vers les « nations » du Nouveau Monde ne semblait guère être un moyen efficace d'échapper aux troubles qui sévissaient alors en Europe. Divers furent en effet les auteurs qui dès le XVI^e siècle décrièrent les souffrances que les *conquistadores* faisaient endurer aux Indiens, mais aussi les malheurs que ces derniers infligeaient à leurs ennemis portugais, français ou espagnols². Par ailleurs, les polémiques entre Léry et Thevet autour du débat théologique ayant provoqué un conflit interne entre les Protestants et les Catholiques présents en France Antarctique, conflit qui *in fine* précipitât l'échec de cette entreprise coloniale, montraient combien chacun d'entre eux « s'estoit emporté avecques soy³ ». La transposition des polémiques propres aux Guerres des Religions en France Antarctique attestée par Léry et Thevet, ainsi que la « destruction des Indes » telle que décrite par Las Casas, rendent ainsi caduque le désir d'un Ronsard ou d'un La Boétie d'« abandonner ce monde » pour rejoindre le Nouveau Monde censé être une terre d'« asile aux peuples fugitifs » et habité par d'« heureuse gent, sans peine et sans souci ». Ronsard lui-même fait part de son inquiétude à ce sujet, en suppliant Villegagnon de ne plus corrompre moralement les Indiens qui, avant son arrivée, vivaient « joyeusement » :

¹ Lettre traduite du latin par Charles-Augustin Sainte-Beuve, dans *Causeries du lundi*, Paris, Garnier frères, tome IX, 3^e édition, s.d., 18..., p. 151. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k374440.image#>. Concernant la traduction de cette lettre, « sans doute écrite à l'occasion des premiers troubles civils et religieux qui déchirèrent la France (1560) », Sainte-Beuve observe qu'il a « accusé le mieux que j'ai pu le sentiment, et l'ai dégagé des centons de vers latins qui le masquent. » (*Ibid.*, p. 152).

² En témoignage, à titre d'exemple, la publication par Las Casas de la *Très brève relation de la destruction des Indes* à Séville en 1552 ; l'ouvrage de Benzonì, *Historia del Mondo Nuovo*, publié à Venise en 1565 et « contenant en somme ce que les Hespagnols ont fait jusqu'à présent aux Indes occidentales, & le rude traitement qu'ils font à ces peuples là » ; ou encore, en France, la « petite histoire d'un massacre commis par les Hespagnols sur quelques François en la Floride » publiée par Chauveton en 1579.

³ « De la Solitude », I, 39, p. 239.

Docte Villegaignon, tu fais une grand'faute / De vouloir rendre fine une gent
sipeu caute, / Comme ton Amerique, où le peuple incognu / Erre
innocemment tout farouche et tout nu, / D'habits tout aussi nu qu'il est nude
malice, / Qui ne cognoist les noms de vertuny de vice, / De senat ny de Roy ;
qui vit à son plaisir, / Porté de l'appetit de son premier desir, / (...). Pour ce,
laisse-les là ; ne romps plus (je te prie) / Le tranquille repos de leur premiere
vie ; Laisse-les, je te pri', si pitié te remord, / Ne les tourmente plus et t'enfuy
de leur bord. / Las ! si tu leur apprens à limiter la terre, Pour agrandir leurs
champs ils se feront la guerre, Les procez auront lieu, l'amitié defaudra, Et
l'aspre ambition tourmenter les viendra, Comme elle fait icy nous autres
pauvres hommes, / (...)¹.

Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne remarque à son tour qu'en raison de leur « commerce » avec « nostre goust corrompu », les « vertus et proprieté » dont faisaient jusqu'ici preuve les habitants du Nouveau Monde se dégradent peu à peu. Autrement dit, si d'un côté les Indiens du Brésil « sont encore en cet heureux point, de ne desirer qu'au tant que leurs necessitez naturelles leur ordonnent », de l'autre cette condition est menacée et demeure temporaire. Montaigne estime en effet qu'une fois « abstarties » par les coutumes européennes, les « nations » amérindiennes sont en l'état prédestiné à un effondrement imminent : « de ce commerce naistra leur ruyne, comme je presuppose qu'elle soit desjà avancée ». En l'état, le Nouveau Monde ne correspond déjà plus rigoureusement au « monde vierge » et encore « humide » songé par La Boétie. Pour Montaigne, l'« idée » selon laquelle afin d'échapper à « ces temps de misères » il faille atteindre « ces continents nouveaux », où rayonne « un autre soleil », n'est donc plus à l'ordre du jour.

On remarque en outre qu'après avoir exposé son « projet » à Montaigne et Belot, La Boétie avoue être obligé de porter en son « cœur » le souvenir du « désastre de la patrie », indépendamment du lieu de refuge qu'il se donne :

Mais, quel que soit le lieu qui m'accueille dans ma fatigue (et plût à Dieu que ce fût avec vous, ô mes amis !), non, jamais je ne pourrai arracher de mon cœur le désastre de la patrie ; partout elle me suivra, je reverrai son image abattue et désolée. Ni la raison, ni l'âge ne m'en ôtera le soin, ni l'Océan, jetant entre elle et moi son large intervalle. À ce prix, inquiet sur ce seul point, rassuré sur le reste, je me résigne à vivre en exil, à ne point revoir la maison natale, et, avec cette amère certitude, j'attendrai le décret du destin, soit que l'ennui d'un ciel étranger doive m'enlever avant l'heure, soit qu'il plaise à la Parque de me laisser longtemps survivre².

¹ Pierre Ronsard, *op. cit.*,

² Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*

Ces derniers mots de La Boétie contrastent avec l'ancien *topos* philosophique et poétique du sage immobile. Divers auteurs de l'Antiquité mirent en effet en avant la nature vaine de toute intention de « fuir sur des vaisseaux, sur des coursiers, n'importe où, n'importe comment », dès lors qu'en sa retraite on s'est emporté avec soi, comme La Boétie prétend le faire. Parmi ses *Épîtres*, Horace demande par exemple à Bullatius ce qu'il avait retenu de ses nombreux voyages (à Chios, Lesbos, Samos, Sardes, Smyrne ou encore Colophon), pour à la fin de sa lettre le piquer quelque peu en observant combien est stérile la recherche du bonheur en terres lointaines :

La raison et la sagesse nous délivrent seules des chagrins, et non un lieu d'où l'on peut contempler les flots de la mer au loin débordés. Courir au delà des mers, c'est changer de climat, et non d'âme. Que d'agitations ! que de peines stériles pour suivre le bonheur sur des vaisseaux, sur des chars ! Ce que vous cherchez est ici, à Ulubra, partout où ne vous manque pas l'égalité d'âme¹.

L'idée selon laquelle la tentative de trouver le repos en des contrées nouvelles est illusoire, en ceci qu'elle n'aboutit pas à la fuite de soi-même (« elle est en faute, l'âme qui n'échappe jamais à elle-même²»), sera encore une fois évoquée par Horace dans ses *Odes*. En vue de « mépriser les méchancetés de la foule », le poète latin précise en effet que la tranquillité de l'âme n'advient qu'une fois celle-ci libérée de l'espoir et ralliée aux Parques, maîtresses de la destinée humaine. Sans nourrir d'ambitions ni se préoccuper de l'avenir, c'est « à peu de frais » que l'homme bienheureux accepte les infortunes avec « un calme sourire » et se voit satisfait de l'instant présent. N'ayant pas à fournir d'effort outre mesure pour être heureux, le sage conscient des désirs vaniteux, de l'incertitude de l'advenir et de la brièveté de la vie accepte ainsi son destin (*amor fati*) et jouit avec émerveillement de chaque instant vécu, ici et maintenant (*hic et nunc*) :

Le repos, (...) c'est ce qu'on n'achète pas par les pierreries, la pourpre et l'or. Ni les trésors, ni les licteurs qui entourent le consul n'écartent les troubles misérables de l'âme ou les soucis qui volent sous les riches plafonds des palais. On est heureux à peu de frais ; il suffit que brille sur une table modeste la salière de famille et que le sommeil ne soit pas troublé par la crainte ou par de mauvais désirs. La vie est courte : dès lors, pourquoi tant d'efforts, pourquoi viser tant de buts ? pourquoi chercher d'autres terres chauffées par d'autres soleils ? Quitter son pays, est-ce se fuir soi-même ? Le souci corrupteur monte sur les navires à la proue d'airain ; (...). Contente pour l'instant, l'âme ne doit pas se préoccuper de l'avenir ; elle doit accepter les amertumes avec un calme

¹ Horace, *Épîtres*, I, XI, « À Bullatius », traduction Charpentier, collection Panckoucke, 1832. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/horace/epitres.htm>. Voir aussi Horace, *Épîtres*, livre I, épître XIV. « Elle est en faute, l'âme qui n'échappe jamais à elle-même. »

² *Ibid.*, I, XIV.

sourire ; il n'y a point de bonheur parfait. Une mort prématurée a enlevé l'illustre Achille ; une longue vieillesse a desséché Tithon ; peut-être le temps me donnera-t-il, à moi, ce qu'il te refusera à toi-même. Tu as cent troupeaux de vaches de Sicile, (...) ; tes vêtements sont faits d'une laine deux fois teinte dans la pourpre africaine. Je n'ai, moi, qu'une petite campagne et le souffle grêle de la Muse grecque ; voilà les dons de la Parque véridique qui m'a appris en même temps à mépriser les méchancetés de la foule¹.

C'est également le "séjour avec soi" que Sénèque conseille à celui qui prétend voyager avec l'illusion d'échapper aux infortunes du temps présent. Aimant à rappeler que « c'est d'âme qu'il faut changer, non de climat² », Sénèque se réjouit par ailleurs d'avoir appris que Lucilius ne voyage guère et le félicite pour cela : « tu ne cours pas ça et là, et ne te jettes pas dans l'agitation des déplacements. Cette mobilité est d'un esprit malade. Le premier signe, selon moi, d'une âme bien réglée, est de se fixer, de séjourner avec soi³. » Puis il précise que l'effort de constance du sage concerne aussi bien les voyages que la lecture :

Or prends-y garde : la lecture d'une foule d'auteurs et d'ouvrages de tout genre pourrait tenir du caprice et de l'inconstance. Fais un choix d'écrivains pour t'y arrêter et te nourrir de leur génie, si tu veux y puiser des souvenirs qui te soient fidèles. C'est n'être nulle part que d'être partout. Ceux dont la vie se passe à voyager finissent par avoir des milliers d'hôtes et pas un ami. Même chose arrive nécessairement à qui néglige de lier commerce avec un auteur favori pour jeter en courant un coup d'œil rapide sur tous à la fois. La nourriture ne profite pas, ne s'assimile pas au corps, si elle est rejetée aussitôt que prise⁴.

« Séjourner avec soi » est un principe auquel Montaigne adhère, tout du moins dans le premier livre des *Essais*, et plus précisément dans le chapitre « De la Solitude » où il constate que les vices que l'on porte « ne nous abandonnent point pour changer de contrée » :

Or la fin [de la solitude], ce crois-je, en est tout'une, d'en vivre plus à loisir et à son aise. Mais on n'en cherche pas toujours bien le chemin. Souvent on pense avoir quitté les affaires, on ne les a que changez. Il n'y a guère moins de tourment au gouvernement d'une famille que d'un état entier : où que l'âme soit empêchée, elle y est toute ; et, pour estre les occupations domestiques moins importantes, elles n'en sont pas moins importunes. D'avantage, pour nous estre deffaits de la Cour et du marché, nous ne sommes pas deffaits des principaux tourmens de nostre vie, *ratio et prudentia curas, Non locus effusio latè maris arbiter, aufert*. L'ambition, l'avarice, l'irrésolution, la peur et les concupiscences ne nous abandonnent point pour changer de contrée, *Et post*

¹ Horace, *Odes*, II, XVI, dans *Œuvres complètes, Odes et épodes*, textes établis, traduits, préfacés et annotés par François Richard, tome premier, Paris, Librairie Garnier Frères, 1944.

² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Lettre 28, 1-3, dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, p. 669.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, Lettre 2, 2- 3, p. 604.

equitem sedet atra cura. Elles nous suivent souvent jusques dans les cloistres et dans les escoles de philosophie. Ny les desers, ny les rochers creusez, ny la here, ny les jeunes ne nous en démeslent : haeret lateri letalis arundo. On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage : Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy¹. *Quid terras alio calentes Sole mutamus? patria quis exul Se quoque fugit?*²

Il paraît donc vain de vouloir quitter « les affaires » et voyager en des contrées lointaines, sans avoir au préalable entamé un examen de soi qui implique la mise en marche d'un processus de décentrement et de dépaysement à l'égard des jugements coutumiers. Ce même refus de s'emporter « avecques soy » en « son voyage » se retrouve dans le chapitre « Des Cannibales ». Et c'est par le biais du scepticisme que Montaigne prend soin de s'engager dans ce trajet dépayasant qu'est la « voye de la raison ». En effet, dès l'entame de son enquête, Montaigne pense contre soi-même et les siens en mettant en branle les certitudes du langage : le titre « Des Cannibales » ne se rapporte pas aux « sauvages » présents dans le texte, le nom « barbare » ne correspond pas à la "chose" qu'il est censé désigner, le discours colporté par la « voix commune » est jugé irrecevable, les récits de Platon et d'Aristote sont considérés comme obsolètes, et les ouvrages publiés par les cosmographes contemporains sont dits malhonnêtes. Montaigne rejette ainsi tout ce qui jusqu'alors avait été dit et écrit au sujet du Nouveau Monde et des Indiens, et de ce fait inaugure son parcours par l'*époque* : « nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent ».

Afin de pouvoir « embrasser » les Indiens à la manière de Socrate, « luy, qui avoit son imagination plus plaine et plus estandue » et « embrassoit l'univers comme sa ville », Montaigne ne se contente pas de recourir au *logos* mais "étend" son imagination de telle sorte qu'elle puisse générer un témoignage des sens. En effet, en vue de mieux se représenter ce que pourrait être la vie sauvage, celui-ci n'a pas seulement lu, conversé ou écouté les récits d'autrui, comme il a tout autant prêté l'oreille aux signaux émis par le corps, autrement dit, aux informations procurées par les organes des sens. Ainsi, dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne évoque le goût « un peu piquant », mais « tres-agreable » du *Cauim* – une boisson fermentée et alcoolisée consommée au cours des rituels et des célébrations amérindiennes,

¹ Formule que Sénèque attribue à Socrate : « il n'est arrivé, penses-tu, qu'à toi seul, et tu t'en étonnes comme d'une chose étrange, qu'un voyage si long et des pays si variés n'aient pu dissiper la tristesse et l'abattement de ton esprit. C'est d'âme qu'il faut changer, non de climat. (...)tes vices te suivront, n'importe où tu aborderas. A un homme qui faisait la même plainte Socrate répondit : « Pourquoi t'étonner que tes courses lointaines ne te servent de rien ? C'est toujours toi que tu promènes. Tu as en croupe l'ennemi qui t'a chassé. » Quel bien la nouveauté des sites peut-elle faire en soi, et le spectacle des villes ou des campagnes ? Tu es ballotté, hélas ! en pure perte. Tu veux savoir pourquoi rien ne te soulage dans ta triste fuite ! Tu fuis avec toi. Dépose le fardeau de ton âme : jusque-là point de lieu qui te plaise. » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, op. cit., Lettre 28, 1-2, p. 669).

² « De la Solitude », I, 39, p. 238-239.

également mentionnée par André Thevet et Jean de Léry –, et affirme avoir également « tasté » de la farine de manioc :

Leur breuvage est faict de quelque racine, et est de la couleur de nos vins claires. Ils ne le boyvent que tiede : ce breuvage ne se conserve que deux ou trois jours ; il a le goust un peu piquant, nullement fumeux, salubre à l'estomac, et laxatif à ceux qui ne l'ont accoustumé : c'est une boisson tres-agreable à qui y est duit. Au lieu du pain, ils usent d'une certaine matiere blanche, comme du coriandre confit. J'en ay tasté : le goust en est doux et un peu fade¹.

En plus de faire travailler son palais, Montaigne maintient également sous ses yeux une collection privée d'artefacts amérindiens :

Il se void en plusieurs lieux, et entre autres chez moy, la forme de leurs lits, de leurs cordons, de leurs espées et brasselets de bois dequoy ils couvrent leurs poignets aux combats, et des grandes cannes, ouvertes par un bout, par le son desquelles ils soustiennent la cadance en leur dancier².

Après avoir disposé divers artisanats en sa demeure, Montaigne observe également plusieurs estampes ou gravures représentant des batailles, des danses et des rites indigènes, s'agissant fort probablement des illustrations publiées dans les œuvres de Léry et de Thevet³ :

(...) ceux qui les peignent mourans, et qui representent cette action quand on les assomme, ils peignent le prisonnier crachant au visage de ceux qui le tuent et leur faisant la moue⁴.

Montaigne récite en outre des poèmes et transcrit des chansons indigènes, qu'il a lui-même compilées. Il nous présente tout d'abord la "chanson du prisonnier", une chanson déjà mentionnée par Léry et Thevet, puis récite à la suite une "chanson d'amour" ; cet extrait du chapitre « Des Cannibales » étant, selon l'état actuel des recherches historiographiques, le premier et unique registre écrit de ce chant⁵ :

J'ay une chanson faicte par un prisonnier, où il y a ce traict : qu'ils viennent hardiment trétous et s'assemblent pour disner de luy : car ils mangeront quant et quant leurs peres et leurs ayeux, qui ont servy d'aliment et de nourriture à son corps. Ces muscles, dit-il, cette cher et ces veines, ce sont les vostres,

1 « Des Cannibales », I, 31, p. 207.

2 *Ibid.*, p. 208.

3 Voir à ce propos, dans les « Annexes », les « Illustrations » 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8, *infra*, p. 600-606.

4 « Des Cannibales », I, 31, p. 212.

5 Voir André Tournon, « "Arrête-toi couleuvre...". L'alexandrinisme des Tupinambas », dans *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, *op. cit.*

pauvres fols que vous estes ; vous ne recognoissez pas que la substance des membres de vos ancestres s'y tient encore : savourez les bien, vous y trouverez le goust de vostre propre chair. (...) Outre celuy que je vien de reciter de l'une de leurs chansons guerrieres, j'en ay un'autre, amoureuse, qui commence en ce sens : Couleuvre, arreste toy ; arreste toy, couleuvre, afin que ma sœur tire sur le patron de ta peinture la façon et l'ouvrage d'un riche cordon que je puisse donner à m'amie : ainsi soit en tout temps ta beauté et ta disposition preferée à tous les autres serpens. Ce premier couplet, c'est le refrain de la chanson¹.

Pour finir, Montaigne affirme avoir pris plaisir à écouter le « langage » des Indiens, s'agissant éventuellement d'une langue appartenant au tronc tupi :

(...) leur langage, au demeurant, c'est un doux langage et qui a le son agreable, retirant aux terminaisons Grecques².

On réalise ainsi en quelle mesure l'auteur de « Des Cannibales » s'efforce d'imprégner son propre univers perceptif de la présence indigène, en son absence. Non seulement il se laisse affecter, mais provoque lui-même des affects, multipliant les expériences sensorielles, stimulant son corps à ressentir ce que pourrait être une vie sauvage. Ainsi, chez Montaigne, pour ce qui concerne le phénomène du Nouveau Monde, en plus du langage oral et écrit, le langage corporel et les signes perceptifs demeurent une source privilégiée de connaissance. Boire l'alcool de *Cauim*, goûter le *manioc*, réciter des chants traditionnels, ouïr les tournures de la langue tupi, loger dans sa tour hamacs, épées, bracelets et autres bâtons rituels sont autant de moyens trouvés par Montaigne pour reconstituer, en l'intimité même de son espace privé, un environnement sensoriel susceptible de nourrir son imagination, un champ perceptif singulièrement actif dans la formation de la représentation de l'Indien. Après être allé à la rencontre des Tupinambas dans la ville de Rouen – rencontre qui, nous l'avons souligné, a possiblement été imaginée –, Montaigne les insère cette fois-ci dans son quotidien et les maintiens à ses côtés : « chez moy », dit-il. Bien qu'il n'ait jamais visité le Nouveau Monde, Montaigne amène le Brésil à soi ; dans sa tour, l'image de l'Indien est toujours à portée de main ou, plus exactement, du corps et ses organes sensoriels. C'est ainsi qu'en mettant en œuvre une géographie des sensations qui consiste à étendre son imagination de sorte à rejoindre autrui sans se déplacer, Montaigne constitue en son « ame » une mémoire sensorielle et, partant affective, lui permettant d'« embrasser », c'est-à-dire, d'expérimenter l'Indien. En forgeant à lui seul un témoignage des sens, il recueille des informations perceptives et garde en mémoire l'image de l'Indien qu'il

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 213.

² *Ibid.*

aura à construire par les mots dans son essai. Autrement dit, dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne provoque une expérience subjective corporelle de l'Indien qu'il veut représenter par écrit et qu'il lui faut, pour ce faire, imaginer, c'est-à-dire, rendre présent un corps absent, reproduire immatériellement une matière éloignée, imiter dans son « ame » un objet physiquement distant. Paradoxalement, Montaigne forge une rencontre solitaire avec autrui.

De ce point de vue, Michel de Certeau remarque que « la conformité avec les livres n'a plus de pertinence » :

On peut se demander pourquoi le texte cache sous l'autorité de cette parole « simple » les sources littéraires qui lui servent de sous-sol : Gomara, Thevet, probablement Léry (...). Nulle citation de ces auteurs. Sans doute, par cette oblitération de l'information de seconde main, Montaigne adopte-t-il la « manière » de certains de ces récits qu'il récuse et qui entendent (comme Léry) ne parler qu'au nom de l'expérience – alors que d'autres récits (tout comme les cartes, d'ailleurs) combinent explicitement les données reçues de la tradition à celles de l'observation. Un appel au sens (entendre, voir, tâter) et un rapport au corps (touché, gravé ou éprouvé par l'expérience) semblent seuls capables de rapprocher et de garantir, sous des formes singulières, mais irrécusables, le réel que le langage a perdu. Une proximité est donc nécessaire, qui prend chez Montaigne la double forme de l'homme voyageur et de la collection privée qui sont également chez lui. De ce point de vue la conformité avec les livres n'a plus de pertinence. C'est une (heureuse) coïncidence. A les « oublier » et tenir à distance, le texte change leur statut même si, comme toujours, il n'en répète pas moins des faits connus et des discours antérieurs ¹.

Ainsi, la « force » que Montaigne attribue à « l'imagination » présume non pas d'un accord avec les faits verbalisés ou publiés par autrui, mais d'accorder une valeur cognitive et morale à la conversion de son expérience intime en création littéraire. Ce qui nous amène à penser que, dans « Des Cannibales », Montaigne exprime par le moyen de l'écriture une vérité forgée à partir de son imagination appelant ainsi à un des modes possibles du mensonge que nous appellerons le mentir vrai.

5. Le mentir vrai.

Comme le souligne Emiliano Ferrari, dans les *Essais*, en « mettant sur le même plan les récits fictionnels et historiques, Montaigne paraît assumer à leurs égards une attitude analogue à celle de l'écrivain de romans². » Considérant que la littérature fictionnelle et/ou non fictionnelle contribue à une « réflexion de type anthropologique et moral sur les conduites et

¹ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 193-194.

² Emiliano Ferrari, *op. cit.*, p. 89.

les passions humaines », Montaigne adopte ainsi une position de type « pragmatique » que certains théoriciens de la littérature, comme Tzvetan Todorov, ont récemment défendue¹. De plus, en renvoyant « les Histoires [qu'il] emprunte » sur « la conscience de ceux de qui [il] les prend », « ce dernier, comme le remarque John Searle² dans un article pionnier, ne s'engage pas sur la vérité des énoncés qu'il écrit » et il est donc, comme le romancier peut l'être, « exempté de donner des preuves et des évidences de leur vérité factuelle.³ » Ajoutons à cela que, en tenant par écrit le « registre des essais de [s]a vie », dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne décrit une expérience de l'altérité qu'il a dû lui-même imaginer – en "conférant" avec des témoins "simples" peut-être inexistantes, en "inventant" ou "déguisant" une rencontre avec des Indiens à Rouen, qui parlent à la manière de son ami La Boétie (autre figure centrale de l'altérité dans les *Essais*), puis en constituant artificiellement une mémoire sensorielle et affective afin d'expérimenter l'Indien –, renvoyant de ce fait à certains aspects du mentir vrai⁴ de Louis Aragon.

Mentir vrai dont la caractéristique principale est, comme le précise Tossou Okri Pascal, « le mélange constant d'événements empruntés à la réalité et ceux qu'invente le narrateur (...), dans ce jeu de va-et-vient entre fiction et vérité où le vécu et l'imaginaire s'entremêlent.⁵ »

¹ « L'objet de la littérature est la condition humaine même, celui qui la lit et la comprend deviendra, non un spécialiste en analyse littéraire, mais un connaisseur de l'être humain. Quelle meilleure introduction à la compréhension des conduites et des passions humaines qu'une immersion dans l'œuvre des grands écrivains qui s'emploient à cette tâche depuis des millénaires ? », (Tzvetan Todorov, *La Littérature en péril*, Paris, Flammarion, 2007, p. 89. Cité par Emiliano Ferrari, *op. cit.*, n. 15, p. 88).

² « Donnant comme exemple un passage tiré d'un roman de Iris Murdoch, Searle écrit : "*Her utterance is not a commitment to the truth of the proposition [...]. Such a proposition may or may not be true, but Miss Murdoch has no commitment whatever as regards its truth. Furthermore, as she is not committed to its truth, she is not committed to being able to provide evidence for its truth*" (John R. Searle, « The logical status of fictional discourse », *New Literary History*, vol. 6, 1974-1975 p. 62-63 ; republié dans : *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 58-89. ». Cité par Emiliano Ferrari, *op. cit.*, n. 17, p. 89.

³ *Ibid.*

⁴ « Titre d'une nouvelle, l'expression [mentir-vrai] est prêtée à l'ensemble d'un recueil publié en 1964. Dans la nouvelle, l'écrivain voile et dévoile son enfance. Le texte réparti, peut-on dire, les rôles entre un enfant, narrateur imaginaire, et le scripteur, narrateur adulte, entre récit et commentaires sur les phases du mentir du récit ; et ce, afin d'entretenir « ce carrefour de l'imaginaire et du réel » [Louis Aragon, *Le Mentir-vrai*, Paris, Gallimard, 1980, p. 48], car pour Aragon, les réalistes de l'avenir devront de plus en plus mentir pour dire vrai. (...) par des glissements, le mélange constant d'événements empruntés à la réalité et ceux qu'invente le narrateur constitue la caractéristique principale du mentir-vrai. (...) dans ce jeu de va-et-vient entre fiction et vérité où le vécu et l'imaginaire s'entremêlent. Cette technique narrative de collage suggère un effet de réel du monde que décrit le roman, mais transforme et recrée du même coup la réalité extérieure. L'art use donc de la vie comme matière brute qu'il doit recréer, modeler, mieux, inventer, à la manière du « mensonge désintéressé » de Wilde [Pour Wilde, l'art doit forcément s'élever au-delà de la réalité par le mensonge artistique : « La révélation finale, [écrit-il], est que le Mensonge, le récit de belles choses fausses, est le but même de l'Art. », in *Le Déclin du mensonge*, Paris, Allia, 1998, p. 72]. » (Tossou Okri Pascal, *Le Mentir-vrai de l'engagement chez Louis Aragon romancier, des Cloches de Bâle à Servitude et grandeur des Français*, thèse de doctorant en Littérature française, soutenue le 23 janvier 2007 à l'Université de Limoges, p. 4-5. URL : <http://www.theses.fr/2007LIMO2001>).

⁵ *Ibid.*

Aragon qui, comme Montaigne, revendique une écriture impréméditée¹, place en outre « la mémoire au cœur de l'art romanesque », selon la formule de Katerine Gosselin², en faisant dire au narrateur du *Mentir vrai* qu'il n'a jamais rien inventé, mais s'invente sans cesse :

Pauvre gosse dans le miroir. Tu ne me ressembles plus, pourtant tu me ressembles. (...) Je me répète. Cinquante-cinq ans plus tard. Ça déforme les mots. Et quand je crois me regarder, je m'imagine. C'est plus fort que moi, je m'ordonne. Je rapproche des faits qui furent, mais séparés. Je crois me souvenir, je m'invente. Je n'invente pas cette histoire de Grand'mère, mais quand était-ce ? Ces bouts de mémoire, ça ne fait pas une photographie, mal cousus ensemble, mais un carnaval³.

On croit qu'on a de l'imagination. (...) Mes professeurs de français aussi, c'est l'imagination qu'ils louent dans mes copies. Je ne sais pas pourquoi, je n'invente jamais rien⁴.

Nonobstant, tandis que chez Aragon l'acte qui consiste à s'écarter de la réalité par la voie de l'imagination afin de produire une autobiographie fictionnelle peut être interprété comme une manière d'attribuer à l'esthétique du mentir vrai la capacité d'écrire le réel, d'en rendre compte et *in fine* de produire la vérité romanesque⁵, dans les *Essais* de Montaigne, le *logos* et le langage qui s'ensuit ne peuvent guère prétendre à dire, manifester, épuiser et concurrencer le réel en tant que tel. Une fois que « les erreurs se reçoivent en nostre ame », mais qu'« elle n'a pas dequoy les distinguer, ny dequoy choisir la verité du mensonge⁶ », que « la raison va tousjours, et torte, et boiteuse, et deshanchée, et avec le mensonge comme avec

¹ « Le romancier, tel qu'on se l'imagine, est une espèce d'ingénieur, qui sait fort bien où il veut en venir [...]. Voilà soixante-cinq ans que je me paie la tête de ceux qui ne doutent point que j'en agisse ainsi [...]. Jamais je n'ai écrit une histoire dont je connaissais le déroulement, j'ai toujours été, écrivant, comme un lecteur qui fait la connaissance d'un paysage ou de personnages dont il découvre le caractère, la biographie, la destinée. » (Louis Aragon, *Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit*, Paris, Flammarion, « Champs », [1969], 1981, p. 10).

² « Ce qui préserve le roman de l'éclatement et maintient sa cohérence, son réalisme, c'est son point de départ, qui se situe invariablement pour Aragon dans une œuvre antérieure (pas nécessairement romanesque) ; s'appuyant toujours sur une œuvre antérieure à partir de laquelle repart l'écriture, le roman en propose une image inversée, une mémoire — imparfaite, inadéquate. Le roman dit « l'absent » d'une œuvre antérieure : il fait entendre l'écho de ce qu'elle ne dit pas, mais pourrait dire. Ainsi, le roman chaque fois s'invente, mais n'invente pas : il s'écarte de lui-même. Son histoire est le produit de l'arc continuellement tendu d'un roman à l'autre : elle s'assimile à cette tension même, faisant du roman la mémoire de ce qu'il n'est pas, et de ce qui, du réel comme de lui-même, n'est pas encore. » (Katerine Gosselin, « L'"art romanesque", du Mentir-vrai aux Incipit », dans *Études littéraires, Aragon théoricien/praticien du roman*, Vol. 45, n. 1, 2014, p. 101. URL : <https://doi.org/10.7202/1025942ar>)

³ Louis Aragon, *Le Mentir-vrai*, dans *Le Mentir-vrai*, Paris, Gallimard, « Folio », [1964], 1997, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ « L'esthétique du mentir-vrai définit le roman comme une écriture du réel qui, pour rendre compte de celui-ci, doit s'en écarter, comme le rappelle Nathalie Piégay-Gros : "le propre de la vérité romanesque est [...] d'avoir pour condition le mensonge. On comprend que mentir, dans cette perspective, signifie non pas dire le faux, mais dire ce qui n'est pas vrai : s'écarter de la réalité" [Nathalie Piégay Gros, *L'Esthétique d'Aragon*, Paris, SEDES, 1997, p. 78-79]. (Katerine Gosselin, *op. cit.*, p. 92).

⁶ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 561.

la vérité¹ », et que « le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indefini² », Montaigne découvre à l'aune du scepticisme épistémologique que, selon la formule de Jean-Yves Pouilloux, « la vérité n'est pas donnée, elle est à construire, méthodologiquement³ » ; puis il s'aperçoit que, comme le souligne Hugo Friedrich, « son idée de la vérité s'affranchit des buts d'une connaissance objective et ontologique et devient la véracité personnelle⁴ ». En ce sens, avec Montaigne mentir vrai n'est pas « aller contre sa conscience », c'est à l'inverse la suivre et accompagner son mouvement, c'est-à-dire, prendre conscience de ce que la raison est production d'artifices et avoir l'honnêteté de reconnaître que la pensée est construction de fiction, et non pas dévoilement de l'être, au même titre que le langage désigne une véracité personnelle, plus qu'il ne correspond aux choses. De même que les œuvres de « science », de « droit » et de « philosophie », la « matière » des *Essais* nous présente « non pas ce qui est », ni même ce que « croit » Montaigne, mais bien plutôt les « fictions » qu'il « forge » lui-même :

Tout ainsi que les femmes employent des dents d'ivoire où les leurs naturelles leur manquent, et, au lieu de leur vray teint, en forgent un de quelque matière étrangère; comme elles font des cuisses de drap et de feutre, et de l'embonpoint de coton, et, au vu et sçeu d'un chacun, s'embellissent d'une beauté fautive et empruntée: ainsi fait la science (et nostre droit même a, dict-on, des fictions légitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice): elle nous donne en paiement et en presupposition les choses qu'elle mêmes nous apprend estre inventées: car ces épicycles, excentriques, concentriques, dequoy l'Astrologie s'aide à conduire le bransle de ses estoilles, elle nous les donne pour le mieux qu'elle ait sçeu inventer en ce sujet; comme aussi au reste la philosophie nous presente, non pas ce qui est, ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse⁵.

Conclusion du premier chapitre.

Parvenus au terme de notre premier chapitre, intitulé « Mentir vrai : penser », nous avons conclu que dans « Des Cannibales », Montaigne fait appel à une des acceptions possibles du mensonge que nous avons appelée "mentir vrai".

Tel que nous l'entendons, le "mentir vrai" est l'acte délibéré qui consiste à exprimer une véracité subjective forgée à partir de l'imagination. Il s'agit, en d'autres termes, non pas de

¹ *Ibid.*, p. 565.

² « Des menteurs », I, 9, p. 37.

³ Jean-Yves Pouilloux, *Lire les « Essais » de Montaigne*, Paris, François Maspero, 1969, p. 86.

⁴ « (...) l'abandon à l'illimité, le renoncement à l'engagement, à l'ordre et à l'unité, sont moins faciles qu'on ne pourrait croire. Il y a aussi un courage et une rigueur de la subjectivité, surtout à ces moments de l'histoire où une tradition fige dans son formalisme empêche la subjectivité de respirer (...). En résistant à l'ankylose, Montaigne aspire à la subjectivité absolue. » Hugo Friedrich, *Montaigne*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Gallimard, « Tel », 1968, p. 31-32.

⁵ II, 12, p. 537.

mentir en allant contre sa conscience, mais d'avoir conscience de ne pas être apte à dire la vérité objective et, par conséquent, de dire vrai, c'est-à-dire communiquer à autrui nos expériences imaginées. En somme, le "mentir vrai" est la posture épistémologique qui consiste à exprimer une véracité personnelle imaginaire, pour avoir pris acte que les fantaisies, fabulations et autres fictions engendrées par l'imagination sont des éléments constitutifs du savoir anthropologique et de la sagesse pratique. À certains égards, le recours au "mentir vrai" présume donc l'adoption d'une attitude analogue à celle de l'écrivain de romans.

Concernant plus particulièrement le chapitre « Des Cannibales », nous avons alors constaté que dans ce texte la fonction ou la finalité du "mentir vrai" est d'imaginer autrui, et donc de penser, de percevoir et de représenter l'Indien, en vue de la connaissance de soi.

Enfin, pour ce qui concerne les usages du "mentir vrai", nous avons identifié que, dans le chapitre « Des Cannibales », afin d'imaginer autrui, Montaigne fait appel à quatre artifices littéraires propres au « mentir » : l'"invention" (inventer « marc et tout » une histoire), le "déguisement" (altérer le « fons véritable » d'un fait), la "géographie des sensations" (rarrer une "conférence" après avoir étendu son imagination de sorte à rejoindre autrui sans se déplacer) et la "mémoire sensorielle" (rarrer une "conférence" après avoir stimulé les sens de sorte à forger dans l'« ame » une rencontre solitaire avec autrui).

Nous avons donc affirmé que, dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne fait appel à la « force de l'imagination » pour pouvoir penser autrui et tenir le registre de "l'essai de soi". Néanmoins, comme nous l'avons déjà souligné, à aucun moment du texte, celui-ci n'assume le caractère fictionnel de son chapitre sur les Cannibales. Pour quels motifs ne pas reconnaître avoir, même partiellement, fait appel à l'imagination pour penser et représenter les « cannibales ». Par ailleurs, comment expliquer que Montaigne, auteur au scepticisme avéré, affirme avec insistance ne pas douter de l'authenticité des faits qu'il rapporte aux lecteurs ?

À la lecture de « Des Cannibales », il est en effet frappant de constater combien dans ce chapitre Montaigne affiche un rapport singulier au regard du concept de vérité, en ceci que, de façon inhabituelle, il démontre y être fortement attaché. On sait que pour Montaigne, le point de départ d'une "inquisition" requiert la reconnaissance de l'inscience, suivant le principe delphico-socratique. On sait également que, à l'aune de ses lectures de Sextus Empiricus, l'inscience est également à ses yeux le point d'arrivée de toute enquête : « Iris est fille de Thaumantis. L'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrez, l'ignorance le bout.¹ ». Or, force est de constater que dans « Des Cannibales », Montaigne part

¹ « Des Boyteux », III, 11, p. 1030.

de l'inscience (« nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent »), pour immédiatement après déboucher sur une certitude : « cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage ». La voie sceptique se voit alors télescopée par la vérité historique. Ainsi, d'un côté Montaigne affirme être inapte à « escrire les affaires de [s]on temps¹ » à la façon des historiens, et qu'il soutient à diverses reprises dans les *Essais*² que la raison n'a pas les moyens de distinguer le vrai témoignage du faux témoignage, de l'autre dans le chapitre « Des Cannibales » c'est avec instance qu'il certifie aux lecteurs la vérité historique de son récit et l'authenticité des faits que rapportent ses témoins « simple[s] et grossier[s] ». Paradoxalement, dans « Des Cannibales » Montaigne dit savoir ce qu'il sait ignorer.

Attendu la teneur polémique du chapitre « Des Cannibales », mais aussi le manque d'expérience *in situ* et de savoir livresque affiché par Montaigne, il est possible que la crédibilité du récit que ce dernier publie au sujet du Nouveau Monde fasse défaut, notamment au regard de ses pairs et des écrivains spécialistes du thème, à savoir les chroniqueurs, les historiens et les « cosmographes » qu'il fustige ouvertement. Il reste alors l'hypothèse que, par calcul prudentiel et pour ne pas être démenti³, Montaigne s'ingénie dans « Des Cannibales » à exprimer publiquement sa pensée critique tout en se préservant par anticipation d'éventuelles réprimandes par le moyen d'artifices littéraires. Pour étayer cette hypothèse dans les deux chapitres qui suivent, respectivement intitulés « Mentir prudentiel : écrire contre la *doxa* » et « Mentir prudentiel : écrire face au christianisme », nous tâcherons de répondre aux questions suivantes : en quelles circonstances est-il, selon Montaigne, légitime de mentir ? Contre qui et envers quelles autorités s'adressent les polémiques du chapitre en question ? À quelles accusations s'expose Montaigne en publiant « Des Cannibales » ? Enfin, quel « stile » d'écriture adopter en vue d'exprimer librement sa pensée dans un contexte jugé hostile, sans pour autant s'exposer au danger ?

¹ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 106

² Notamment dans les chapitres « Apologie de Raymond Sebond » et « Des menteurs » : « si vous dictes : Je ments, et que vous dissiez vray, vous mentez donc. » (Montaigne, *op. cit.*, « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 527) ; « les erreurs se reçoivent en nostre ame (...) elle n'a pas dequoy les distinguer, ny dequoy choisir la verité du mensonge » (*Ibid.*, p. 561) ; « la raison va tousjours, et torte, et boiteuse, et deshanchée, et avec le mensonge comme avec la verité » (*Ibid.*, p. 565) ; « le revers de la verité a cent mille figures et un champ indefiny » (Montaigne, *op. cit.*, « Des menteurs », I, 9, p. 37).

³ Bernard Sève précise à ce sujet « le sens particulier qu'à le verbe "démentir" au XVI^e siècle : démentir quelqu'un, c'est l'accuser de mentir (« Du démentir », II.18), un démenti est une accusation de mensonge (I. 23. 118). » (Bernard Sève, *op. cit.*, p. 752).

CHAPITRE II – MENTIR PRUDENTIEL : ÉCRIRE CONTRE LA DOXA.

I- Le mentir prudentiel dans les *Essais*.

1. L'échappée du mensonge.

Dans le chapitre « De la Praesumption » Montaigne rapporte que bien souvent ses contemporains le jugent présomptueux selon les apparences et ne perçoivent pas combien sa « complexion » est par nature humble et incline à l'examen critique de soi : « or mes opinions, je les trouve infiniment hardies et constantes à condamner mon insuffisance¹ », dit-il. Montaigne ajoute qu'il sait toutefois faire bon usage de ses défauts, en ceci qu'ils deviennent en lui les instruments de la vertu : sa mésestime de soi lui permet de mieux savoir s'examiner, son manque de grâce lui permet de créer librement le langage des *Essais*, puis son inaptitude aux arts et son inutilité sociale lui permettent d'agir à sa guise, « extrêmement oisif, extrêmement libre ». Si les contemporains de Montaigne ne parviennent pas à évaluer la valeur des hommes avec justesse, c'est que, pour avoir été corrompus par les mœurs d'un « siècle fort depravé », ils s'égarent en estimant fautives des propriétés anciennement jugées vertueuses et utiles :

Les qualitez mesmes qui sont en moy non reprochables, je les trouvois inutiles en ce siècle. La facilité de mes meurs, on l'eut nommée lacheté et foiblesse ; la foy et la conscience s'y feussent trouvées scrupuleuses et superstitieuses ; la franchise et la liberté, importune, inconsiderée et temeraire².

Pour ce qui est de la franchise, sujet qui nous concerne plus particulièrement ici, Montaigne souligne combien la *parrhèsia* des Anciens avait mauvaise presse en l'Europe du XVI^e siècle. Eu égard notamment aux affaires publiques, il observe que les dirigeants et responsables politiques de son temps avaient remplacé les anciens actes moraux que pouvaient être la parole honnête, la loyauté et la capacité à tenir de ses engagements, par une posture explicitement pragmatique s'appliquant à louer les effets bienheureux de « cette nouvelle vertu de faintise et de dissimulation ». S'opposant selon toute vraisemblance à l'exercice de la *virtù*

¹ « De la Praesumption », II, 17, p. 657.

² *Ibid.*, p. 646.

telle que définie par Machiavel et à l'art de la *sprezzatura* cultivée par Baldassare Castiglione¹, Montaigne se refuse en effet de louer les supposés bienfaits d'un « vice » tel que la « perfidie » :

Car, quant à cette nouvelle vertu de faintise et de dissimulation qui est à cet heure si fort en credit, je la hay capitallement ; et, de tous les vices, je n'en trouve aucun qui tesmoigne tant de lacheté et bassesse de coeur. C'est un'humeur couarde et servile de s'aller desguiser et cacher sous un masque, et de n'oser se faire veoir tel qu'on est. Par là nos hommes se dressent à la perfidie : estants duicts à produire des parolles fauces, ils ne font pas conscience d'y manquer².

Eu égard aux Anciens, chez qui l'homme savait d'ordinaire être « religieux en l'observance de sa parole » se gardant par habitude d'être « double », « souple » et d'accommoder « sa foy à la volonté d'autrui et aux occasions », Montaigne se trouve pour sûr « pygmée et populaire ». En revanche, une fois comparé aux hommes de son temps, il s'estime à l'inverse « grand et rare », en ceci qu'il reproduit à son échelle les vertus anciennes, telles que le courage de la vérité et l'amour de la liberté :

Un coeur genereux ne doit desmentir ses pensées ; il se veut faire voir jusques au dedans. Ou tout y est bon, ou au-moins tout y est humein. Aristote estime office de magnanimité hayr et aimer à descouvert, juger, parler avec toute franchise, et, au prix de la verité, ne faire cas de l'approbation ou reprobation d'autrui³.

L'amour inconditionnel de la vérité requiert donc du parrésiasite un courage de tous les instants. Faisant fi du jugement d'autrui et des éventuels dangers auxquels son franc-parler l'expose, c'est avec constance et sans jamais trahir sa conscience qu'il communique ses pensées authentiques à autrui. Pour qui ose « dire vérité », Montaigne souligne en outre combien l'amour et le courage de la vérité présument d'un attachement entier à la liberté :

Apollonius disoit que c'estoit aux serfs de mantir, et aux libres de dire verité. C'est la premiere et fondamentale partie de la vertu. Il la faut aymer pour elle mesme. Celuy qui dict vray, par ce qu'il y est d'ailleurs obligé et par ce qu'il sert, et qui ne craint point à dire mansonge, quand il n'importe à personne, n'est pas veritable suffisamment⁴.

¹ « (...) il faut fuir, autant qu'il est possible, comme un écueil très acéré et dangereux, l'affectation, et, pour employer peut-être un mot nouveau, faire preuve en toute chose d'une certaine désinvolture [*sprezzatura*], qui cache l'art et qui montre que ce que l'on a fait et dit est venu sans peine et presque sans y penser. » (Baldassar Castiglione, *op. cit.*, p.54).

² « De la Praesumption », II, 17, p. 647.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Par amour de la vérité et de la liberté de parole, Montaigne s'efforce ainsi de dire vrai en toute circonstance. En affaires politiques, plutôt que de se soumettre aux perfidies exigées par les Princes et les courtisans, il estime être plus moral, mais aussi plus utile de maintenir sa bonne réputation d'homme droit, honnête et diplomate : « plustost lairrois je rompre le col aux affaires que de tordre ma foy pour leur service. (...) de moy, j'ayme mieux estre importun et indiscret que flateur et dissimulé. » Et à titre individuel, il souligne en quelle mesure le mensonge peut s'avérer plus néfaste au trompeur qu'au trompé, attendu qu'obligé de « desmentir ses pensées » le menteur se trompe lui-même en trahissant sa conscience : « je me fay plus d'injure en mentant, que je n'en fay à celui de qui je mens. » Comme le souligne Bernard Sève, dans le chapitre « De la Praesumption » le rapport que Montaigne entretient à la franchise relève de l'« ethos aristocratique », où « le mensonge serait, comme le calcul, la ruse, la finesse, la marque d'une âme populacière et basse incapables de grandeur.¹ » Les vices que d'aucuns attribuent à Montaigne sont partant issus d'âmes basses et aveugles aux actions vertueuses. En témoignent les accusations qu'on lui porte concernant sa « fierté », mais aussi son manque de « memoire ». En effet, si d'un côté, cette « pointe de fierté et d'opiniastreté à se tenir ainsin entier et decouvert sans consideration d'autrui » est perçue par autrui comme une inopportune « licence de langue et de contenance », de l'autre c'est précisément cette même « indiscretion et incivilité » qui permet à Montaigne de s'adresser « aux grands » de ce monde en toute liberté et insouciance : « parquoy je m'abandonne à la nayfveté et à tousjours dire ce que je pense, et par complexion, et par discours, laissant à la fortune d'en conduire l'evenement. » Au même titre, ses fautes de « memoire » correspondent bien plus à une vertu qu'à un vice, en ceci ses oublis récurrents le rendent inapte au mensonge : « je n'ay pas l'esprit assez souple pour gauchir à une prompte demande et pour en eschaper par quelque destour, ny pour feindre une verité, ny assez de memoire pour la retenir ainsi feinte, ny certes assez d'assurance pour la maintenir ». Partisan, pour ce qui concerne le mentir, d'une morale plus aristocratique et antique que pragmatique et moderne, Montaigne met donc volontiers en exergue les retombées vertueuses de la franchise, acte qu'il est le propre d'une « ame » courageuse, aimant la vérité et la liberté par-dessus tout.

L'auteur des *Essais* admet toutefois qu'il n'est pas toujours aisé d'être franc en toute heure et circonstance. Il constate à cet égard qu'en certaines occasions il lui arrive de mentir. Malgré sa « complexion », par nature honnête et adverse à la « menterie », Montaigne se

¹ Bernard Sève, article « Mensonge-Menteurs », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit., p. 753.

surprend parfois à mentir contre son gré. En certaines occasions, il se trouve en effet à ce point agité qu'un mensonge lui « échappe », imperceptiblement et malgré lui :

Mon ame, de sa complexion, refuit la menterie et hait mesmes à la penser. J'ay une interne vergongne et un remors piquant, si par fois elle m'eschappe, comme par fois elle m'eschappe, les occasions me surprenant et agitant impremeditéement¹.

L'auteur des *Essais* nous présente ici une propriété inattendue du mensonge, à savoir sa dimension involontaire. La possibilité de mentir « impremeditéement » contredit en effet les interprétations traditionnelles du mensonge par parole et par comportement qui font de l'intentionnalité sa qualité première. En effet, pour Messie, le mensonge par parole est un acte nécessairement prémédité, où l'on affirme délibérément et sciemment « le contraire de ce qu'on sait à la vérité² ». Selon Gelle, Nigidus établissait que « celui qui ment n'est point dans l'erreur », autrement dit il ne s'est pas trompé, il n'a pas « dit mensonge », mais au contraire sait pertinemment qu'il dit le faux au moment de sa prise de parole. L'intentionnalité du menteur est tout autant mise en avant par Stobée, lorsque ce dernier précise que l'acte de mentir en discours sous-tend une finalité précise en ceci qu'il présume de la volonté de tromper autrui et, par extension, de le nuire : « mentir ne consiste pas à dire quelque chose de faux, mais à dire le faux en mentant et en vue de tromper un proche³ ». Or, Montaigne remarque à l'inverse qu'il lui arrive parfois de mentir à son insu, sans art et sans *telos*, autrement dit « impremeditéement », de façon spontanée et sans intention ni finalité précises. Contrariant son tempérament inné, il ment involontairement au cours de certaines « occasions » le « surprenant et agitant ». En somme, c'est paradoxalement contre nature qu'il en vient à mentir instinctivement. Évoqué par Montaigne dans le chapitre « De la Praesumption », le phénomène oxymorique du mentir involontaire est par ailleurs mentionné dans le chapitre « Des Boyteux », où il se manifeste cette fois à travers l'usage hyperbolique du langage.

¹ « De la Praesumption », II, 17, p. 648.

² « Mentir est affermer le cōtraire de qu'on sçait à la verite » (Pierre Messie, *Les diverses leçons*, V, 18, *op. cit.* p. 605).

³ Stobée, *Eclogae*, II, 7. Cité Pierre Sarr, *op. cit.* Voir également la traduction proposée par Jean Cousin, *op. cit.*, p. 756 : « ce n'est pas dans le fait de dire un mensonge que réside le fait de mentir, mais dans l'action de dire un mensonge par dessein et avec l'intention de tromper l'entourage ».

2. L'élan hyperbolique.

Dans le chapitre « Des Boyteux », Montaigne remarque combien il est ardu d'échapper à ce que Tite-Live qualifiait de « tendance innée chez l'homme à développer des rumeurs¹ » :

La verité et le mensonge ont leur visages conformes, le port, le goust et les alleures pareilles : nous les regardons de mesme oeil. Je trouve que nous ne sommes pas seulement laches à nous defendre de la piperie, mais que nous cerchons et convions à nous y enfermer. (...) Outre ce, que, *insita hominibus libidine alendi de industria rumores*, nous faisons naturellement conscience de rendre ce qu'on nous a presté sans quelque usure et accession de nostre creu. L'erreur particuliere faict premierement l'erreur publique, et à son tour apres, l'erreur publique faict l'erreur particuliere².

Montaigne ne s'exempte pas de cette « erreur particuliere », et reconnaît qu'il lui arrive à l'aventure d'amplifier ses propos, de prononcer des témoignages dont le contenu ne traduit pas fidèlement la « verité nayfve » des faits :

Moy-mesme, qui faicts singuliere conscience de mentir et qui ne me soucie guiere de donner creance et autorité à ce que je dis, m'apperçoy toutesfois, aux propos que j'ay en main, qu'estant eschauffé ou par la resistance d'un autre ou par la propre chaleur de la narration, je grossis et enfle mon subject par vois, mouvemens, vigueur et force de parolles, et encore par extention et amplification, non sans interest de la verité nayfve. Mais je le fais en condition pourtant, qu'au premier qui me rameine et qui me demande la verité nue et crue, je quitte soudain mon effort et la luy donne, sans exaggeration, sans emphase et remplissage. La parole vive et bruyante, comme est la mienne ordinaire, s'emporte volontiers à l'hyperbole³.

C'est ainsi que de tant étendre, amplifier, grossir ou enfler par les mots les événements qu'elle évoque, la parole hyperbolique les déforme au point de les dévoyer de leur facticité première. Il arrive donc à Montaigne d'enjoliver les histoires qu'il raconte, d'y ajouter quelque augmentation et « invention » de son cru. S'employant parfois à calfeutrer ses récits « de quelque piece fauce », non sans dommage (« non sans interest »), reconnaît-il, pour la vérité pure des faits, lui aussi participe en de telles occasions au développement du mécanisme de la rumeur. Soulignons à cet égard que l'élan hyperbolique décrit dans « De la Praesumption » rejoint le procédé du mensonge par "déguisement" mentionné dans le chapitre « Des

¹ « *insita hominibus libidine alendi de industria rumores* » (Tite Live, *Histoire romaine*, XXVIII, 24).

² « Des Boyteux », III, 111, p. 1027-1028.

³ *Ibid.*, p.1028.

Menteurs¹ ». Les paroles et les gestes hyperboliques réalisés par un conteur d'histoire échaudé et dont l'enthousiasme fait "grossir" et "enfler" la « verite nayve » engendrent, en effet, des « pièces rapportées, faulses ou abastardies » au même titre que les menteurs qui « déguisent et alterent un fons véritable ». Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit non pas d'une invention *ex nihilo* ou « marc et tout », mais d'une sorte d'augmentation ou caricature du réel, où le menteur manifeste en parole une surinterprétation excessive et déformante de faits à l'origine véridiques.

Montaigne précise néanmoins que la parole hyperbolique n'est pas chez lui un effet de la passion de la vanité. À l'inverse des présomptueux, celui-ci ne « grossi[t] » ni n'« enfle » son « sujet » à dessein de donner « voye » ni même « creance et autorité » à ses opinions. Il allègue à l'inverse que le fait de ne pas souhaiter être cru par ceux qui l'écoutent est, justement, ce qui lui permet de parler la plupart du temps avec franchise et liberté :

Je ne serois pas si hardy à parler s'il m'appartenoit d'en estre creu ; et fut ce que je respondis à un grand, qui se plaingnoit de l'aspreté et contention de mes enhortemens².

Reste que, du fait de sa qualité d'amplification nuisible à la « verité nayfve », la parole hyperbolique s'inscrit en faux contre la conscience morale de Montaigne. Lui qui d'ordinaire prend grand soin de ne pas mentir (« moy-mesme, qui faicts singuliere conscience de mentir ») ne parvient guère, malgré ses scrupules, d'empêcher que sa « parole vive et bruyante (...) s'emporte volontiers à l'hyperbole ». Ne maîtrisant pas forcément son discours, Montaigne assiste aux mots qui lui échappent plus qu'il n'y réfléchit, car ce n'est qu'après coup qu'il s'« apperçoy toutesfois » en quelle mesure il a parsemé son récit d'« emphase ». Il assiste plus qu'il n'agence les mots sortant de sa bouche et c'est en tant que spectateur qu'il se confronte à une scène de dévoiement de la « verité nayfve », dont il a à son insu été l'acteur principal. En s'étonnant de ce que ses propos ont pu dépasser sa pensée, Montaigne est donc le témoin passif aussi bien de la tromperie qu'il inflige à ses interlocuteurs que de la déloyauté qu'il affiche envers ses propres opinions : par le recours à l'hyperbole, il trompe autrui tout autant qu'il leurre sa conscience. Il constate donc rétrospectivement et non sans surprise qu'il lui arrive

¹ « Or ceux cy [les menteurs], ou ils inventent marc et tout, ou ils déguisent et alterent un fons veritable. Lors qu'ils déguisent et changent, à les remettre souvent en ce mesme conte, il est malaisé qu'ils ne se desferrent, par ce que la chose, comme elle est, s'estant logée la premiere dans la memoire, et s'y estant empreincte, par la voye de la connoissance, et de la science, il est malaisé qu'elle ne se représente à l'imagination, délogeant la fauceté, qui n'y peut avoir le pied si ferme, ny si rassis, et que les circonstances du premier apprentissage, se coulant à tous coups dans l'esprit, ne facent perdre le souvenir des pieces raportées, faulses ou abastardies. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Menteurs », I, 9, p. 35-36).

² « Des Boyteux », III, 11, p. 1033.

paradoxalement de pratiquer un style oratoire sans art, c'est-à-dire, de présenter un faux témoignage « impremeditément », comme il l'avait déjà souligné dans le chapitre « De la Praesumption ». Dans le passage supracité de « Des Boyteux », Montaigne nous révèle toutefois quelques indices concernant les causes possibles du phénomène paradoxal de la menterie involontaire.

Le spontanéisme de la parole hyperbolique s'explique en effet par sa nature réactive. C'est parce qu'il est « eschauffé » que Montaigne « enfle [s]on subject ». Il identifie à ce titre deux sortes de stimulus externes pouvant l'inciter à l'exagération : « ou par la resistance d'un autre ou par la propre chaleur de la narration ». Amplifier et déformer par les mots la « verité nue et crue » des événements est donc la réponse à un état d'effusion résultant soit de la confrontation avec une parole contestataire, qui contrarie le récit narré et partant échauffe l'échange, soit du contenu survoltant de l'histoire racontée, qui galvanise son narrateur et enflamme son discours. Dans un cas comme dans l'autre, le sens des mots agite à tel point Montaigne que sa raison en vient à ne plus maîtriser les mouvements à la fois de son âme et de son corps. Une fois emporté, dans la chaleur de l'instant, c'est en effet par un élan enthousiaste et de façon irréfléchie que ce dernier parle et gesticule : « je grossis et enfle mon subject par vois, mouvemens, vigueur et force de parolles, et encore par extention et amplification ». Soulignons que dans le chapitre « De la Praesumption », Montaigne remarquait de même combien l'expression corporelle est susceptible d'entraîner l'enthousiasme de l'orateur et de son auditoire :

Comme à faire, à dire aussi je suy tout simplement ma forme naturelle : d'où c'est à l'adventure que je puis plus à parler qu'à escrire. Le mouvement et action animent les parolles, notamment à ceux qui se remuent brusquement, comme je fay, et qui s'eschauffent. Le port, le visage, la voix, la robbe, l'assiette, peuvent donner quelque pris aux choses qui, d'elles mesmes, n'en ont guere, comme le babil¹.

Toujours est-il que dans le chapitre « Des Boyteux », l'amplification des mouvements de l'âme et du corps – « nos deux pieces principales » qu'on a tort de vouloir « desprendre » et qu'il « faut r'accoupler et rejoindre » – survient comme effet d'un *pathos*. La manifestation hyperbolique de la parole et du geste étant en ce sens l'équivalent d'une réaction involontaire à un état d'effervescence des humeurs produit soit par l'interprétation enthousiasmante des mots contenus en une narration, soit par le conflit des interprétations d'événements passés. L'interprétation des faits, en conflits ou exaltés, peut ainsi engendrer une surchauffe d'humeurs

¹ « De la Praesumption », II, 17, p. 638.

amenant imperceptiblement le narrateur à s'exprimer par mots et par gestes de façon hyperbolique, l'incitant *in fine* à mentir de façon irréfléchie et malgré lui.

La dimension non intentionnelle du discours et de la gestuelle de Montaigne est par ailleurs indiquée par la posture repentante qu'il adopte. En effet, s'étant aperçu ou ayant été prévenu par d'aucuns combien ses dires et ses gestes furent hyperboliques et par conséquent éloignés de la vérité des faits, il se propose après coup d'abandonner volontiers son entrain, en vue de rétablir avec modération et justesse la vérité des faits : « au premier qui me rameine et qui me demande la verité nue et crue, je quitte soudain mon effort et la luy donne, sans exaggeration, sans emphase et remplissage. » Ce rappel à l'ordre et cette prise de conscience teintée de remords est également affichée dans le chapitre « De la Praesumption », où Montaigne certifie avoir « une interne vergongne et un remors piquant » dès lors qu'il s'aperçoit qu'une « menterie » l'« eschappe ».

Ainsi, si d'un côté l'emportement hyperbolique affiché par Montaigne n'est pas, selon lui, généré par la passion de la vanité ou de la présomption, de l'autre en signalant que l'état « eschauffé » l'incitant à l'exagération se doit « ou par la resistance d'un autre ou par la propre chaleur de la narration », le mensonge hyperbolique dont il nous fait part semble bien plus être l'effet des saillies de la passion « juvénile » de la « colère » évoquée par Aristote, et des « joies exagérées » dont parle Cicéron :

[Les] hyperboles ont un caractère juvénile, car elles manifestent de l'emportement. C'est la raison pour laquelle on les profère surtout quand on est en colère (...)¹.

Et si au courage dont nous parlons s'ajoute la tempérance qui est la régulatrice de toutes les émotions, que pourrait-ils manquer pour vivre heureux à un homme que son courage protège contre le chagrin et la crainte et que la tempérance détourne des désirs et ne laisse pas se livrer à des transports de joie exagérés² ?

L'impuissance que présente Montaigne à refréner l'émergence occasionnelle de ces hyperboles qui, telle une force irrésistible, bafouent à la fois sa « complexion » naturelle et la conscience morale qu'il s'est forgé, serait vraisemblablement due à la colère que provoque en lui « la resistance d'un autre » et à la joie enivrante que lui procure « la propre chaleur de la narration ». Montaigne se laisse emporter à l'hyperbole par l'euphorie que provoque en lui le

¹ Aristote, *Rhétorique*, 1413a, 25-30, dans Aristote, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, traduction Pierre Chiron, p. 2740.

² Cicéron, *Tusculanes*, V, XIV, dans *Les Stoïciens I*, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, « Tel », 1962, p. 376.

sens des mots d'un récit et par l'irritation que produisent en lui les interlocuteurs qui contredisent son récit.

C'est donc à son insu et en contrariant aussi bien sa « complexion » que ses valeurs morales les plus chères, que le verbe et le corps de Montaigne « s'eschauffent ». Si ses propos s'emballent et que ses mouvements amplifient les faits et trahissent « la vérité nue et crue » des événements, c'est contre son assentiment. Auteur d'un mensonge passionnel auquel il porte son aversion après coup, une fois raisonné, Montaigne n'est en ce sens pas fautif d'avoir menti hyperboliquement par des gestes et des mots. L'élan hyperbolique est donc l'acte qui consiste à mentir par parole et par geste en "grossissant" un « fons véritable », et qui pour être l'effet des passions de la colère et de la joie est involontaire et donc non coupable. Signalons à ce titre que cette forme de mensonge innocent n'est pas exclusivement provoquée par les passions telles que la joie ou la colère. Chez Montaigne, en effet, le mensonge passionnel peut également se manifester comme geste réflexe, issu de la passion de la peur.

3. Le « solemne mensonge ».

Dans le chapitre « Des menteurs », Montaigne évoque, furtivement, le défi moral qui s'impose au parrésiasite une fois confronté à une situation éminemment périlleuse :

Certes je ne m'asseure pas que je puisse venir à bout de moy, à guarentir un danger evident et extremesme par une effrontée et solemne mensonge¹.

Face à la perspective de la mort imminente ou d'une souffrance certaine, Montaigne admet qu'en vue de préserver son intégrité physique, il n'est pas certain d'être en mesure de ne pas trahir sa conscience morale et de ne pas mentir à autrui. Afin d'éviter les effets mortifères ou douloureux que son franc-parler peut engendrer en un contexte particulièrement hostile, le parrésiasite qu'il est peut donc légitimement aller « contre sa conscience » et tromper autrui, malgré sa « complexion » naturelle à dire vrai. Ainsi, en cas de « danger extreme et évident », le recours à la menterie se distingue des mots et des gestes hyperboliques issus de l'échauffement du corps et de l'« ame » en état de colère et de joie, car il est, semble-t-il, l'effet d'un autre type de *pathos*, à savoir, la crainte, ou plus exactement la peur².

¹ « Des menteurs », I, 9, p. 37.

² Comme le remarque Claire Couturas, « dans les *Essais*, le champ lexical de la peur se trouve largement représenté : terreur, angoisse, frayeur, crainte, effroi, saisissement (sous sa forme verbale ou participiale), déplaisir, tourment, empeschement... » (Claire Couturas Claire, « Le discours sur les peurs dans les *Essais* de

Concernant le discours de la peur dans les *Essais*, Claire Couturas précise que :

La peur, comme d'autres passions, n'a pas de place assignée, c'est un objet instable, protéiforme, à la signification toujours opaque. En déclarant d'emblée en ignorer l'étiologie, Montaigne se contente de faire le constat d'un certain nombre de ses manifestations dont il laisse le champ ouvert. La passion de peur détermine, dans ses plus troubles aspects, l'impossible plénitude de l'être¹.

Selon la définition donnée par Couturas, dans les *Essais* la peur est tout d'abord conçue comme une passion dont on méconnaît l'origine : ne pouvant « établir en établir l'étiologie, la définir », Montaigne choisit de « s'en tenir aux données empiriques ». Proposant un « protocole de lecture de la diversité des formes de peur plus que leur typologie », de ses observations, Montaigne met en avant quatre manifestations courantes de cette passion. La peur comme couardise politique impardonnable, notamment celle que l'exercice du pouvoir politique pense pouvoir légitimer ». La peur comme « force autonome qui a partie liée avec l'imagination », et « persuade les esprits de choses inexistantes ». La peur de la mort, que Montaigne affirme ne pas avoir pour avoir fait « le choix de naturaliser la mort, de la rendre à sa dimension originelle en simplifiant le rapport de l'homme à sa fin ». Enfin, la peur comme geste réflexe, « qui relève tout entière de la nature² ».

Dans le chapitre « De la Constance », Montaigne emprunte en effet l'argument stoïcien du mouvement de peur « réflexe ». Selon une anecdote rapportée par Aulu-Gelle dans un passage des *Nuits attiques*, et que Saint Augustin résumera plus tard dans sa *Cité de Dieu*³, un philosophe stoïcien, qui jouissait à Athènes d'une grande considération, et où l'on vantait sa « fermeté à maintenir la discipline parmi la jeunesse de son école », se trouvait parmi l'équipage d'un navire aux prises avec une tempête maritime. Au plus fort du péril et « dans ce bouleversement du ciel et de la mer », on chercha « cet homme, extrêmement curieux d'étudier l'état de son âme et de voir s'il affectait de l'intrépidité ». On le trouvât « ferme » et « tranquille », ne s'adonnant « ni au cris, ni aux gémissements, comme le reste de l'équipage ». Les membres de l'équipage constatèrent néanmoins que ce dernier avait « l'air aussi abattu et le visage aussi décoloré que les autres. » Le philosophe fit donc paraître « un trouble léger », son visage exprimant de la pâleur, signe corporel de la peur. C'est ainsi qu'une

Montaigne », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n° 61, 2005, n.3, p. 73. URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2005_num_61_1_2726).

¹ *Ibid.*, p. 90.

² Claire Couturas, article « Peur », dans *Le Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 905-907.

³ Voir Saint Augustin, *Cité de Dieu*, IX, 4, qui résume un passage des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle (tome 3, livre 19, chap. 1, p. 389).

fois le péril dissipé, « un certain Grec de l'Asie-Mineure », personnage fort riche, qui avait « réuni avec profusion une infinité de choses destinées à faire les délices de l'esprit et du corps », s'approchât du Stoïcien et lui dit « en plaisantant » : « pourquoi donc, illustre philosophe, vous ais-je vu trembler et pâlir à l'aspect du danger, moi qui n'ai pas donné le moindre signe d'émotion ? ¹ » C'est alors en remarquant le délai temporel qui sépare l'affectation et le jugement que porte sur elle la raison, que le Stoïcien mentionné par Aulu-Gelle et Saint Augustin se justifie auprès du « Grec de l'Asie-Mineure » pour avoir blêmi et tremblé « à l'aspect du danger ». Une fois questionné à ce propos, le sage répondit en effet que selon Aristippe, Épictète et la « doctrine de Zénon et de Chrysippe », la peur est « cette émotion légère, mais naturelle qui s'empare de l'homme malgré lui ». Elle correspond plus précisément « aux impressions vives » que l'école du Portique appelle « *imaginatio* », et qui à la première vue des objets, se font sentir à l'esprit de l'homme, ne sont point soumises à l'empire de la volonté » et « entrent dans l'âme malgré elle ». C'est pourquoi il est « impossible qu'au premier moment son âme n'éprouve pas quelque émotion, quelque atteinte de frayeur qui fasse naître la pâleur sur son front » ; non pas parce qu'« il pense souffrir quelque mal », mais parce qu'il n'est point en son pouvoir de « repousser certaines sensations vives et involontaires qui préviennent tout usage de l'esprit et de la raison ». En revanche, ajoute le sage, « comme dit Épictète, bientôt le philosophe combat ces *imaginatio* qui rependaient la terreur dans son âme, c'est-à-dire, qu'il les *désapprouve*, qui les *rejette hors de lui-même*, et qu'il n'y voit plus rien de redoutable. ² » À ceux qui remettent en cause sa capacité à demeurer impassible face aux dangers, le sage fait ici appel au principe stoïcien d'assentiment et de non-assentiment aux passions et précise à ses interlocuteurs que puisque « la raison et la liberté ne recouvrent leurs droits qu'en donnant ou bien en refusant leurs consentement (...) aux objets qui se sont présentés si brusquement », c'est ainsi qu'il a pu tout naturellement « pâlir et trembler » en un premier temps, sans pour autant céder à la panique. Sa raison étant parvenu en cours laps de temps à récuser et maîtriser sa peur initialement imaginée, il parvint en définitive à maintenir son âme « ferme » et « tranquille ». Au cœur de la tourmente, c'est donc, comme le prescrit Épictète, en gagnant patiemment « temps et délai » que le sage dont il est ici question parvint à maîtriser sa peur :

Efforce-toi donc avant tout de ne pas te laisser emporter par ton idée ; car, si une fois tu gagnes temps et délai, tu deviendras plus facilement maître de toi ³.

¹ Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, XIX, I, *op. cit.*, p. 391.

² *Ibid.*, p. 389.

³ Épictète, *Manuel*, XX, dans Marc Aurèle, *Pensées pour soi-même, suivi du Manuel d'Épictète*, traduction et présentation Mario Meunier, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 191. Voir aussi « Quand une idée de plaisir se présente à ton esprit, garde-toi, comme pour les autres idées, de ne te point laisser par elle emporter. Mais diffère d'agir et

C'est vraisemblablement en ayant cette anecdote à l'esprit que, dans le chapitre « De la Constance », Montaigne se demande si l'évitement de la mort soudaine ou d'un coup porté à notre égard exprime nécessairement un manque de courage ; et si en définitive l'*eupathie* préconisée par la morale stoïcienne interdit au sage de ressentir l'émotion de la peur. En vue de traiter ces deux questions, Montaigne passe la vertu stoïcienne de la constance au crible du réalisme des champs de bataille. Pour ce faire, il renvoie alors à un autre dialogue. Lorsque Socrate demande à Lachès, homme politique et haut responsable des affaires militaires d'Athènes, de définir la vertu de courage, ce dernier lui répond : « Par Zeus, Socrate, ce n'est pas difficile à formuler. Si un homme est prêt à repousser les ennemis tout en gardant son rang, et sans prendre la fuite, sois assuré que cet homme est courageux.¹ » Ce à quoi, en reprenant les arguments et les exemples fournis par Socrate, Montaigne rétorque que « plusieurs nationstres belliqueuses », comme celles de Turcs ou des Scythes, « se servoyent en leurs faits d'armes de la fuite pour avantage principal et montroyent le dos à l'ennemy plus dangereusement que leur visage. » En d'autres termes, l'art de la guerre présume de l'usage de la ruse, que traduit par exemple le repli stratégique, comme moyen d'atteindre sa fin qu'est la victoire. La « science de fuir » pouvant être un moyen efficace de différer l'instant de l'affrontement pour mieux tourner le combat à son avantage, ne pas se tenir « ferme en son reng contre les ennemys » n'est donc pas synonyme de lâcheté ni d'irrésolution. Au contraire, un militaire fait preuve de sagesse ou de *mêtis*, dès lors qu'il décide de s'éloigner du champ de bataille pour tromper, différer le combat et finalement rompre avec courage l'ennemi.

Montaigne précise, « toutes-fois », qu'en son siècle le dénouement d'une bataille ne dépend plus de la ruse employée par les commandants, ni du courage affiché par les soldats : « toutes-fois aux canonades, depuis qu'on leur est planté en bute, comme les occasions de la guerre portent souvent, il est messeant de s'esbranler pour la menasse du coup : d'autant que pour sa violence et vitesse nous le tenons inevitable. » Attendu qu'émergent de nouvelles technologies d'armement et techniques de guerre, la mêlée et la bravoure – caractéristiques propres au *bellicus*, c'est-à-dire à cette forme de guerre « noble et généreuse » ayant « autant d'excuse que de beauté » que donnaient à voir les Anciens et qui subsiste encore parmi les

obtiens de toi quelque délai. Compare ensuite les deux moments : celui où tu jouiras du plaisir, et celui où, ayant joui, tu te repentiras et tu te blâmeras. Oppose à ces pensées la joie que tu éprouveras. (...) récompense-toi en pensant combien il est préférable d'avoir conscience que tu as remporté cette victoire. » (*Ibid.*, XXXIV, p.).

¹ Platon, *Lachès*, 190 e, traduction Louis-André Dorion, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 609

Indiens du Nouveau Monde¹ – ne sont donc plus de mises au XVI^e siècle. C’est pourquoi, il n’est désormais plus séant d’espérer échapper aux tirs que l’on nous adresse en temps de guerre. Comme le précise Alexandre Tarrête, « dans les guerres modernes, l’artillerie – qui tue à distance et sans permettre au combattant de manifester sa bravoure dans le corps-à-corps – démystifie le courage et donne toute sa place au hasard : la fortune est la seule responsable de la vie ou de la mort des combattants². »

Montaigne remarque cependant que durant les combats de son temps l’évitement des « canonades » et donc de la mort, reste un geste courant et dont la nature vaine peut prêter à sourire : « et en y ameint un, qui pour avoir ou haussé la main, ou baissé la teste, en a pour le moins appresté à rire à ses compagnons. » Ayant sursauté ou tressailli à la suite du bruit des canons, ce n’est donc non pas par l’usage de la ruse ni de la bravoure, mais grâce à la fortune que durant les combats certains se voient échapper à la mort : « et est bien plus aisé à croire, que la fortune favorisa leur frayeur, et que ce seroit moyen un’autre fois aussi bien pour se jeter dans le coup, que pour l’éviter. » Montaigne précise à ce sujet que de tels mouvements correspondent bien plus à des gestes réflexes qu’à des actes réfléchis : « pour en dire le vray, je ne croy pas que ces mouvemens se fissent avecques discours : car quel jugement pouvez-vous faire de la mire haute ou basse en chose si soudaine ? » Dans ce contexte, éviter la mort par « frayeur » n’est toutefois pas le fruit d’un art, d’une réflexion ou d’un apprentissage, mais avant tout un geste involontaire et impulsif :

Je ne me puis deffendre, si le bruit esclattant d'une harquebusade vient à me frapper les oreilles à l'improveu, en lieu où je ne le deusse pas attendre, que je n'en tressaille: ce que j'ay veu encores advenir à d'autres qui valent mieux que moy³.

Le mouvement qui consiste à éviter la menace d’une mort soudaine ne présume donc pas une maîtrise rationnelle des passions, mais provient d’une « subjection naturelle », ou selon l’expression de Cicéron, d’une loi « innée ». Dans son *Plaidoyer pour Milon*, Cicéron argumente en effet que l’évitement et la riposte à la violence demeurent un droit légitime chez les hommes, car inscrit dans les lois de la nature :

¹ « Leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir » (I, 31, p. 210).

² Alexandre Tarrête, présentation du chapitre « De la constance » (I, 12), dans Michel de Montaigne, *Essais I*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2009, p. 600.

³ « De la Constance », I, 12, p. 46.

Il est en effet une loi non écrite, mais innée ; une loi que nous n'avons ni apprise de nos maîtres, ni reçue de nos pères, ni étudiée dans nos livres : nous la tenons de la nature même ; nous l'avons puisée dans son sein ; c'est elle qui nous l'a inspirée ; ni les leçons ni les préceptes ne nous ont instruits à la pratiquer ; nous l'observons par sentiment ; nos âmes en sont pénétrées. Cette loi dit que tout moyen est honnête pour sauver nos jours lorsqu'ils sont exposés aux attaques et aux poignards d'un brigand et d'un ennemi : car les lois se taisent au milieu des armes ; elles n'ordonnent pas qu'on les attende, lorsque celui qui les attendrait serait victime d'une violence injuste avant qu'elles pussent lui prêter une juste assistance¹.

En reformulant quelque peu la phrase de Cicéron, (« tout moyen est honnête pour sauver nos jours »), Montaigne soutient pour sa part que « tous moyens honnestes de se garentir des maux sont non seulement permis, mais louables », de manière, ajoute-t-il, « qu'il n'y a souplesse de corps, ny mouvement aux armes de main, que nous trouvions mauvais, s'il sert à nous garantir du coup qu'on nous rue.² » Éviter un péril est ainsi un mouvement involontaire issu d'une émotion naturelle qui, de ce fait, échappe à toute imputation morale. Pour le dire autrement, le geste qui consiste à éviter la mort est le fruit d'une peur naturelle, un réflexe inné et irrésistible ne pouvant être jugé comme un acte résolu, lâche ou fautif. Enfin, comme le remarque Couturas :

Si le discours de Montaigne partage avec l'analyse stoïcienne son point d'origine – l'argument du mouvement de peur « réflexe » – elle diverge cependant sur l'interprétation qu'elle en donne. Le frémissement du sage n'est pas tant le signe avant-coureur d'une maladie de l'âme que celui d'un rappel à l'ordre permanent de la nature en l'homme. (...) La peur n'entre donc pas dans l'estimation du courage et de la constance. Elle relève tout entière de la Nature (...)³.

Ainsi, si l'on regarde le « solemne mensonge » comme effet de la passion de la peur, il correspond, au même titre que le geste « réflexe », bien plus à un des « moyens honnestes de se garentir des maux », qu'à un acte prémédité et blâmable. En effet, de même que du « bruit esclattant d'une harquebusade » venant à frapper ses oreilles « à l'improveu », Montaigne avoue ne pouvoir se « deffendre » qu'il « n'en tressaille », ce dernier reconnaît par ailleurs qu'il ne s'« assure pas » de « venir à bout » de lui-même, c'est-à-dire, de se maîtriser rationnellement, dès lors qu'il s'agit de se « guarentir » d'un « danger evident et extresme par

¹ Cicéron, "Plaidoyer Pour T.A. Milon" (Pro Milone), IV, dans Œuvres complètes de Cicéron, sous la direction de M. Nisard, tome 3, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et Compagnie Éditeurs, 1848, p. 215-216.

² « De la Constance », I, 12, p. 45.

³ Claire Couturas, *op. cit.*, p. 906.

une effrontée et solemne mensonge ». Ainsi, qu'il s'agisse de se baisser pour éviter le tir de lointaines canonnades ou de mentir pour échapper au danger immédiat, la passion naturelle de la peur nous mène irrésistiblement à éviter « le coup qu'on nous rue », nous forçant à agir par réflexe et donc de manière irréfléchie.

Le « solemne mensonge » équivaut ainsi à un mouvement naturel et non prémédité de peur « reflexe » face à un « danger evident et extresme », s'agissant en d'autres termes d'un « moyen honneste » de nous « garantir du coup qu'on nous rue ». On constate alors que, comme le mensonge hyperbolique, le « solemne mensonge » n'est pas une tromperie délibérée, mais un geste ou un acte de parole qui « eschappe » à Montaigne et l'emporte dans son élan. Remarquons toutefois qu'il arrive également à l'auteur des *Essais* d'approuver l'usage de certaines formes de mensonges délibérés. Ce dernier évoque notamment le droit de réserve, ou d'omission, qui renvoie au calcul prudentiel et, par conséquent, à une forme de mensonge prémédité.

4. Le droit au silence.

Dans les *Essais*, le jugement que Montaigne porte sur le comportement moral de ses contemporains est bien souvent des plus pessimiste. C'est, parmi de nombreux exemples possibles, le cas dans le chapitre « De la Praesumption » où, selon son diagnostic :

Nos meurs sont extremement corrompues, et panchent d'une merveilleuse inclination vers l'empirement ; de nos loix et usances, il y en a plusieurs barbares et monstrueuses¹.

Pour ce qui concerne ce « maudit vice » que représente à ses yeux le mensonge, Montaigne le voit à l'œuvre en toute part. En lisant les *Essais*, on constate en effet que, selon son expérience, aussi bien les magistrats, les rhéteurs, les hommes de sciences, les partisans Catholiques et Protestants, les Princes et leurs conseillers, les Dames et les Gentilhommes, les membres de sa famille, ses serviteurs et les commerçants avec qui il fait affaire ont systématiquement recours au mensonge. Aux yeux de Montaigne, sévissant aussi bien en la sphère politique, que religieuse, scientifique, économique et domestique, la menterie occupe ainsi toutes les sphères de la vie sociale et privée étant *in fine* devenue une coutume généralisée parmi les Européens du XVI^e siècle. Estimant vivre en une société où, à la suite d'un

¹ « De la Praesumption », II, 17, p. 655.

mouvement d'inversion des valeurs, les vices sont perçus comme vertus, Montaigne en conclut à l'impossibilité pour quiconque y prend part de se targuer d'être honnête, adjugeant ainsi de l'extinction du parrésiasite parmi les siens. En témoigne ce passage du chapitre « De la Vanité » :

Qui se vante, en un temps malade comme cettuy-cy, d'employer au service du monde une vertu nayfve et sincere, ou il ne la cognoit pas, les opinions se corrompant avec les meurs (de vray, oyez la leur peindre, oyez la plus part se glorifier de leurs deportemens et former leurs reigles: au lieu de peindre la vertu, ils peignent l'injustice toute pure et le vice, et la presentent ainsi fauce à l'institution des princes), ou, s'il la cognoist, il se vante à tort et, quoy qu'il die, faict mille choses dequoy sa conscience l'accuse¹.

Pour Montaigne, « l'innocence civile se mesure selon les lieux et les temps » et, par la force des choses, en un « temps malade comme cettuy-cy » celui qui dit ne pas mentir est un menteur. La difficulté qu'endure le parrésiasite à pouvoir subsister en une société du mensonge se doit notamment aux dangers que sa liberté de parole génère à son égard. Toujours dans le chapitre « De la Vanité », Montaigne précise en effet qu'en temps de guerres civiles et religieuses, les gens les plus honnêtes se voient obligé de mentir, par dogmatisme partisan, mais aussi par prudence :

J'aperçois en ces desmambremens de la France et divisions où nous sommes tombez: chacun se travaille à deffendre sa cause, mais, jusques aux meilleurs, avec desguisement et mensonge. Qui en escriroit rondement en escriroit temerement et vitieusement².

En d'autres termes, si d'un côté l'homme habituellement honnête se corrompt en mentant, afin de défendre son parti religieux au détriment de la vérité, de l'autre en ces temps de guerres civiles qui écrirait « rondement », c'est-à-dire franchement, au sujet des Catholiques ou des Protestants ferait montre d'une imprudente légèreté. En un tel contexte de tromperie, mais aussi de défiance et de violence, la franchise devient un manque de mesure, une preuve non pas de courage, mais de témérité propre à celui qui, comme le définit Aristote, se perd par l'excès dès lors qu'il « n'a peur de rien et va au-devant de n'importe quel danger³ ». Plus modéré que téméraire, Montaigne, pour qui l'insouciance, ou la tranquillité de l'âme, reste une valeur sûre, reconnaît dans « De l'Utile et de l'Honneste » combien il peut parfois faire preuve de pragmatisme afin d'assurer ses arrières :

¹ « De la Vanité », III, 9, p. 993.

² *Ibid.*

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1104a, 19-25, dans Œuvres complètes, *op. cit.*

La verité, et ne crains point de l'avouer, je porterois facilement au besoing une chandelle à Saint Michel, l'autre à son serpent, suivant le dessein de la vieille. Je suivray le bon party jusques au feu, mais exclusivement si je puis. Que Montaigne s'engouffre quant et la ruyne publique, si besoin est ; mais, s'il n'est pas besoin, je sçauray bon gré à la fortune qu'il se sauve ; et autant que mon devoir me donne de corde, je l'employe à sa conservation¹.

Dans cet extrait, Montaigne évoque tout d'abord un conte populaire, où l'on voit l'attitude double d'une « vieille » dame qui, afin de se prévenir des dangers que représentent les partis en présence et en conflit, assure sa sûreté en apportant un cierge à Saint Michel pour qu'il lui fasse du bien, et un autre « à son serpent » pour qu'il ne lui fasse pas de mal. Il reprend ensuite la formule de Rabelais² renvoyant à l'usage de brûler ceux qui étaient jugés hérétiques : « je le maintiens jusques au feu exclusivement ». En évoquant successivement le « dessein de la vieille » et l'humour rabelaisien, Montaigne suggère ici son intention de ne pas se froisser avec les puissances régnautes, notamment les partis adverses du moment, catholiques et protestants. Comme il est dit dans le chapitre « De Mesnager sa Volonté », pour pouvoir agir en ce « monde », il faut une certaine capacité d'adaptation aux circonstances :

Un honneste homme n'est pas comptable du vice ou sottise de son mestier, et ne doit pourtant en refuser l'exercice : c'est l'usage de son pays, et il y a du proffict. Il faut vivre du monde et s'en prevaloir tel qu'on le trouve³.

Montaigne évite toutefois les empêchements que génère chez lui la vie publique en s'évertuant à ne pas se mettre en évidence. Il préfère en effet se faire discret et, au détriment de la gloire, s'efforcer de cacher sa vie plutôt que de prendre publiquement parti et s'exposer aux harangues politiques :

C'estoit aussi des principaux dogmes d'Epicurus : car ce precepte de sa secte : Cache Ta Vie, qui deffend aux hommes de s'empescher des charges et negotiations publiques, presuppose aussi necessairement qu'on mesprise la gloire, qui est une approbation que le monde fait des actions que nous mettons en evidence. Celuy qui nous ordonne de nous cacher et de n'avoir soing que de nous, et qui ne veut pas que nous soyons connus d'autrui, il veut encores moins que nous en soyons honorez et glorifiez⁴.

Comme il est également souligné dans le chapitre « Sur le Repentir », Montaigne se veut mesuré quant à l'énonciation publique de ses opinions : « je dis vray non pas de tout mon

¹ « De l'Utile et de l'Honneste », III,

² « Je le maintiens jusques au feu exclusivement » (Rabelais, *Le Tiers Livre des faicts et dictz héroïques du bon Pantagruel*)

³ « De Mesnager sa Volonté », III, 10

⁴ « De la gloire » II, 17

saoul, mais autant que je l'ose dire¹ ». Du fait de son expérience, l'auteur des *Essais* sait fort bien que le franc-parler représente parfois un danger eu égard à l'intégrité physique du parrésiasite. En outre, dit-il, « comme le monde est » c'est la vie même d'autrui que le discours sincère risque de mettre en péril. En effet, comme il est dit dans « De l'Experience », la société à laquelle Montaigne prend part est à telle enseigne corrompue, que dire vrai en toute circonstance pourrait aisément être mal interprété, vicieusement utilisé et avoir un effet de nuisance considérable sur autrui :

Car la verité mesme n'a pas ce privilege d'estre employée à toute heure et en toute sorte : son usage, tout noble qu'il est, a ses circonscriptions et limites. Il advient souvent, comme le monde est, qu'on la lache à l'oreille du prince, non seulement sans fruit, mais dommageablement, et encore injustement. Et ne me fera l'on pas accroire qu'une sainte remontrance ne puisse estre appliquée vitieusement, et que l'interest de la substance ne doive souvent ceder à l'interest de la forme².

Afin que la vérité ne tombe pas en de mauvaises mains ou « oreille[s] », et en vue d'éviter que les puissants n'en fassent mauvais usage, il est donc parfois nécessaire de maquiller sous une autre « forme » l'authentique fond de nos pensées, de dissimuler délibérément la « substance » de nos jugements. C'est ainsi que, dans le chapitre « De la Praesumption », le droit d'omission, ou droit de réserve est invoqué :

Aristote estime office de magnanimité hayr et aimer à descouvert, juger, parler avec toute franchise, et, au prix de la verité, ne faire cas de l'approbation ou reprobation d'autrui. (...) Mon ame, de sa complexion, refuit la menterie et hait mesmes à la penser. J'ay une interne vergongne et un remors piquant, si par fois elle m'eschappe, comme par fois elle m'eschappe, les occasions me surprenant et agitant impremeditéement. Il ne faut pas tousjours dire tout, car ce seroit sottise ; mais ce qu'on dit, il faut qu'il soit tel qu'on le pense, autrement c'est meschanceté³.

Montaigne porte donc des jugements moraux différents eu égard aux notions de mensonge, de franchise et d'omission. Le mensonge délibéré est « meschanceté », en ce sens qu'il porte nuisance non pas seulement à autrui, mais au menteur lui-même. En effet, à « ceux qui disent contre ce qu'ils savent » l'auteur des *Essais* avertit qu'un tel acte en revient à « aller contre sa conscience ». Par suite, à l'aune de Stobée pour qui tout menteur souhaite à la fois « dire le faux » et « tromper un proche⁴ », Montaigne souligne combien la coutume de la

¹ « Sur le Repentir », III, 2

² « De l'Experience », III, 13, p. 1078.

³ « De la Praesumption », II, 17, p. 647-648.

⁴ Stobée, *Eclogae*, II, 7.

déloyauté sème la défiance parmi les hommes et dissout le lien social : « nous ne sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. » Le mentir par parole équivaut par-là à un crime contre l'humanité que, selon Montaigne, nous devrions poursuivre «a feu plus justement que d'autres crimes. » Du reste, dans le cadre d'une société dominée par la pratique du mensonge et accablée par de violentes inimitiés internes, la sincérité absolue n'est pas pour autant un acte souhaitable. Attendu que « la verité mesme n'a pas ce privilege d'estre employée à toute heure et en toute sorte », il ne faut donc pas « tousjours dire tout, car ce seroit sottise. » La sottise ici évoquée par Montaigne rejoint l'excès de courage dont fait montre l'homme téméraire décrit par Aristote dans *Éthique à Nicomaque*, et dont la démesure et l'inconséquence font agir de manière irréfléchie et imprudente face au danger. Souhaitant déceler une voie médiane entre le mensonge nuisible et la sotte franchise, Montaigne défend alors le droit de réserve durant une prise de parole publique, faisant ainsi du non-dit, du silence délibéré, de l'autocensure, autrement dit, de la dissimulation intentionnelle de ses propres opinions une démarche salubre, parce que susceptible de protéger son prochain : « et ne me fera l'on pas accroire qu'une sainte remontrance ne puisse estre appliquée vitieusement. » Ne voulant en aucun cas nuire à autrui, ni même se dédire, aller contre sa conscience et en somme mentir, car « ce qu'on dit, il faut qu'il soit tel qu'on le pense, autrement c'est meschanceté », Montaigne en conclut qu'en un « temps malade » où la liberté d'expression se voit circonscrite et limitée, c'est au même titre que la probité que se taire devient un acte de bonté : « comme le monde est », ne rien dire est signe à la fois de prudence et d'altruisme.

Telle que défendue par Montaigne, l'omission bienséante rejoint à certains égards la dissimulation honnête telle que définie par Torquato Accetto quelques années plus tard et selon qui : « dissimuler n'est rien d'autre que jeter un voile fait de ténèbres honnêtes et de bienséances violentes¹ », c'est-à-dire imposées à soi par un violent effort. Accetto distingue en outre la simulation, qui simule ce qui n'existe pas, de la dissimulation, qui cache ce qui est :

La dissimulation est une industrie qui consiste à ne pas faire voir les choses telles qu'elles sont. On simule ce qui n'est pas, on dissimule ce qui est².

La dissimulation ayant par ailleurs la particularité de ne pas engendrer « le faux », mais de concéder « quelque repos au vrai, que l'on pourra montrer à son heure³ ». Le report de

¹ Torquato Accetto, *De l'honnête dissimulation*, traduit de l'italien par Mireille Blanc-Sanchez, édition établie, annotée et introduite par Salvatore S. Nigro, Lagrasse, Verdier, « Terra d'altri », 1990, p.

² *Ibid.*, p. 51.

³ *Ibid.*, p.

l'énonciation de la vérité recommandé par Accetto s'explique notamment par l'usage dommageable et injuste que peuvent en faire les puissants. Comme Montaigne, l'auteur italien estime en effet que face aux puissants, la réserve reste un droit des plus précieux. Certain de la nécessité de se dissimuler « à l'encontre de l'injuste puissance », c'est sous forme de polyptote qu'Accetto résume son propos :

La tête qui porte des couronnes imméritées se défie de toute tête où le savoir tient logis ; et souvent c'est vertu s'ajoutant à la vertu que dissimuler la vertu, non point avec la toile du vice, mais en n'en montrant pas tous les rayons, pour ne point offenser la vue infirme de l'envie et de la crainte d'autrui¹.

Dissimuler ses opinions est donc un acte de tromperie toutefois distinct du mensonge ordinaire, qui est « meschanceté ». Tandis que le menteur trahit sa pensée et vise à nuire à son prochain, c'est par amour de soi, d'autrui, de la vertu et de la vérité que le dissimulateur cache sa pensée et se résigne au silence. Pour Montaigne et Accetto, c'est donc une vertu que ne pas céder la vérité à celui qui en fera mauvais usage et partant ne la mérite guère. Le rejet de la sotte franchise et la revendication du droit de réserve ou de dissimulation se justifient en somme pour éviter de commettre une injustice envers soi et les autres. En d'autres termes, en un contexte où la loi n'est pas légitime, où le Prince est mal intentionné et où la vérité qui dénonce peut tuer, avant de se prononcer en public il est, pour l'honnête homme, un devoir moral de prendre en compte ce qu'autrui fera de ses vérités.

Soucieux de ne pas se compromettre au cours de ses prises de parole publiques, Montaigne n'en reste pas moins l'auteur des *Essais*. Ouvrage selon lui rédigé en vue de l'examen de soi et de la condition humaine et qui, pour ce faire, exige qu'il s'exerce à se dévoiler entièrement et à publier, de bonne foi est sans ambages, ses défauts et ses misères les plus intimes. Ayant en aversion la sotte franchise et le mensonge malfaisant, Montaigne se doit par conséquent de parvenir à rédiger une œuvre dans laquelle il s'expose, sans pour autant sombrer dans la témérité. Pour ce faire, il se doit d'adopter un style lui permettant de déclarer et de dissimuler, de dire et de se cacher, de s'afficher tout en se préservant. L'écriture allusive servira dès lors son propos.

¹ *Ibid.*, p. 85

5. L'écriture allusive.

Gisèle Mathieu-Castellani nous indique que « l'écriture de l'essai, prise entre la volonté de dire tout et l'exigence intime de réserve et discrétion, couvre aussi pour découvrir.¹ » La poésie mais aussi l'histoire morale semble en effet avoir inspiré Montaigne pour ce qui concerne l'art du « dire oblique ». Les poèmes érotiques de Virgile et de Lucrèce, dont Montaigne nous fait part dans le chapitre « Sur des Vers de Virgile », sont à ce titre riches d'enseignements : « les vers de ces deux poètes, traitant ainsi réservement et discrètement de la lascivité comme ils font, me semblent la découvrir de plus près (...). Et l'action et la peinture doivent sentir le larcin.² ». L'auteur des *Essais* reconnaît en outre combien le style allusif lui convient :

Celuy qui dict tout, il nous saoule et nous desgoute; celuy qui craint à s'exprimer nous achemine à en penser plus qu'il n'en y a. Il y a de la trahison en cette sorte de modestie, et notamment nous entr'ouvrant, comme font ceux cy, une si belle route à l'imagination³.

Par ailleurs, dans « De l'Institution des Enfants », Montaigne signale que Plutarque est également un auteur qui « guigne » du « doigt », c'est-à-dire qui suggère au lecteur une voie à suivre, l'incitant à se frayer un chemin et à en créer d'autres, plutôt que de lui fournir un itinéraire achevé :

Il y a dans Plutarque beaucoup de discours estandus, tres-dignes d'estre sceus, car à mon gré c'est le maistre ouvrier de telle besongne; mais il y en a mille qu'il n'a que touché simplement: il guigne seulement du doigt par où nous irons, s'il nous plaist, et se contente quelquefois de ne donner qu'une attainte dans le plus vif d'un propos⁴.

Pour parvenir à se dénuder avec prudence, tout en formant son jugement et en incitant son lecteur à penser de son propre chef, c'est en effet le style allusif que, dans le chapitre « De la Vanité », Montaigne se propose d'adopter :

Tant y a qu'en ces memoires, si on y regarde, on trouvera que j'ay tout dict, ou tout designé. Ce que je ne puis exprimer, je le montre au doigt⁵.

¹ Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 12.

² « Sur des Vers de Virgile », III, 5, p. 880.

³ *Ibid.*

⁴ « De l'Institution des Enfants », I, 26

⁵ « De la Vanité », III, p. 983.

Joint qu'à l'aventure ai-je quelque obligation particulière à ne dire qu'à demi, à dire confusément, à dire discordamment¹.

Afin d'attirer l'attention du lecteur sur les passages qu'il faudrait taire, Montaigne cherche donc à produire un discours qui en dit plus que les mots qu'il comporte, renvoyant ainsi au dire allusif (*significatio*) tel que défini par Quintilien :

La signification (trad.G. Achard : l'allusion) est une chose (une figure) qui laisse plus à soupçonner que ce qui est exprimé dans les discours. Elle se réalise par la voie de l'hyperbole, de l'ambiguïté, de la conséquence, de la réticence, de la comparaison².

Comme le souligne Jean-François Dupeyron, il s'agit alors de « cacher pour mieux montrer, juste assez pour satisfaire les convenances sociales, mais pas trop, afin de laisser paraître ce que l'on veut laisser discrètement entendre », Montaigne donnant par ailleurs, dans un passage de « Sur des Vers de Virgile », « un plaisant exemple de ce procédé : si la moralité et les convenances exigent que les hommes n'arborent pas leur organe sexuel, les vêtements, sous couvert de satisfaire cette retenue, laissent souvent deviner celui-ci de façon très suggestive » ; c'est la notamment pour « l'usage de de la braguette³ » :

Que vouloit dire cette ridicule piece de la chaussure de nos peres, qui se voit encore en nos Souyssees? A quoy faire la montre que nous faisons à cette heure de nos pieces en forme, sous nos gregues et souvent, qui pis est, outre leur grandeur naturelle, par fauceté et imposture ? Il me prend envie de croire que cette sorte de vestement fut inventée aux meilleurs et plus consciencieux siecles pour ne piper le monde, pour que chacun rendist en publiq et galamment conte de son faict⁴.

En somme, conclut Gisèle Mathieu-Castellani :

En cet aveu d'une grande lucidité – je ne dis pas tout, je me borne parfois à désigner ce que je ne puis dire explicitement, je le dénote par quelque marque –, se déclare la stratégie de nécessaire dissimulation, confiée à la figure de l'allusion, qui dit plus que ce que disent les mots, qui signifie plus qu'elle ne dit. Et le petit doigt entre en scène, pour montrer ce qu'une parole ne peut dire qu'à demi⁵.

¹ *Ibid.*, p. 995-996.

² Quintilien, *Ad Herennium*, V, 67. Cité par Gisèle Mathieu Castellani, p. 52.

³ Jean-François Dupeyron, « Les intentions d'écriture de Montaigne. L'exemple du chapitre Des Cannibales », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, p. 6. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4456>.

⁴ « Sur des Vers de Virgile », III, 5, p. 859.

⁵ Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 12.

Nous avons vu jusqu'ici que l'auteur des *Essais* nous présente une propriété inattendue du mensonge, à savoir sa dimension involontaire, la possibilité de mentir de façon non intentionnelle et impréméditée. En effet, il arrive « par fois » qu'une « menterie » nous « échappe », notamment sous l'effet des passions. La "mensonge hyperbolique" et le « solemne mensonge » en sont deux exemples possibles. Le mensonge hyperbolique est l'acte qui consiste à mentir par parole et par geste, en "déguisant" et "altérant" un « fons véritable », qui, en tant qu'acte issu des passions de joie et de colère, ne peut être jugé comme une faute délibérée, mais comme un acte de langage et un mouvement du corps qui échappe au menteur et l'emporte dans son élan. Le « solemne mensonge » équivaut à un mouvement naturel et non prémédité de peur « reflexe » face à un « danger evident et extresme », s'agissant en d'autres termes d'un « moyen honneste » de nous « garantir du coup qu'on nous rue ».

Il existe, en outre, certaines circonstances où Montaigne revendique le droit de réserve, c'est-à-dire le droit de dissimuler et omettre délibérément ses opinions au regard d'autrui.

En un « temps malade », dans le cadre d'une société dominée par la pratique du mensonge et accablée par de violentes inimitiés internes, la prise de parole en public doit être mesurée. Dévoiler indistinctement nos pensées serait faire preuve d'une franche « sottise », dès lors que notre conseil peut « estre appliquée vitieusement », notamment par les puissants. Dans un tel contexte, dissimuler ses opinions est un acte de tromperie distinct du mensonge ordinaire, qui est « meschanceté ». Tandis que le menteur trahit sa pensée et vise à nuire son prochain, c'est par amour de soi, d'autrui, de la vertu et de la vérité que le dissimulateur cache sa pensée et se résigne prudemment au silence.

Par ailleurs soucieux de ne pas se compromettre au cours de ses prises de parole publiques, tout en ayant en aversion la sotte franchise et le mensonge malfaisant, Montaigne rédige ses *Essais* en se dévoilant avec prudence. Pour ce faire, il adopte un « stile » allusif, c'est-à-dire une stratégie de nécessaire dissimulation où l'écrivain « montre au doigt » ce qu'il ne peut « exprimer » et cache pour mieux « découvrir ».

Qu'y a-t-il du reste à cacher dans « Des Cannibales » ? En effet, à titre individuel, quels dangers pourraient représenter les propos que Montaigne tient dans ce chapitre ? En quelle mesure, finalement, la thèse qu'il avance et les propos qu'il tient pouvaient-ils être jugés polémiques par certains de ses contemporains ? Montaigne emploie-t-il dans ce chapitre certaines formes de mentir prudentiel ? Peut-on identifier dans certains passages de « Des Cannibales » l'usage d'artifices littéraires préventifs, ou encore le recours à des stratégies d'écriture renvoyant à la rhétorique défensive ? Que signifient en outre les termes « voye de la raison » et « voix commune » que Montaigne oppose dès l'incipit du chapitre « Des

Cannibales » ? Et à quelle opinion s'oppose précisément Montaigne en refusant de prêter l'oreille à ce que dit « la voix commune » ?

II - La thèse polémique.

1. L'Incipit.

C'est par référence aux témoignages d'anciens Grecs que s'ouvre le chapitre « Des Cannibales » :

Quand le Roy Pyrrhus passa en Italie, apres qu'il eut reconneu l'ordonnance de l'armée que les Romains luy envoyoient au devant : Je ne sçay, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelloient ainsi toutes les nations estrangieres), mais la disposition de cette armée que je voy, n'est aucunement barbare. Autant en dirent les Grecs de celle que Flaminius fit passer en leur país, et Philippus, voyant d'un tertre l'ordre et distribution du camp Romain en son royaume, sous Publius Sulpicius Galba¹.

Dans le cadre des conflits militaires qui pouvaient opposer les Grecs aux Romains, autour du III^e siècle avant Jésus-Christ, Montaigne rapporte successivement les propos tenus par deux témoins identifiables, Pyrrhus et Philippus, puis ceux proférés de manière plus générale par les « Grecs » de Macédoine. Pour ce qui concerne les sources littéraires de Montaigne, on sait que les témoignages du roi Pyrrhus en Italie et des « Grecs » face à l'armée de Titus Quintius Flaminius se trouvent dans les passages suivants des *Vies parallèles* de Plutarque :

Lon dit que le Roy Pyrrhus, la premiere fois qu'il apperceut de dessus une haulte eschoguette l'armee des Romains regee & ordonnee en bataille, dit que l'ordonnance de ces Barbares ne luy sembloit point barbaresque. Mais aulli ceulx qui n'auoient iamais ueu Titus, & qui uenoient à parler la premiere fois avec luy, estoient contraints d'en dire presque autant : car ilz auoient ouy dire aux Macedoniens, qu'il uenoit un Capitaine de Barbares, qui à force d'armes ruinoit tout par ou il passoit, & mettoit tout en seruitude: & au contraire ilz uenoient à trouuer un personnage, qui premierement estoit ieune d'aage, doulx & humain de uisage, parlant bon Grec, & amateur de uraye gloire (...)².

Ayant appris que les Romains étaient tout près et que leur camp se trouvait de l'autre côté de Siris, il [Pyrrhus] s'avança à cheval près de ce fleuve pour

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 202.

² Plutarque, « Titus Quintius Flaminius », dans *Les Vies des hommes illustres, grecs et romains, comparées l'une avec l'autre, par Plutarque de Chaeronée, traduites premièrement de grec en français par maître Jaques Amyot seconde édition revue et corrigées par le mesme translateur*, Paris, Michel de Vascosan, 1565, p. 260.

les observer. Lorsqu'il vit leurs positions, leurs postes de garde, leur bon ordre et la disposition de leur camp, il s'étonna et, s'adressant à celui de ses amis qui était le plus près de leur camp, il s'étonna et, s'adressant à celui de ses amis qui était le plus près de lui : « Mégacles, dit-il, l'ordonnance de ces Barbares n'a rien de barbare¹.

Quant aux propos tenus par le roi Philippus, ou Philippe V de Macédoine, au cours la guerre qui l'opposait aux Romains vers « l'an de Rome cinq cent cinquante-deux, sous le consulat de P. Sulpicius Galba et de C. Aurélius », ils sont rapportés par Tite-Live au chapitre XXXI de son *Histoire romaine* :

La peur gagna le roi [Philippus] lui-même, car il n'avait jamais soutenu contre les Romains une bataille en règle. Il rappela donc, afin de renforcer son armée, son fils et les troupes qui gardaient les gorges de la Pélagonie; et il ouvrit ainsi à Pleuratos et aux Dardaniens l'entrée de la Macédoine. Puis il partit guidé par des transfuges, avec vingt mille hommes d'infanterie et quatre mille chevaux, s'avança contre l'ennemi, et alla occuper à un peu plus de deux cents pas du camp romain une éminence voisine d'Athaeos, où il s'entoura d'un fossé et d'un retranchement. L'aspect du camp romain qu'il dominait, le frappa, dit-on, d'admiration, et par son ensemble magnifique, et par la distribution régulière de chaque partie, l'alignement des tentes et la largeur des rues. Il déclara que ce n'était assurément pas là un camp de Barbares. Pendant deux jours le consul et le roi restèrent dans leurs retranchements à s'attendre l'un l'autre. Le troisième jour, le consul fit sortir toutes ses troupes en bataille².

En quelle mesure de telles références illustrent-elles les propos de Montaigne ? En quel sens ces épisodes lui sont-ils utiles ? Quelles fonctions occupent-ils dans le texte ? Et pourquoi donc situer de tels témoignages dès l'ouverture, dès l'*incipit*, du chapitre « Des Cannibales » ?

Tel que nous l'avons déjà souligné, pour rédiger ses *Essais* Montaigne a puisé nombre d'exemples dans les œuvres d'histoire, plus particulièrement lorsqu'elles suggèrent aux lecteurs diverses pistes de réflexion morales, sans toutefois les résoudre entièrement. Plutarque étant à ce titre un auteur de référence pour Montaigne :

Il y a dans Plutarque beaucoup de discours estandus, tres-dignes d'estre sceus, car à mon gré c'est le maistre ouvrier de telle besongne ; mais il y en a mille qu'il n'a que touché simplement : il guigne seulement du doigt par où nous irons, s'il nous plaist, et se contente quelquefois de ne donner qu'une attainte dans le plus vif d'un propos. Il les faut arracher de là et mettre en place marchande³.

¹ Plutarque, *Vies parallèles*, XVI, 6-7, traduction Anne Marie Ozanam, *op. cit.*, p. 738.

² Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXI, 34 [31,34], « Première rencontre de l'armée consulaire et de l'armée de Philippe (mai-juin 199) », dans *Œuvres de Tite-Live*, sous la direction de M. Nisard, Paris, Firmin Didot, « Collection des Auteurs latins », t. II, 1864.

³ « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 156.

Autrement dit, si Montaigne fait appel aux historiens qu'il juge être « excellens », c'est en grande partie parce que, plutôt que de dicter des doctrines ramassées, leurs œuvres mettent en avant la diversité humaine et suggèrent aux lecteurs des voies à emprunter, les incitant par-là à suivre un parcours intellectuel singulier et à former librement leur propre jugement. Pour illustrer ses propos, Montaigne souligne à cet égard combien les paroles de Plutarque inspirèrent La Boétie à rédiger la *Servitude volontaire* : « Comme ce sien mot, que les habitans d'Asie servoient à un seul, pour ne sçavoir prononcer une seule syllabe, qui est Non, donna peut estre la matiere et l'occasion à la Boitie de sa Servitude Volontaire¹ ».

Soulignons quant à nous que pour ce qui est de « Des Cannibales », Plutarque et Tite-Live sont au même titre des auteurs suggestifs, c'est-à-dire des historiens qui « guigne[nt] seulement du doigt par où nous irons »². En effet, après avoir présenté les dires de Pyrrhus, de Philippus et des « Grecs » face à l'armée de Flaminius, Montaigne remarque combien l'expérience rapportée par ces témoins de l'Antiquité nous indique, désormais, la voie à suivre : « voylà comment il se faut garder de s'attacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voye de la raison, non par la voix commune. »

Cette phrase conclusive de l'*Incipit* de « Des Cannibales » illustre la question initiale que Montaigne souhaite exposer à ses lecteurs. Après avoir cité les témoignages des Anciens, Montaigne déduit que pour bien juger de la valeur des étrangers et des « nations estrangieres », il faut éviter de prêter l'oreille à la « voix commune » et suivre la « voye de la raison ». Avec cette affirmation initiale, à la fois anthropologique, parce que liée aux propriétés de la condition humaine, et épistémologique, parce qu'en rapport avec les conditions du savoir et du jugement, Montaigne inscrit d'emblée ses lecteurs dans le vif du sujet, en formulant la question principale ou tout du moins la plus évidente que soulève le chapitre « Des Cannibales », à savoir : comment juger autrui et *a fortiori* soi-même ? Comment former son jugement à propos des maux et vertus qu'affichent nos concitoyens, une fois confronté à l'existence de « nations estrangieres », dont les opinions et les coutumes diffèrent des nôtres ? Dès les premières lignes de « Des Cannibales », Montaigne instaure ainsi une franche opposition entre deux manières d'appréhender les sociétés étrangères et différentes des nôtres : pour vivre l'expérience de l'altérité, soit on se borne à reproduire la « voix commune », soit on s'inscrit dans la « voye de la raison ».

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Qu'est-ce à dire ? Que signifient ces deux termes précis sous la plume de Montaigne ? À quelle opinion s'oppose précisément Montaigne en refusant de prêter l'oreille à ce que dit « la voix commune » ? Quelles sont, en outre, les étapes constitutives jalonnant l'itinéraire de la « voye de la raison » ?

2. Opinion publique et « voix commune ».

Montaigne affirme vouloir se « garder de s'attacher aux opinions vulgaires ». Il ne faut pas entendre ici le terme « vulgaire » comme synonyme de "ce qui appartient aux classes que rien ne distingue". Le terme « vulgaire » ne correspond pas plus à une forme de bassesse ou de grossièreté, et il ne s'agit guère d'une opinion triviale ou usuelle qu'il faudrait opposer à des pensées sophistiquées ou scientifiques. Nous verrons en effet que pour Montaigne la « voix commune » trouve le plus souvent son origine dans les milieux dits lettrés¹. Toujours est-il que dans le présent contexte le terme « vulgaire » signifie avant tout commun à tous, il relaye l'idée de ce qui est fort connu et accepté par l'écrasante majorité des membres d'une même communauté, population ou nation. En d'autres termes, la « voix commune » correspond au discours dominant d'une société particulière. Il peut s'agir d'une opinion générale, d'une habitude de pensée ou d'un jugement particulier amplement partagé au sein d'une communauté. L'« opinion vulgaire » est donc ordinaire, non pas parce qu'elle est rustre ou infâme, mais parce qu'elle est amplement partagée et, partant, peu original, il s'agit d'un jugement coutumier. La certitude d'être doté de bon sens, ou d'avoir « l'avantage du jugement », est à ce titre un bon exemple d'opinion à la fois « vulgaire, commune et populaire » :

Somme, pour revenir à moy, ce seul par où je m'estime quelque chose, c'est ce en quoy jamais homme ne s'estima deffillant : ma recommandation est vulgaire, commune et populaire, car qui a jamais cuidé avoir faute de sens? (...) Il ne fut jamais crocheteur ny femmelette qui ne pensast avoir assez de sens pour sa provision. Nous reconnoissons aysément és autres l'avantage du courage, de la force corporelle, de l'experience, de la disposition, de la beauté ; mais l'avantage du jugement, nous ne le cedons à personne².

¹ Sur la distinction entre le Sot lettré et le savoir des illettrés, voir Fabien Pascal Lins, « Le savoir illettré, Michel de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, Paris, Garnier Classiques, n° 71, varia, 2020-1, p. 153-182.

² « De la Praesumption » II, 17, p. 656.

Dans les *Essais*, les termes tels que « voix commune » et « opinions vulgaires » appartiennent alors à un champ lexical qui, comme le précise Thomas Berns, renvoie à la notion de *doxa* et, plus largement, à celle d'opinion publique :

« Opinion » est employé plus de 300 fois, par Montaigne dans les *Essais*, souvent dans son sens traditionnel de *Doxa* ou d'*opinio*, d'idée sans fondement, ou d'idée fondée sur la seule vraisemblance, conjecture, croyance, etc. Ainsi, on trouve des expressions comme « Non par opinion, mais en verité... » (III, 9). L'opinion est très classiquement opposée à la réalité des choses : « les hommes (...) sont tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mesmes » (I, 14). À première vue, on s'en doute, la particularité de Montaigne ne résiderait pas tant dans sa définition de l'opinion, que dans le peu de marge qu'il laisse à tout jugement d'être autre chose que de l'opinion. Cependant, on doit noter que l'idée d'opinion, en croisant celles de « coutume » et de « renommée », renvoie de façon assez régulière à quelque chose de collectif : ainsi, il semblerait que Montaigne est un des premiers à proposer en français l'expression d'*opinion publique*¹, et on trouve très fréquemment dans son texte des expressions comme *opinion commune*, mais aussi *opinion vulgaire*, *opinion du peuple*, ou encore, dans un registre proche : *voix du peuple*, *voix commune*...²

Soulignons en outre que dans les *Essais* le terme « vulgaire », au sens de commun, n'a pas nécessairement une teneur péjorative. Il arrive qu'un mode de vie guidé par des règles éthiques, ou qu'une série d'actions jugées vertueuses par Montaigne soient dites « vulgaires » en ceci qu'elles sont de bon gré entérinées par la majorité :

Par cette proportion, je me fusse trouvé grand et rare, comme je me trouve pygmée et populaire à la proportion d'aucuns siecles passez, ausquels il estoit vulgaire, si d'autres plus fortes qualitez n'y concurroient, de voir un homme moderé en ses vengeancees, mol au ressentiment des offences, religieux en l'observance de sa parolle, ny double, ny souple, ny accommodant sa foy à la volonté d'autrui et aux occasions³.

Dans ce passage du chapitre « De la Praesumption », on constate en effet qu'une fois comparé aux vertus que les Anciens s'efforçaient vulgairement (« il estoit vulgaire »), c'est-à-

¹ Montaigne utilise l'expression « opinion publique » à deux reprises dans les *Essais* : « C'est cette recepte, de quoy Platon entreprend de chasser les amours desnaturées de son temps, qu'il estime souveraine et principale : assavoir que l'opinion publique les condamne, que les poetes, que chacun en face des mauvais comptes. » (« De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23, p. 117 V S) ; et « Comme quelqu'un pourroit dire de moy que j'ay seulement faict icy un amas de fleurs estrangieres, n'y ayant fourny du mien que le filet à les lier. Certes j'ay donné à l'opinion publique que ces parements empruntez m'accompagnent. Mais je n'entends pas qu'ils me couvrent, et qu'ils me cachent : c'est le rebours de mon dessein, qui ne veut faire montre que du mien, et de ce qui est mien par nature ; et si je m'en fusse creu, à tout hazard, j'eusse parlé tout fin seul. » (« De la Phisionomie », III, 12 p. 1055 ed V S)

² Thomas, Berns, « Puissances et faiblesses de l'opinion commune chez Montaigne ». *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 57, 2013, p.

³ « De la Praesumption », II, 17, p. 647.

dire communément, de suivre, le mode de vie adopté par Montaigne devient alors à la fois « pygmée et populaire », cette fois-ci au sens de bas et quelconque. Il est dès lors, selon le contexte, fort possible de donner crédit aux « opinions vulgaires », aux avis collectifs, aux jugements portés par la majorité d'un peuple. En témoigne le droit romain qui, à travers Quintilien et ses lectures de la *Rhétorique* d'Aristote, stipule que « la renommée et les bruits publics » peuvent fort bien pour tout orateur faire office de preuves « inartificielles » :

Aristote enseigne une division générale qui a été généralement adoptée, et qui consiste à distinguer deux sortes de preuves : celles que l'orateur trouve en dehors de la rhétorique, et celles qu'il tire lui-même de la cause, et qu'il engendre en quelque sorte. C'est pourquoi on a appelé les premières des preuves *inartificielles*, ἀτέχνης, et les secondes des preuves *artificielles*, ἐντέχνης. Du genre des premières sont les *préjugés*, les *bruits publics*, la *torture*, les *pièces*, le *serment*, les *témoins* : toutes choses qui constituent la majeure partie des discussions du barreau(...)¹.

Ajoutons toutefois que pour Quintilien les « bruits publics » ne sont pas tous crédibles. En effet, dans le cadre du droit, ces derniers ne peuvent convenablement être accueillis par les juges comme preuves légitimes qu'à compter du fait qu'ils traduisent non pas « un bruit sans fondement certain », mais bien plutôt « une espèce de témoignage public » :

La renommée et les bruits publics seront tantôt le consentement de toute une ville, une espèce de témoignage public ; tantôt un bruit sans fondement certain, auquel la malignité a donné naissance, que la crédulité a grossi, et auquel l'homme le plus vertueux peut être exposé par l'artifice et le mensonge de ses ennemis. Les exemples ne manqueront pas de part et d'autre².

En somme, pour Quintilien dès lors que « la renommée et les bruits publics » correspondent au « consentement de toute une ville », ils peuvent en ce cas faire office de preuve naturelles ou plutôt « inartificielles », dont il précise par ailleurs que « si ces preuves par elles-mêmes ne tiennent rien de l'art, il n'en faut pas moins la plupart du temps employer toutes les forces de l'éloquence pour les soutenir ou pour les réfuter.³ »

Tout en pouvant à l'occasion juger admirables certaines actions dites « vulgaires », ou communes, notamment parmi les Anciens, Montaigne tend de manière générale à se méfier toutefois de « la renommée » et des « bruits publics ». Le plus souvent, il rebute en effet à

¹ Quintilien, *Institution oratoire*, op. cit.

² *Ibid.*, V, I-III.

³ *Ibid.*, V, I.

reconnaître la nécessité, la pertinence et la véracité même des approbations et des témoignages issus de l'opinion publique. Et ceci pour au moins trois raisons.

L'auteur des *Essais* ironise tout d'abord au sujet de la croyance, selon lui à la fois vaine et vaniteuse, qu'ont les hommes d'être doté de bon sens :

On dit communément que le plus juste partage que nature nous aye fait de ses graces, c'est celui du sens : car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle luy en a distribué. N'est-ce pas raison ? Qui verroit au delà, il verroit au delà de sa veue. Je pense avoir les opinions bonnes et saines ; mais qui n'en croit autant des siennes ?¹

À cet égard, c'est notamment parce que la plupart des hommes est persuadé d'« avoir assez de sens pour sa provision² » et estime posséder « l'avantage du jugement », qu'il advient que « le plus sot homme du monde pense autant avoir d'entendement que le plus habile ». Ensuite, Montaigne estime que la renommée — la *fama* — que la « cognoissance publique³ » attribue aux individus n'est autre qu'une « vaine image », une évanescence et « simple voix qui n'a ny corps ny prise ». En d'autres termes, le « soing de la reputation et de la gloire » est une « rêverie » ou, selon les vers de Le Tasse, « un écho, un songe, à peine l'ombre d'un songe, que le moindre souffle disperse et dissipe⁴ ». Le « bruit public », pour parler comme Quintilien, est donc substantiellement précaire, infondé et dépourvu de substance. Ce pourquoi Montaigne estime que briguer le fracas de la reconnaissance publique est une sottise d'orgueil, « que nous espousons jusques à quitter les richesses, le repos, la vie et la santé, qui sont bien effectuels et substantiaux.⁵ » Troisièmement, en tant qu'habitude de pensée inlassable et aveuglement réitérée, l'opinion publique est soumise à « l'empire de la coustume » qui forme, à notre insu, les « lois de la conscience », et nous fait croire, le plus souvent « desraisonnablement », qu'elle est la propre raison⁶. Pour finir, la « société publique » – dont le « stille commun » est fort reconnaissable – n'est guère un lieu propice à la libre expression de la pensée ; ce qui explique en quelle mesure pour Montaigne : « le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la

¹ «De la Praesumption», II, 17, p. 657.

² II, 17, p.

³ « De la vanité », III, 9

⁴ « *La fama, ch'invaghisce a un dolce suono. Gli superbi mortali, et par si bella, E un echo, un sogno, anzi d'un sogno un ombra. Ch'ad ogni vento si dilegua et sgombra.* » (Le Tasse, *Jérusalem délivrée*, XIV, LXIII. Cité par Montaigne dans « De ne Communiquer sa Gloire » I, 41, p. 255).

⁵ « De ne Communiquer sa Gloire », I, 41, p. 255.

⁶ « Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume : chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvées et receues autour de luy (...). Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coustume, on le croit hors des gonds de raison : Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent. » (« De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23, p.115-116)

tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entièrement les façons et formes receues.¹ »

À la fois infondée, soumise aux coutumes et aux habitudes de pensées, et par conséquent contraire à la liberté de pensée, l'« opinion publique » telle que présentée de manière générale dans les *Essais* rejoint ce que Montaigne appelle « voix commune » dans le chapitre « Des Cannibales ». La voix commune est ici l'opinion courante colportée par les Grecs de l'Antiquité, mais aussi par les lettrés de la Renaissance, notamment les Cosmographes. Observons néanmoins que dans ce chapitre, Montaigne insiste tout particulièrement sur l'« opinion vulgaire » que par coutume les Grecs de l'Antiquité, mais aussi les Européens lettrés de la Renaissance portaient sur les « nations estrangieres » et qu'ils qualifiaient de Barbares. Durant l'Antiquité, précise Montaigne, « les Grecs appelloient ainsi toutes les nations estrangieres », dont les Romains faisaient notamment partie. Puis il remarque qu'en son temps « il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, perfect et accomply usage de toutes choses.² ».

On sait à cet égard que nombre d'auteurs du XVI^e siècle désignaient les Cannibales comme barbares, parmi eux Sepulveda, Thevet et Gómara. Nous y reviendrons. Contentons-nous pour le moment de souligner que dans le chapitre « Des Cannibales », la « voix commune » équivaut à la *doxa* et, en son pendant collectif, à l'opinion publique dominante chez un peuple, une nation ou dans une région du monde. Pour ce qui est du contenu colporté par ces « opinions vulgaires », il s'agit plus précisément de l'opinion selon laquelle les « usances du païs où nous sommes » sont en tout sens nécessairement supérieures aux coutumes de « toutes les nations estrangieres ». Autrement dit, pour Montaigne, la « voix commune » dont il est question dans « Des Cannibales » est celle qui commet « cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis ». L'« opinion vulgaire » est donc celle qui erre parce qu'elle juge autrui de façon autocentrée. En somme, il s'agit tout d'abord pour Montaigne de remettre en cause l'habitude de pensée de nos jours appelée ethnocentrisme, voire la xénophobie, comme peur et aversion de l'étranger.

Quelles sont, alors, parmi les Grecs, les origines intellectuelles de cette habitude de pensée qui consiste à identifier les membres de « toutes les nations estrangieres » à la figure du Barbare ?

¹ « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23, p.118

² « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

3. « Opinions vulgaires » des Grecs Anciens envers les « nations étrangères ».

Nous avons vu que dans le chapitre « Des Cannibales » ce que Montaigne entend par « voix commune » équivaut à la *doxa* et, en son pendant collectif, à l'opinion publique dominante chez un peuple, une nation ou dans une région du monde. Cependant, dans ce même chapitre, Montaigne s'intéresse à la *doxa*, aux « opinions vulgaires » ou à la « voix commune » en Europe qui depuis des temps immémoriaux, ou tout au moins depuis l'Antiquité grecque, colporte le jugement suivant lequel « toutes les nations étrangères » sont barbares, c'est-à-dire rationnellement, moralement, politiquement et humainement défectueuses et basses. La littérature grecque antique regorge à ce titre de textes où les Barbares sont définis comme des êtres dénués de langage, de raison, de vertu et d'organisation politique, représentant en somme l'ensemble des peuples étrangers formé d'êtres quasi inhumains et hostiles à la grécité. Voyons quelques exemples majeurs à ce sujet.

Il n'est pas anodin d'observer que dans la littérature occidentale, c'est premièrement par le son de sa voix que le Barbare se fait remarquer. En effet, dans le Chant II de *L'Illiade* Homère nous apprend que les Cariens, peuple allié des Troyens et par conséquent ennemi des Achéens, ont cette particularité d'être *barbarôphônôn*¹. Strabon se demande pour quelle raison Homère, « qui connaissait tant de nations barbares, a donné aux seuls Cariens cette épithète de barbarophones et n'a appliqué à aucun peuple [pas plus aux Cariens qu'aux autres] la dénomination même de barbares.² » S'opposant aux interprétations proposées par Thucydide³ et Apollodore⁴, Strabon s'attardera donc sur cette épithète à la fois énigmatique et inaugurale d'Homère, pour conclure qu'il correspond à une onomatopée représentant une prononciation rude ou empâtée, et qu'au fil du temps les Grecs associèrent à toute langue étrangère :

¹ « Nastès et Amphimaque conduisaient les Cariens au langage barbare [*barbarôphônôn*]. » (Homère, *L'Illiade*, traduit et présenté par Mario Meunier, Paris, Albin Michel, « Le livre de poche », chant II, 1956-1972, p. 57).

² Strabon, *Géographie*, XIV, 2, traduction Amédée TARDIEU, Paris, Librairie Hachette, tome 1, 1867.

³ Thucydide soutient que si Homère n'a nulle part donné le nom d'Hellènes à l'ensemble des Grecs et s'il n'a pas non plus parlé de Barbares, c'est parce qu'avant la guerre de Troie, les peuples de l'Hellade n'avaient encore rien accompli en commun, ce pourquoi en ses temps reculés l'opposition Hellènes/Barbares ne pouvait guère faire partie du lexique grec : « voici encore un fait qui, selon moi, montre bien la faiblesse des anciens Grecs: avant la guerre de Troie, on ne voit pas que les peuples de l'Hellade aient rien accompli en commun. À mon sentiment, ce nom même d'Hellade ne désignait pas encore l'ensemble du pays. (...) C'est chez Homère que nous en trouvons la meilleure preuve. Vivant bien après la guerre de Troie, il n'a nulle part donné le nom d'Hellènes à l'ensemble des Grecs. (...) Et s'il n'a pas non plus parlé de Barbares, c'est, selon moi, parce qu'il n'existait pas encore d'appellation unique qui pût désigner les Grecs en marquant l'opposition. » (*La Guerre du Péloponnèse*, I, 3, *op. cit.*, p. 36-37).

⁴ Selon le grammairien Apollodore, si Homère a employé le mot *barbarophones* et pas une fois le nom de *barbarous*, cela est dû à une contrainte métrique de versification : « le pluriel de ce mot, dit-il, ne pouvait entrer dans son vers, et c'est pour cela qu'Homère nulle part n'a employé le mot barbarous. » (Strabon, XIV, 2).

Ce que je crois, moi, c'est que le mot barbare, dans le principe, a été formé par onomatopée, à l'instar des mots *battarizein*, *traulizein*, *psellizein*, pour exprimer toute prononciation embarrassée, dure, rauque. Par une disposition très heureuse de notre nature, les imitations que nous faisons des différents sons de la voix humaine deviennent, grâce à leur ressemblance saisissante, les noms mêmes de ces sons ou inflexions imitées ; on peut même dire que c'est dans cet ordre d'idées que les onomatopées chez nous se sont le plus multipliées, exemples : *kelaruzein*, *klaggê*, *psophos*, *boê*, *krotos*, [simples imitations des sons de la voix à l'origine,] devenues à présent pour la plupart des dénominations précises et des termes parfaitement définis. (...) Or, une fois l'habitude prise de qualifier ainsi de barbares tous les gens à prononciation lourde et empâtée, les idiomes étrangers, j'entends ceux des peuples non grecs, ayant paru autant de prononciations vicieuses, on appliqua à ceux qui les parlaient cette même qualification de barbares, d'abord comme un sobriquet injurieux équivalant aux épithètes de *pachystomes* et de *trachystomes*, puis abusivement comme un véritable ethnique pouvant dans sa généralité être opposé au nom d'Hellènes¹.

Comme le propose Roger Pol-Droit, « il faudrait alors comprendre, dans l'adjectif *barbarôphônôn*, quelque chose comme « dont la voix fait br-br'² ». Ainsi, depuis les textes homériques, la première apparition de la racine *barbar* est donc avant tout une affaire de voix, une question de *phonè*, c'est-à-dire de prononciation, d'imitation phonétique des bruits — gutturaux, balbutiants, rocailleux — produits par la voix des Cariens à des oreilles grecques et, par extension, par les voix de tous les étrangers parlant mal ou, plus précisément, parlant mal le grec.

Quelques siècles après ce bref témoignage de *L'Illiade*, c'est dans les fragments d'Héraclite que l'on trouvera pour la première fois dans la littérature ancienne l'adjectif *barbarous* : « mauvais témoins pour les hommes, yeux et oreilles, s'ils ont des âmes barbares (*barbarous psuchas*)³. Chez Héraclite, le bon témoin est celui qui sait recueillir les messages fournis par les phénomènes, celui qui a appris à déchiffrer et à lire le langage du *logos*, en tant que parole-raison qui gouverne aussi bien la nature que nos pensées. Le bon témoin est, en ces termes, celui qui conçoit que tout s'écoule et que les opposés ne font qu'un, en percevant entre autres qu'« on ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve⁴ », que « le jour ou la nuit » sont « une même chose⁵ », que le chemin qui monte et tout autant celui qui descend⁶. Nos âmes ou

¹ Strabon, *Géographie*, XIV, 2, Méditerranées section 28.

² Roger Pol-Droit, *Généalogie des Barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 32.

³ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicus*, VII, 126 (fragment 107 éd Diels Kranz, fragment 13 édition Marcovich).

⁴ Héraclite in Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, 392 B. Voir également, Héraclite, *Fragments. Citations et témoignages*, traduction Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2018.

⁵ « La foule a pour maître Hésiode ; elle prend pour le plus grand savant celui qui ne sait pas ce qu'est le jour ou la nuit ; car c'est une même chose. » (Héraclite in Hippolyte, *Réfutation des toutes les hérésies*, IX, 10, 2. 57).

⁶ « Un même chemin en haut, en bas. » (Héraclite in Hippolyte, *Réfutation des toutes les hérésies*, IX, 10, 4. 60).

nos *psuchas* ne deviennent de « mauvais témoins » que si elles, par leur aveuglement, ne sont pas en mesure de percevoir et partant de parler la langue du réel ou de la nature¹. Ainsi, tandis que chez Homère le Carien « dont la voix fait br-br » provoquait chez les Grecs un étonnement face à des sonorités, des prononciations et des accents inhabituels, avec Héraclite on passe de la voix au langage, de l'inquiétude d'un certain usage de la *phonè* à la méfiance de l'âme barbare qui pâtit d'un rapport faussé au *logos* ou à la *phusis*. Cela étant dit, malgré le fait qu'entre Homère et Héraclite un « glissement a fait passer du domaine de la voix (*phonè*) à celui de la parole-raison (*logos*)² », il n'en reste pas moins que dans un cas comme dans l'autre : « « barbare » désigne toujours celui qui est mal ajusté à la langue, qui se trouve en porte-à-faux dans le discours, qui n'est pas en mesure de parler clair ni de saisir nettement le discours tenu.³ » Pour les Grecs anciens, ce rapport faussé qu'entretient le non-Grec à la *phonè* et au *logos* ne saurait être dénué de conséquences à la fois éthiques, politiques et anthropologiques. Une fois défini comme être contraire au *logos*, le non-Grec deviendra pour nombre d'illustres auteurs la représentation même de l'*hubris*, du chaos, de l'excès ou de la démesure.

Les théâtrologues grecs renforceront fortement l'opinion selon laquelle plutôt que de parler, le Barbare crie à tue-tête, à la façon des bêtes. Dans son *Antigone*, Sophocle (496-406ac) associe l'adjectif de barbare aux cris aigus, enragés et terrifiants des oiseaux de mauvais augure⁴. Dans son *Agamemnon*, il semble évident pour Eschyle que le Barbare est celui qui a pour habitude de « crier aux oreilles⁵ » de ses interlocuteurs. Dans des pièces telles que *Les Oiseaux* et *les Nuées*, Aristophane allie la figure du Barbare aux illettrés et aux êtres dénués de langage⁶.

Le rapport faussé au langage et les vociférations incontinentes attribuées au Barbare seront bien souvent associés à la déraison et irrémédiablement à la folie. Lorsque, par exemple, dans *Agamemnon*, la reine Clytemnestre reçoit son époux de retour de Troie et engage un dialogue avec Cassandre, devenue butin d'Agamemnon, on perçoit combien pour Eschyle la barbarie est

¹ Voir à ce sujet Roger Pol-Droit, *op. cit.*, p.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ « Tu le sauras en écoutant les signes que mon art a relevés. J'étais assis sur le siège que j'occupe depuis toujours pour observer Les oiseaux, c'est là que viennent s'en poser toutes sortes (...) J'entends des sons que je n'ai jamais entendus chez eux, Des cris aigus, une rage barbare, terrifiante ; Ils se déchiraient de leurs serres sanglantes, Je l'ai compris, le bruit strident de leurs ailes ne laissait aucun doute. Pris d'une crainte subite, j'ai voulu voir ce que donnaient les sacrifices. » (Sophocle, *Antigone*, 1002, dans Sophocle, *Ajax, Antigone, Électre, Œdipe roi, Les Trachiniennes, Philoctète, Œdipe à Colone, Les Limiers*, Paris, G F Flammarion, 1964).

⁵ « Agamemnon : Ne m'accable pas de soins comme font les femmes, Et abstiens-toi, la bouche grande ouverte, prosternée À mes pieds, de me crier aux oreilles, comme les barbares (...) » (Eschyle, *Agamemnon*, 920).

⁶ Dans sa pièce *Les Oiseaux*, Aristophane appelle barbare le superviseur illettré qui enseigne aux oiseaux comment parler : « Toi. Jadis ils étaient barbares ; mais moi je leur ai enseigné le langage, depuis mon long séjour avec eux. » (*Les Oiseaux*, 164-208 dans, Aristophane, *Théâtre complet II, Les Oiseaux, Lysistrata, les Thesmophories, Les Grenouilles, l'Assemblée des Femmes, Ploutos*, traduction Marc Jean Alfonsi, Paris, Garnier-Flammarion, 1966. Voir également Aristophane, *Les Nuées*, 492.

l'expression d'un langage exclusivement corporel et partant de nature tout autant animale, qu'irrationnelle, violente et impie :

CLYTEMNESTRE Si elle [Cassandre] a appris à parler, comme les oiseaux, Un langage barbare, qui nous est inconnu, Je veux bien essayer de la raisonner. » (...) 1050 - CLYTEMNESTRE Si tu ignores notre langue, et ne me comprends pas, À défaut de paroles, explique-toi par gestes, comme une barbare. LE CORYPHÉE Elle a besoin d'un bon interprète, l'étrangère, à mon Avis ; on dirait d'une bête qu'on vient de capturer. CLYTEMNESTRE Elle est folle, c'est sûr, et n'entend que son délire, Elle arrive d'une cité fraîchement conquise, Elle a dû la quitter, elle ne peut endurer le mors, Sans exhaler son âme en une sanglante écume. Je ne m'abaisserai pas à lui lâcher un mot de plus. (...) Elle persiste à se lamenter en invoquant le dieu, Il n'est pas correct de gémir devant lui¹.

Ces mêmes lamentations incontrôlées se retrouvent encore dans les *Perses* d'Eschyle. Dans les dernières pages du récit, au moment où Xerxès informe les Perses de la destruction intégrale de leur armée et partant de l'effondrement de leur empire, Eschyle fait état de leur deuil par des plaintes dolentes qui, en un long *crescendo*, s'intensifient *ad nauseum* pour aboutir en une hystérie collective, proche de la folie :

XERXÈS : Me voici nu, sans mon cortège! (...) Tes cris fassent écho aux miens. (...) Frappe, frappe et gémis, et contris-toi pour moi (...) LE CHOEUR : Je ne suis que pleurs et que plaintes. (...) XERXÈS : Ravage aussi pour moi les poils blancs de ta barbe. LE CHOEUR : À pleines mains, à pleines mains, plaintivement. XERXÈS : Jette encore des cris aigus. (...) Déchire sur ton corps ta robe avec tes ongles. LE CHOEUR : Douleur, douleur ! XERXÈS : Arrache tes cheveux, compatis sur l'armée. LE CHOEUR : À pleines mains, à pleines mains, plaintivement. XERXÈS : Hurle à travers toute la ville ! CHOEUR: Oui, oui, c'est ça, hurlons, hurlons² !

Apprenant que « l'armée des barbares, tout entière, a péri³ », les Perses ravagés par le deuil en viennent à s'arracher les cheveux, à déchirer leurs vêtements, et à hurler à travers la ville de Suse. La furie des Barbares renvoie ainsi au manque de contrôle de soi par la raison. Le Barbare est alors le symbole de la démesure, de la folie meurtrière, de l'incontinence passionnelle et immodérée.

¹ Eschyle, *Agamemnon*, 1050.

² Eschyle, *Les Perses*, 1036- 1071, chronique, présentation, dossier, bibliographie par Danielle Sonnier, traduction et note par Danielles Sonnier et Boris Donné, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 165-171.

³ *Ibid.*, vers 255, p. 109.

Pour ce qui regarde la morale, la folie barbare se traduit en ces termes par l'absence de vertus susceptibles d'encadrer ses actions. Pour les Grecs, le Barbare est en effet le signe de l'*hubris*, de la folie illimitée, de la vie extrême, à la fois spontanée et irréfléchie. Dépourvu de toute borne morale et incapable de contenir ses instincts les plus bas, le Barbare ne peut à ce titre que mener une vie foncièrement guidée par les vices. En témoignent sa fascination pour l'opulence et les richesses, son goût pour les parures d'or et les accoutrements somptueux aux couleurs criardes et efféminées¹, sa permissivité abusive envers les plaisirs de la chair et de la table², sa fourberie ou encore son manque de loyauté et de sincérité³, et surtout la violence dont il fait montre, d'une cruauté irrationnelle⁴.

Esclave des passions et de tous les vices, le Barbare sera dès lors l'illustration aboutie de l'esclave politique. Dans *Agamemnon*⁵, il semble en effet évident pour Eschyle que le Barbare vociférant est dénué de toute liberté considérant qu'il se prosterne bien volontiers aux pieds des hommes de pouvoir. Dans *Hélène*, Euripide lui aussi associe de façon très explicite la soumission à la condition barbare. Durant sa complainte pour avoir été enlevée de sa terre natale, Hélène remarque en effet que parmi les Barbares elle a perdu tout ce qui lui était cher : « née libre, je suis esclave ; car chez les Barbares tous sont esclaves, hors un seul⁶ ». En somme, plutôt que d'adorer les dieux, ce sont les tyrans que les Barbares adulent. On remarque à ce titre que selon les témoignages obtenus par Hérodote dans *L'Enquête*⁷, lorsqu'il s'agit de délibérer à propos du meilleur des gouvernements ou des constitutions, les Perses écartent la démocratie

¹ Voir, par exemple, Homère : « Amphimaque allait au combat paré d'or, comme une jeune femme. L'ingénu ! L'or n'écarta pas de lui le malheureux trépas, car il fut dompté par les mains du rapide descendant d'Éaque, dans le lit du fleuve, et l'or de sa parure fut porté par Achille à l'âme illuminée. » (*L'Iliade*, II, *op. cit.*, p. 57). Voir également Euripide : « Ses vêtements brodés, étincelants de dorures, brillaient d'une somptuosité barbare. » (Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 66-108, dans Euripide, *Théâtre complet I*, traduction Henri Berguin et Georges Duclos, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 45).

² La nudité et la sexualité débridée étant, par ailleurs, associées à la folie : « ce peuple ne se cachait de rien, et tâchait aux yeux de toute l'armée, d'obtenir les dernières faveurs des filles qui la suivaient. Tel était l'usage du pays : tous les hommes y étaient blancs et les femmes aussi. Les Grecs dirent que, dans le cours de toute leur expédition, ils n'avaient passé chez aucune nation aussi barbare, et dont les mœurs fussent plus éloignées des leurs. Les Mosynécienais faisaient en public ce dont tous les autres humains se cachent, et s'abstiendraient s'ils étaient vus ; dès qu'ils étaient seuls, au contraire, ils se conduisaient comme s'ils eussent été en société. Ils se parlaient à eux-mêmes ; ils interrompaient leurs monologues par des rires, puis ils se levaient, et dans quelque endroit qu'ils se trouvaient, ils se mettaient à danser avec l'air de vouloir montrer leur agilité à des spectateurs, quoiqu'ils n'en eussent point. » (Xénophon, *Anabase*, V, IV, 33). Voir également Hérodote, *op. cit.*, III, 38, 101 et V, 5.

³ « Il n'y a ni loyauté ni sincérité chez les barbares », (*Ibid.*, VIII, 142).

⁴ « Les Thraces, quand ils n'ont rien à craindre, sont avides de sang à l'égal des races barbares les plus sanguinaires » (Thucydide, *op. cit.*, 7.29.4). Après avoir invité Polymnestor à cesser de hurler vengeance, Agamemnon lui dit, « chasse de ton cœur le barbare » (Euripide, *Hécube*, 1129) ; et quand les Grecs agissent avec cruauté, en voulant tuer l'enfant d'Hector et d'Andromaque, cette dernière s'écrie : « Ô Grecs, inventeurs de supplices barbares, pourquoi faites-vous périr cet enfant innocent ? » (Euripide, *Troyennes*, 764).

⁵ Eschyle, *Agamemnon* 920 : « ne m'accable pas de soins comme font les femmes, et abstiens-toi, la bouche grande ouverte, prosternée à mes pieds, de me crier aux oreilles, comme les barbares »

⁶ Euripide, *Hélène*, 276 [255 7]

⁷ Hérodote, *L'Enquête*, III, 80-83, *op. cit.*, p. 312-315.

(« le régime populaire »), puis l'oligarchie (« les meilleurs citoyens ou groupes de personnes à qui nous remettons le pouvoir ») et au final de leurs débats optent pour la monarchie (où « un seul homme est au pouvoir : s'il a toutes les vertus requises »), retenant que les Perses ont été libérés du joug des Mèdes « par un seul homme », à savoir Cyrus¹. De nombreux textes de l'Antiquité grecque relèvent ainsi que l'habitude de la prosternation est barbare. Ainsi, comme le souligne Jacqueline de Romilly, pour les Grecs anciens :

Les barbares sont le peuple de la soumission. On rencontre d'ailleurs *doulos* dans les textes historiques pour qualifier les sujets de Xerxès. Et Eschyle fait dire à des Perses que bientôt (et ils le regrettent) « les langues mêmes ne sentiront plus de bâillon² ». La *parrhèsia* est grecque.

Dans *Les Politiques*, ce sera en termes ontologiques qu'Aristote s'efforcera de justifier le caractère anthropologiquement asservi des non-Grecs, attendu que dans les cadres de l'administration domestique (*oikos nomos*), c'est « par nature » que le Barbare est l'esclave du maître grec. En effet, concernant la genèse de la cité, dit Aristote :

(...) il est nécessaire tout d'abord que s'unissent en couple les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, comme la femme et l'homme en vue de la procréation (...) ; et comme celui qui commande et celui qui est commandé, et ce par nature, en vue de leur sauvegarde. En effet, être capable de prévoir par la pensée, c'est être par nature apte à commander, c'est-à-dire être maître par nature, alors qu'être capable d'exécuter physiquement ces tâches, c'est être subordonné, c'est-à-dire esclave par nature. C'est pourquoi la même chose est avantageuse au maître et à l'esclave. Ainsi est-ce par nature que se distinguent le féminin et le servile (...). Chez les barbares, pourtant, le féminin et le servile ont le même rang. La cause en est qu'ils n'ont pas la faculté naturelle de commander, mais il s'établit entre eux l'association d'une esclave et d'un esclave. C'est pourquoi au dire des poètes « aux barbares il convient que les Hellènes commandent³ », comme si par nature c'était la même chose qu'un barbare et un esclave⁴.

Nombreux sont donc les auteurs antiques qui opposent la nature servile des Barbares friands des régimes tyranniques, à la liberté politique des Grecs rompus aux principes égalitaires

¹ *Ibid.*, I, 123 sq.

² Ainsi s'exprime le héraut après la défaite de Xerxès vaincu par les Grecs : « la force du grand Roi n'est plus. Les langues mêmes ne subiront plus de bâillon. Un peuple est délié et parle librement, sitôt qu'est détaché le joug de la force ». (Eschyle, *Les Perses*, 584)

³ Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 1400 -1379 et 1400.

⁴ *Les Politiques*, I, 2, « Genèse de la cité », 1252a, 27 - 1252b, 9, dans *Aristote, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 2324.

que son l'*isogonie* (égalité d'origine), l'*isonomie* (égalité de droits selon la loi) et l'*isègoria* (égalité de parole publique)¹.

On constate ainsi que, selon la « voix commune » colportée par les Grecs anciens, le Barbare est donc être de manque, l'exemple illustre de la carence, ce dernier étant à la fois dénué de langage, de raison, de mesure, de morale, de politique, de liberté et, en définitive, d'humanité. Qu'en est-il, du reste, de l'opinion commune des Anciens à l'égard de l'exercice ou de l'art de la guerre parmi les Barbares ?

4. « Opinions vulgaires » des Grecs antiques envers les armées barbares.

Si comme le soutient Aristote, le Barbare est par nature un esclave, cela veut aussi dire qu'il est étranger et au fond s'oppose à toute forme de liberté. Telle que façonné par les Grecs anciens la figure du Barbare appartient le plus souvent à un empire, à un régime tyrannique, dont les chefs et les tyrans ont pour intentions de réduire les Grecs en esclavage. Cette représentation du Barbare comme menace pour les peuples qui se veulent libres, s'intensifie plus particulièrement suite à l'avènement des Guerres Médiques (490 av. J.-C. - 479 av. J.-C.) qui opposent les Grecs aux Perses de l'Empire achéménide, et dont les deux expéditions militaires des souverains Darius Ier et Xerxès Ier constituent les principaux épisodes militaires de ce conflit. Situées aux frontières de la Grèce continentale, les armées perses menacent ainsi la stabilité de cette région du monde.

Pour nombres d'historiens de l'Antiquité, cet événement sera le déclencheur d'une prise de conscience d'une certaine communauté d'intérêts du monde grec face à la Perse. En termes politiques, la menace barbare est l'occasion, le *kairos* ou le moment opportun, d'aplanir les conflits internes qui pouvaient opposer les Grecs entre eux, de neutraliser les guerres intestines ou la *stasis*, en faisant du Barbare, comme ennemi commun, le moyen d'asseoir et de renforcer l'identité hellène. Thucydide souligne à ce sujet l'importance de la guerre pour la formation de l'identité d'un peuple. En effet, selon l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse*, si Homère n'a nulle part donné le nom d'Hellènes à l'ensemble des Grecs et s'il n'a pas non plus parlé de Barbares,

¹ Sur les principes d'*isogonie* et d'*isonomie* voir, par exemple, Platon : « or la cause de ce régime qui est le nôtre [la démocratie ou l'aristocratie de l'excellence] est l'égalité de notre naissance [*isogonia*] (...) nous et les nôtres tous frères nés d'une même mère [Athènes], loin de nous estimer esclaves ou maîtres les uns des autres, l'égalité de naissance selon la nature nous contraint à rechercher l'égalité de nos droits selon la loi [*isonomia*] et de ne céder à autrui que s'il paraît excellent et de bon sens. » (Platon, *Ménexène*, 239a). Sur le principe d'*isègoria* voir, entre autres, Euripide : « rien de plus funeste à l'état qu'un tyran (...). La liberté règne où le héraut demande : "Qui a quelque chose à proposer pour le bien de l'état ?" Celui qui veut parler se fait connaître ; celui qui n'a rien à dire garde le silence. Où trouver plus d'égalité que dans un tel état ? » (*Suppliants*, 426 [465]).

c'est parce qu'avant la guerre de Troie, les peuples de l'Hellade n'avaient encore rien accompli en commun, ce pourquoi en ces temps reculés l'opposition Hellènes/Barbares ne pouvait guère faire partie du lexique grec :

(...) voici encore un fait qui, selon moi, montre bien la faiblesse des anciens Grecs : avant la guerre de Troie, on ne voit pas que les peuples de l'Hellade aient rien accompli en commun. A mon sentiment, ce nom même d'Hellade ne désignait pas encore l'ensemble du pays. (...) C'est chez Homère que nous en trouvons la meilleure preuve. Vivant bien après la guerre de Troie, il n'a nulle part donné le nom d'Hellènes à l'ensemble des Grecs. (...) Et s'il n'a pas non plus parlé de Barbares, c'est, selon moi, parce qu'il n'existait pas encore d'appellation unique qui pût désigner les Grecs en marquant l'opposition¹.

Faire du Barbare un ennemi commun devient ainsi un enjeu politique essentiel à la puissance, puis à la liberté de la communauté grecque, mais aussi à la formation même de l'identité hellène. En outre, la capacité du monde grec à s'unir autour d'un même projet collectif et à combattre à l'unisson contre un même ennemi identifiable, à savoir, l'étranger, le non-Grec, est en termes politiques le moyen de conjurer toute inimitié intestine, autrement dit, cette déchirure fratricide qu'est la *stasis*. Dissension interne que la Guerre du Péloponnèse a accentuée et mise en évidence, attendu que ce conflit divisait le monde grec en deux camps ennemis : d'un côté la ligue de Délos, menée par Athènes, de l'autre celle du Péloponnèse, sous l'hégémonie de Sparte. Dans le *Ménexène* de Platon, Aspasia, maîtresse de rhétorique, « celle-là même qui a formé une foule d'excellents orateurs² », parmi lesquels Périclès et Socrate, souligne combien, en temps de guerre, la *stasis* représente en fin de compte la plus grande menace :

Ils [les Perses et leurs alliés Grecs] ont acquis à notre ville [Athènes] la réputation de ne pouvoir jamais être réduite, même quand tous les peuples se réuniraient contre elle ; et cette réputation n'était pas vaine : nous n'avons succombé que sous nos propres dissensions, et non sous les armes des ennemis : aujourd'hui encore nous pourrions braver leurs efforts ; mais nous nous sommes vaincus et défaits nous-mêmes³.

La haine viscérale du Barbare devient alors une stratégie politique indispensable à la cohésion même de la communauté grecque. Aspasia souligne à ce propos la grandeur des Athéniens durant les guerres extérieures, notamment lorsque, grâce à « la haine » dont Athènes

¹ Thucydide, I, 3.

² *Ménexène*, 235e, dans Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction de Daniel Loayza, Paris, Flammarion, 2008 et 2001, p. 1037.

³ *Ibid.*, 243d, p. 1044.

était « pénétrée à l'égard du naturel étranger », ils se refusèrent à faire alliance avec le Grand Roi de Perse, se distinguant ainsi des Corinthiens, Argiens et Béotiens :

Oui, tant il est vrai que la noblesse de notre cité et sa liberté sont aussi solides que saines et naturellement ennemies du Barbare, du fait que nous sommes purement grecs et sans mélange de sang barbare ! Des Pélopes, des Cadmos, des Égyptos et de Danaos, ou tant d'autres qui sont barbares par nature et grecs pas la loi, il ne s'en trouve en effet aucun pour constituer avec nous une communauté : nous la constituons à nous seuls en tant que Grecs véritables, sans nous être mêlés à des Barbares, d'où la pureté de la haine dont notre cité est pénétrée à l'égard du naturel étranger...¹

Dans la *République*, Platon met encore une fois en avant le rôle essentiel qu'occupe l'ennemi Barbare au regard de l'équilibre politique des cités-États grecques. Tandis que dans le *Ménexène*, Platon faisait dire à Aspasia que la noblesse et la liberté d'Athènes s'expliquaient du fait que la cité « naturellement ennemie du Barbare », ce sera désormais par la bouche de Socrate qu'en vue d'éviter la dissension (*stasis*) au profit de la guerre (*polémos*), l'inimitié entre Grecs et Barbares deviendra une propriété naturelle, ontologique :

Il paraît juste que les Grecs eux-mêmes ne possèdent pas d'esclave grecs (...) ? De cette façon, ils se tourneraient en effet plutôt vers les Barbares, et ils éviteraient de s'attaquer entre eux. (...) nous disposons de deux noms pour nommer cela — guerre et dissension -, (...) Quand je parle de ces deux réalités, je veux dire d'une part ce qui est apparenté au même peuple et lui appartient, et de l'autre le différent et l'étranger. Or, à l'hostilité à l'endroit du proche on donne le nom de dissension, à celle qui se porte contre ce qui est différent on donne le nom de guerre. (...) J'affirme en effet que la race grecque est elle-même pour elle-même proche et apparentée, et qu'elle est étrangère et autre pour la race barbare. (...) Quand les Grecs se battent contre les Barbares, et les Barbares contre les Grecs, nous dirons qu'ils se font la guerre et qu'ils sont par nature ennemis. Cette hostilité, il faut l'appeler guerre. Mais quand les Grecs entreprennent contre des Grecs une action de ce genre, nous dirons qu'ils sont par nature amis, mais que dans cette situation la Grèce est malade et en proie à la dissension interne. Ce type d'hostilité, il faut le nommer dissension².

De la même manière, durant le conflit opposant Philippus et les Athéniens, les Étoliens et les Macédoniens soulignent, pour convaincre leur auditoire, l'importance de l'union des Hellènes face aux Romains, perçus comme barbares et ennemis naturels des Grecs :

La puissance de Philippe vous inspire de l'ombrage pour votre liberté ? Et pourtant lorsqu'il aurait pu à juste titre se montrer irrité contre vous, il ne vous

¹ *Ibid.*, 245d, p. 1046.

² Platon, *République*, 463c-470d, in *Œuvres complètes*, op. cit., traduction Georges Leroux, p. 1635-1637.

a demandé que la paix ; aujourd'hui même il ne réclame que le maintien de la paix jurée. Laissez prendre à ces légions étrangères l'habitude de résider en Grèce, et façonnez-vous au joug ; plus tard, lorsque vous aurez les Romains pour maîtres, ce sera en vain que vous rechercherez l'alliance de Philippe. Étoliens, Acarnaniens et Macédoniens, nous tous qui parlons le même langage, nous pouvons, sur de futils prétextes, nous séparer pour un moment, puis nous réunir de nouveau ; mais, avec des étrangers, avec des Barbares, tous les Grecs sont et seront dans un état de guerre permanent. La nature, qui est immuable, et non des causes qui peuvent changer tous les jours, les a faits ennemis¹.

On le voit, la définition du Barbare comme ennemi naturel du Grec apparaît de façon explicite remède aux dissensions internes qui effritent la cohésion du monde grec. Soulignons toutefois qu'avant même la Guerre du Péloponnèse, le Barbare était déjà bien souvent représenté comme une menace. Nous avons souligné auparavant que dans le champ de la morale plusieurs récits de l'antiquité grecque associaient volontiers le Barbare à l'*hubris*, à l'illimité, à la vie fastueuse et sans mesure. Or, dans les textes, on retrouve cette même démesure sur le plan démographique. Le Barbare étant en effet bien souvent représenté comme appartenant à un empire excessivement peuplé. Selon les témoignages ce dernier ne s'affiche que très rarement seul, mais le plus souvent en bande ou en meute. Qui plus est en temps de guerre, où il se fond entre les troupes d'une armée immense dont on cerne mal les contours, plus qu'une individualité, le Barbare représente avant tout la multitude. À ces armées surpeuplées et spectaculaires, mais qu'il faut pourtant combattre, les Grecs ont par ailleurs bien souvent opposé l'efficacité militaire caractéristique de l'hoplite.

Dès les premières lignes du troisième chant de l'*Illiade*, Homère remarque en effet qu'à l'instant où les combattants des armées opposées furent avec leurs chefs mis en rang de batailles : « les Troyens s'avancèrent jetant cris et clameurs, comme des oiseaux. (...) Mais les Achéens avançaient en silence, respirant le courage, le cœur ardent à se soutenir les uns par les autres.² » Ainsi, tandis que l'armée des Troyens avance comme une multitude informe et bestiale, ils jacassant à la façon des « grues » dit Homère, les Achéens font à l'inverse preuve de discipline, de courage et de solidarité entre eux. Les premiers rappellent le désordre illimité et irrationnel de l'*hubris*, les seconds l'ordre mesuré et vertueux du *logos*.

L'opposition entre la rationalité contenue des hoplites grecs et le tohu-bohu spontané des armées barbares sera par ailleurs soulignée par Hérodote. En décrivant la bataille de Platée, ce dernier remarque que si d'un côté « par l'audace et la force, les Perses n'étaient inférieurs aux

¹Tite Live, *Histoire romaine*, XXXI, XXIX, [13-15].

² Homère, *Illiade*, III, p. 58.

Greco¹ », de l'autre les Barbares ne peuvent valoir les Spartiates, en ceci qu'ils sont « armés à la légère » (*ánoploi*), c'est-à-dire désarmés ou tout du moins dépourvus d'armes pertinentes pour le combat (le bouclier et l'épée), mais aussi mal exercés et irréfléchis, puisque dépourvus d'instruction militaire (*anepistémones*) et de connaissance tactique (*sophiè*). Ce qui par conséquent les fera se détacher aléatoirement de leurs lignes et se jeter sur les Spartiates « qui les taillaient en pièces » - eux qui comme tout hoplite digne de ce nom étaient suffisamment disciplinés, courageux et solidaires pour suivre l'ordre de se maintenir avec fermeté au centre (*meson*) de leurs phalanges.

Dans sa *Guerre du Péloponnèse*, Thucydide, enfin, nous rapporte les propos du général spartiate Brasidas au cours de la neuvième année du conflit (mars 423- février 422 av. J.-C.) qui, soucieux d'exhorter les soldats péloponnésiens à combattre les Perses, met en avant le caractère démesuré, bruyant et chaotique de ces « hordes armées » de Barbares. Force est de constater, dit Brasidas, que « le spectacle qu'offre leur multitude est impressionnant ; on a peine à endurer leurs hurlements et ils ont une façon bien menaçante d'agiter leurs armes dans les airs.² » Néanmoins, précise-t-il :

Comme ils n'observent aucun ordre de bataille, ils n'éprouvent aucune honte à se retirer devant l'ennemi qui les presse. (...) Chacun d'entre eux restant libre de combattre comme il l'entend, ils peuvent toujours trouver de bonnes excuses pour se mettre à l'abri. (...) Vous voyez bien que tout ce qui a pu d'abord vous effrayer n'est en fait que peu de chose, si alarmants que paraissent ce spectacle et ce vacarme. Tenez donc ferme devant leurs assauts et, chaque fois que l'occasion s'en présentera, vous commencez à vous retirer à nouveau en bon ordre³.

Ainsi pour ce qui concerne les armées étrangères « à ce désordre de la voix, à ces excès sonores se combine presque toujours le désordre des mouvements⁴ ». Autrement dit, malgré son nombre impressionnant, le point faible de la multitude de Barbares est qu'elle s'avère incapable

¹ « Par l'audace et la force, les Perses n'étaient pas inférieurs aux Grecs, mais ils n'avaient pas d'armes défensives et, de plus, ils étaient mal exercés et, en tactique, ne valaient par leurs adversaires. Ils se détachaient de leurs lignes, isolément ou par dix ou par groupe plus ou moins nombreux, et se jetaient sur les Spartiates qui les taillaient en pièces » (Hérodote, *L'Enquête. Livres V à IX*. Édition d'Andrée Barget, Paris, Gallimard. « Folio classique », IX, 62, 1964-1990, p. 411) Voir également la traduction de Pierre-Henri Larcher, Charpentier, 1850, p. 274 : « À cette journée, les Perses ne cédèrent aux Grecs ni en force ni en audace ; mais étant armés à la légère, et n'ayant d'ailleurs ni l'habileté ni la prudence de leurs ennemis, ils se jetaient un à un, ou dix ensemble, ou même tantôt plus, tantôt moins, sur les Spartiates, qui les taillaient en pièces. »

² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, texte présenté traduit et annoté par Denis Roussel, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Galimard, « Folio classique », IV, 126, 1964-2000, p. 370.

³ *Ibid.*, p. 371.

⁴ Roger Pol-Droit, *op. cit.*, p. 53.

de respecter les règles de la guerre. En témoignent les exploits réalisés par « ceux de Marathon », qui selon Aspasia « avaient appris aux Grecs qu'un petit nombre d'hommes libres suffisait pour repousser sur terre une multitude de barbares¹ ».

Rajoutons pour finir que si, comme le remarque Thucydide, chaque soldat barbare reste « libre de combattre comme il l'entend », cette indiscipline et ce désordre ambiant correspondent *in fine* à une forme de licence fortement liée à leur condition d'esclave, si souvent mise en exergue par les Grecs. En effet, n'étant pas des citoyens libres et vivant sous le joug de régimes politiques foncièrement inégaux, les soldats barbares ne peuvent alors guère être loyaux envers les seigneurs qui les tyrannisent et, partant, faire preuve de solidarité envers leurs acolytes ni de patriotisme vis-à-vis de l'empire pour qui ils représentent peu de chose. À l'inverse, une fois rompus aux principes démocratiques, c'est motivés par le sentiment d'amour ou de *philia* que les hoplites grecs – considérés comme des pairs et, comme l'observe Jean-Pierre Vernant², ayant au fil des années appris à récuser le modèle aristocratique des héros de l'*Iliade* imbus de gloire individuelle – ne fuient pas la bataille, se maintiennent droit en leurs phalanges et défendent ardemment leurs libertés, leurs cités, mais aussi leurs compagnons de guerre. En témoignage l'éloge récurrent parmi les penseurs Grecs de l'amour entre soldats dans la dynamique belliciste et qu'incarne le redoutable bataillon sacré de Thèbes formé de 150 couples d'amants³.

Nous avons ainsi constaté que, selon la « voix commune » des Grecs de l'Antiquité, les armées de Barbares sont donc nécessairement surpeuplées, bruyantes, désarticulées, démesurées et irréfléchies. Elles sont, en somme, par nature chaotiques et incarnent, de façon éclatante, l'*hubris*. Ainsi, comme le confirment les textes originaux de Plutarque et Tite-Live, Pyrrhus, Philippus et les « Grecs » auxquels Montaigne se réfère étaient profondément acquis à l'idée qu'en tant que non-Grecs les Romains ne pouvaient être que des Barbares. On comprend dès lors leur stupeur face à « l'ordonnance » de l'armée romaine, qui n'était guère bruyante et

¹ *Ménexène*, 246b.

² « (...) l'hoplite ne connaît plus le combat singulier ; il doit refuser, si elle s'offre, la tentation d'une prouesse purement individuelle. Il est l'homme de la bataille au coude à coude, de la lutte épaule contre épaule. (...) la vertu guerrière n'est plus alors de l'ordre du *thumos* ; elle est faite de *sôphrosunè* : une maîtrise entière de soi, un constant contrôle pour se soumettre à une discipline commune (...). La phalange fait de l'hoplite, comme la cité du citoyen, une unité interchangeable, un élément semblable à tous les autres (...) ». (Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Puf, « Quadrige », 1962, p. 58-59).

³ « S'il pouvait y avoir moyen de constituer une cité ou de former une armée avec des amants et leurs aimés, il ne pourrait y avoir pour eux de meilleure organisation que le rejet de tout ce qui est laid, et l'émulation dans la recherche de l'honneur. Et si des hommes comme ceux-là combattaient coude à coude, si peu nombreux fussent-ils, ils pourraient vaincre l'humanité en son entier pour ainsi dire. Car, pour un amant, il serait plus intolérable d'être vu par son aimé en train de quitter son rang ou de jeter ses armes que de l'être par le reste de la troupe (...). » (*Le Banquet*, 178e-179a, in *Œuvres complètes*, op. cit., traduction Luc Brisson, p. 112).

désordonnée, comme le pouvait l'être celle des Troyens selon Homère, ou encore celle des Perses décrits par Hérodote et Thucydide.

Tel que nous l'indique Montaigne, il semble ainsi que ces témoins de l'Antiquité ont, contre toute attente, délaissé les opinions que la « voix commune » se faisait des Romains, pour les juger en empruntant la « voye de la raison ». Que signifie toutefois cette expression pour Montaigne ? En quelle mesure, de surcroît, expliquer un tel phénomène ? Quelles furent, en somme, les conditions de possibilité d'un tel passage de la « voix commune » à la « voye de la raison », et les étapes sensorielles et intellectuelles qu'elle présume ?

5. La « voye de la raison » ou l'expérience de la pensée.

Considérant que Montaigne n'est pas à proprement parler un philosophe rationaliste, lui qui aime mieux « suivre les effets que la raison » ou que la « Geometrie (qui pense avoir gaigné le haut point de certitude parmy les sciences)¹ », il est pour le moins étonnant de constater que dès l'*incipit* du chapitre « Des Cannibales » ce dernier déclare prendre la raison comme pierre de touche de son itinéraire intellectuel.

En effet, tel que l'on peut le lire dans divers passages des *Essais*, plutôt que de considérer les procédures rationnelles comme sources exclusives et assurées de la connaissance, il tend à l'inverse à alléguer la nature fragile, limitée, modulable, indécise et au final peu fiable de la raison humaine. À titre d'exemple, dans « Apologie de Raimond Sebond » Montaigne décrit tour à tour la raison comme « apparence de discours », « instrument de plomb et de cire » et « pot à deux anses »². Notre jugement « coulant et roulant sans cesse », la raison humaine n'a alors « aucune communication à l'estre », et de ce dernier il nous faudra en définitive nous contenter de n'en posséder qu'« une incertaine et debile opinion³ ». Par-delà son opposition aux philosophies rationalistes de l'Antiquité, Montaigne n'adhère pas pour autant de plein gré au rationalisme moderne naissant de la Renaissance. En effet, après avoir eu l'écho de la posture intellectuelle aboutissant à la mathématisation du monde ou de la physique, Montaigne insiste précisément sur le caractère encore incertain d'une telle innovation scientifique. Dès qu'il s'agit de prendre parti soit pour les philosophes et cosmographes de l'Antiquité, soit pour Copernic et Ptolémée, Montaigne préfère ne pas se prononcer et suivre la voie sceptique, à la fois chercheuse, suspensive et aporétique, en réitérant pour ce faire le mode général du scepticisme

¹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 571.

² Voir « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 565, 581 et 601.

³ *Ibid.*

qui tel que le rapporte Sextus Empiricus oppose « des choses présentes à des choses passées ou futures¹ » : « que prendrons nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir le quel ce soit des deux ? Et qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux precedentes ?² ». Enfin, cette même défiance quant à la capacité pour la raison humaine de reconstituer avec exactitude l'ensemble des mouvements et des opérations à l'œuvre dans la Nature se retrouve dans « Des Cannibales », où de manière à peine voilée Montaigne reproche au cosmographe André Thevet de prétendre « nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde » en vue « d'crire toute la physique³ ».

Quelle est donc la « voye » à suivre pour la raison ? Pour comprendre ce que Montaigne entend par « voye de la raison », remarquons tout d'abord que dès l'introduction du chapitre « Des Cannibales » Montaigne se propose de suivre une voie d'investigation. La « voye de la raison » est donc une *zetesis* qui suit un itinéraire précis, une recherche qui s'engage en un parcours contenant diverses étapes. Afin de mieux cerner chacune d'entre-elles tâchons donc de reconstituer pas à pas cette voie. Cet itinéraire étant selon nous dévoilé dès les premières lignes du chapitre « Des Cannibales », continuons dès lors à prêter une attention particulière à l'*incipit* qui ouvre le chapitre.

Dans le chapitre « Des Cannibales », le terme « experience » signifie témoignage des sens, notamment oculaire et, par extension, témoignage oral, récit d'un fait connu du narrateur par expérience directe. Dans l'*incipit*, c'est en effet, par l'entremise de la vue, par le moyen du

¹ Voir à ce sujet la définition de Sextus Empiricus : « mais puisque nous disons que la tranquillité suit la suspension de l'assentiment sur toutes choses, la suite pourrait être d'indiquer comment la suspension de l'assentiment se produit en nous. Elle se produit, pour en dire l'essentiel, du fait de la mise en opposition des choses. (...) D'un autre point de vue nous opposons tantôt des choses présentes à des choses présentes, (...), tantôt des choses présentes à des choses passées ou futures, par exemple quand quelqu'un nous présente un argument que nous ne pouvons résoudre, nous lui répondons : "De même qu'avant la naissance du fondateur de l'école à laquelle on adhère, la doctrine de cette école n'apparaissait pas encore comme étant valide, et pourtant préexistait pour ainsi dire en nature, de même il est aussi possible que la doctrine opposée à celle qui est actuellement proposée par toi préexiste pour ainsi dire en nature, mais ne nous soit pas encore manifeste, de sorte qu'il ne faut pas encore que nous donnions notre assentiment à ce qui nous apparaît maintenant comme un argument fort." » (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 13, « Des modes généraux du scepticisme » [31-34], introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.73-75).

² « Le ciel et les estoilles ont branlé trois mille ans ; tout le monde l'avoit ainsi creu, jusques à ce que Cleanthes le Samien ou, selon Theophraste, Nicetas Siracusien s'avisait de maintenir que c'estoit la terre qui se mouvoit par le cercle oblique du Zodiaque tournant à l'entour de son aixeux ; et, de nostre temps, Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert tres-regléement à toutes les consequences Astronomiques. Que prendrons nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir le quel ce soit des deux ? Et qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux précédentes ? (...) Sçavoir mon, si Ptolomée s'y est trompé autrefois sur les fondemens de sa raison, si ce ne seroit pas sottise de me fier maintenant à ce que ceux cy [les anciens philosophes et cosmographes] en disent ; et s'il n'est pas plus vray semblable que ce grand corps que nous appellons le monde, est chose bien autre que nous ne jugeons. » (« Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 570-572).

³ « Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent. (...) pour avoir cet avantage sur nous d'avoir vu la Palestine, veulent jouir de ce privilege de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde. (...) Il entreprendra toutes-fois, pour faire courir ce petit lopin, d'crire toute la physique. De ce vice sourdent plusieurs grandes incommoditez » (« Des Cannibales », I, 31, p. 205)

regard que les personnages cités s'engagent — à leur insu — dans la « voye de la raison ». Ayant appris que le camp des Barbares « se trouvait de l'autre côté de Siris », le roi Pyrrhus « s'avança à cheval près de ce fleuve pour les observer¹ ». Ce fut alors « la premiere fois qu'il apperceut de deffus une haulte eschoguette l'armee des Romains rengee & ordonnee en bataille² ». Situé avec ses hommes « à un peu plus de deux cents pas du camp romain », Philippus « s'entoura d'un fossé et d'un retranchement » afin de mieux observer « l'aspect du camp romain qu'il dominait »³. Quant aux Grecs de Macédoine, ils « n'auoient iamais ueu Titus » et « uenoient à parler la premiere fois avec luy »⁴. Dans ces exemples choisis par Montaigne, l'expérience est tout d'abord une affaire de perception visuelle : Pyrrhus voit de haut, Philippus voit au loin, les Macédoniens voient de près, chacune de ces expériences est donc liée à l'autopsie, que l'on peut traduire par « percevoir avec ses propres yeux » ou « voir par soi-même », procédé d'investigation qui n'est pas sans rapport avec l'examen minutieux des symptômes, qui scrute les apparences, premier principe de la médecine empirique antique, selon Sextus Empiricus⁵.

En outre, dans les passages de Plutarque et Tite-Live qui intéressent Montaigne, le caractère inédit de cette expérience oculaire est fortement souligné. Pour ce qui concerne Pyrrhus, ce fut bien « la premiere fois qu'il apperceut (...) l'armee des Romains rengee & ordonnee en bataille ». Philippus quant à lui « n'avait jamais soutenu contre les Romains une bataille en règle »⁶. Enfin, ceux parmi les Grecs qui « n'auoient iamais ueu Titus, & qui uenoient à parler la premiere fois avec luy », n'avaient jusqu'alors que « ouy dire aux Macedoniens, qu'il uenoit un Capitaine de Barbares ». La nature inédite d'une telle rencontre ne peut que surprendre, c'est pourquoi si c'est effectivement par le moyen des perceptions que l'on s'engage dans la « voye de la raison

¹ Plutarque, *Vies parallèles*, trad. Anne Marie Ozanam, *op. cit.*, XVI, 6-7, p. 738.

² Plutarque, *Les Vies des hommes illustres...*, traduction Amyot, *op. cit.*, p. 260.

³ Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXI, 34 [31,34], « Première rencontre de l'armée consulaire et de l'armée de Philippe (mai-juin 199) ».

⁴ Plutarque, *Les Vies des hommes illustres...*, traduction Amyot, *op. cit.*, p. 260.

⁵ Comme le rappelle Pierre Pellegrin, au III^e siècle avant l'ère chrétienne, l'école médicale dite « empirique » conteste avant tout « la prétention des médecins que les empiriques appellent "dogmatiques" à remonter des symptômes aux causes cachées. Il s'agit de l'application, au cas particulier de la médecine, du reproche sceptique adressé aux philosophes d'inférer ce qui est caché à partir de ce qui est évident – c'est l'un des leitmotivs de la critique de la philosophie par Sextus Empiricus. (...) Celse dit bien que les empiriques prétendent que toute connaissance et toute pratique médicales viennent de l'expérience ». Dans son *Esquisse empirique*, Galien précise en outre qu'il y a plusieurs types d'expériences (« par rencontre », « improvisée », « imitative » et « technique »). « Il y a alors *empeiria*, c'est-à-dire connaissance d'une régularité. Mais il ne s'agit là que des multiples expériences faites par un seul individu, de l'"examen par soi-même" (*autopsia*) ». (Pierre Pellegrin, dans *Esquisses pyrrhoniennes*, *op. cit.*, p. 36-38).

⁶ Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXI, 34 [31,34] Première rencontre de l'armée consulaire et de l'armée de Philippe (mai-juin 199)

», il en advient que de cette expérience sensorielle nous nous acheminions en direction de l'expérience de la pensée.

Plutarque remarque que lorsque Pyrrhus vit la position des Romains, « leurs postes de garde, leur bon ordre et la disposition de leur camp, il s'étonna »¹. Ce même étonnement ce retrouve chez Philippus : « l'aspect du camp romain qu'il dominait, le frappa, dit-on, d'admiration, et par son ensemble magnifique, et par la distribution régulière de chaque partie, l'alignement des tentes et la largeur des rues. »² Dans l'*incipit* du chapitre « Des Cannibales » c'est donc à partir du témoignage des sens et plus précisément de la perception visuelle, que survient de façon soudaine, voire abrupte, l'étonnement philosophique –le *thaumázein* cher à Platon et Aristote³.

En plaçant ces passages dès les premières lignes du chapitre, Montaigne choisit donc de mettre d'emblée en exergue le *pathos* de l'étonnement, point de départ (*arché*) de la quête du savoir selon Platon et du « philosopher » selon Aristote. Cependant, s'il choisit ces extraits dès le début de « Des Cannibales » c'est aussi et peut-être surtout en fonction du phénomène précis qui donne naissance à l'étonnement philosophique dont il est ici question. En effet, ce qui désarçonne Pyrrhus, Philippus et « les Grecs » de Macédoine est le décalage entre le langage et les faits, entre le nom et la chose. Ce qui étonne n'est autre que la non-correspondance entre leurs certitudes et leurs vécus. Les Grecs sont persuadés de l'identité entre étrangers et Barbares, or contre toute attente leurs expériences prouvent que leurs certitudes correspondent à une « opinion vulgaire », à un bruit dénué de fondements factuels. En constatant de visu que les armées romaines ne sont aucunement désorganisées et que Titus Flaminius n'est pas un être inhumain et cruel, ce sont les fondements mêmes de la thèse universelle selon laquelle tous les non-Grecs sont Barbares qui se voient ainsi sapés. À partir de ce qu'ils voient, les Grecs doivent alors reconnaître que leurs traditionnels schèmes de pensée ne sont plus opératoires, que leurs anciennes opinions à propos des Barbares sont devenues obsolètes. Autrement dit, ce que ces témoignages illustrent magistralement est la contrainte qu'une réelle expérience de l'altérité impose aux habitudes de pensée. Dans ce cas précis, l'expérience montre combien elle est à

¹ Plutarque, *Vies parallèles*, trad. Anne Marie Ozanam, XVI,6-7, p. 738.

² Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXI, 34 [31,34] Première rencontre de l'armée consulaire et de l'armée de Philippe (mai-juin 199)

³ « Car c'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir, ce sentiment (*pathos*), s'étonner (*thaumázein*): il n'y a pas d'autre point de départ (*arché*) de la quête du savoir que celui-là, et celui qui a dit qu'Iris est née de Thaumas n'a pas mal dressé sa généalogie » (Platon *Théétète*, 155d, in *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction de Michel Narcy, Paris, Éditions Flammarion, 2011, p. 1909) ; « c'est en effet par l'étonnement (*thaumázein*) que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher (...) » (Aristote, *Métaphysique*, 982b, 10-15, in *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, traduction de Marie-Paule Duminil et Annie Jardin, Paris, Éditions Flammarion, 2014, p. 1740).

même d'ébranler l'opinion très ancienne et profondément ancrée chez les Grecs selon laquelle les « nations étrangères » sont par nature peuplées de Barbares, avec toute la charge négative que contient un tel jugement *a priori*, c'est-à-dire dénué d'expérience. Par le biais de ces exemples, Montaigne met ainsi en avant le fait que l'évidence de l'expérience sensorielle fournit plus de certitude que l'évidence tenace des idées reçues qui dispense de toute expérience. Le témoignage des sens permet de s'engager dans la « voye de la raison », dès lors qu'elle produit un étonnement débouchant immédiatement à l'état de doute ou de suspension de jugement, point de départ de toute investigation philosophique selon Socrate, les Pyrrhoniens et les Académiciens. Soulignons à ce sujet que si Plutarque et Tite-Live remarquent l'étonnement et l'admiration des Grecs face à la sobriété et la rationalité de l'ordonnance des armées romaines, c'est Montaigne qui reprenant à son compte ces citations y ajoute le thème de la conscience de l'ignorance, autrement dit, la reconnaissance de l'inscience. En effet, sous la plume de Montaigne, le roi Pyrrhus admet stupéfait qu'il doute et qu'il ignore : « je ne sçay, dit-il, quels barbares sont ceux-ci ».

Suivre la « voye de la raison » permet en somme à tout un chacun de remettre en cause les vérités qui semblaient jusqu'alors acquises. En témoigne le changement de perspective que Pyrrhus, Philippus et les Grecs de Macédoine finissent par adopter, même si brièvement, vis-à-vis d'autrui. Une fois dépassé le stade de l'étonnement, ils pensent à nouveaux frais le statut de l'étranger, ils jugent autrement les qualités militaires, mais aussi anthropologiques de ces non-Grecs que sont les Romains. Après qu'il « eut reconneu l'ordonnance de l'armée » romaine, force est de constater, dit Pyrrhus, que « la disposition de cette armée que je voy, n'est aucunement barbare », face à l'armée « des Romains renee & ordonnee en bataille » et voyant « leur bon ordre et la disposition de leur camp », il se doit d'avouer « que l'ordonnance de ces Barbares ne luy sembloit point barbareſque » et s'adressant à Mégaclês, soutient que « l'ordonnance de ces Barbares n'a rien de barbare ». Attendu « l'aspect du camp romain », « son ensemble magnifique » et « la distribution régulière de chaque partie, l'alignement des tentes et la largeur des rues », Philippus lui aussi en vient à déclarer « que ce n'était assurément pas là un camp de Barbares ». Enfin, alors que pour les « Grecs » de Macédoine il semblait évident que le romain Titus Flamininus était un Barbare qui, tel que l'ébruite la « voix commune », parle nécessairement mal le grec, ne pouvant dès lors qu'être un esclave ou un tyran effroyablement cruel, lâche et avilissant, on observe qu'une fois que ces derniers en « uenoient à parler la premiere fois avec luy », ils « estoient contraints » de reconnaître qu'au contraire

ilz uenoient à trouuer un perfonnage, qui premierement estoit ieune d'aage, doulx & humain de uisage, parlant bon Grec, & amateur de uraye gloire »¹.

Les effets de l'expérience escomptés par Montaigne ne sont donc pas les mêmes que ceux envisagés par Aristote ou par Descartes au XVII^e siècle. En effet, tandis que l'*empeiria* aristotélicienne vise la connaissance universelle et que la règle cartésienne de l'évidence sert à identifier une vérité première, claire et distincte, plutôt que de tendre vers la vérité, l'expérience chez Montaigne nous sert à prendre la mesure de notre insuffisance pour pouvoir ainsi juger autrement. En d'autres termes, en privilégiant l'évidence des sens au détriment de l'évidence des idées, cette méthode ne conduit pas tant à la certitude qu'elle permet de se méfier justement des évidences fournies non pas exclusivement par le corps et les perceptions, mais par les coutumes ou habitudes de pensée, tels par exemple les jugements autocentrés, les spéculations purement théorétiques, les opinions infondées ou encore les préjugés colportés par la « voix commune ».

Une fois accompagnée de l'expérience, la « voye de la raison » correspond donc à un itinéraire philosophique dont la méthodologie indique qu'il faut passer par le témoignage des sens, l'étonnement philosophique, l'état de doute, la conscience de l'ignorance et des limites de la raison humaine, le refus de l'opinion publique, pour *in fine* être à même de formuler des paradoxes, c'est-à-dire d'adopter des points de vue inhabituels, de juger à l'aune de perspectives jusqu'ici inouïes ou jugées marginales ou minoritaires. En résumé, « la voye de la raison » présume que le jugement se forme en suivant un parcours, elle équivaut à l'itinéraire de la pensée dont la méthodologie préconise de susciter dans l'âme et le corps cinq dispositions ou activités consécutives : l'*autopsia*, le *thaumazein*, l'*epochè*, l'inscience, le décentrement de soi pour, enfin, produire un paradoxe, au détriment de la *doxa*.

C'est ainsi que la thèse restée la plus célèbre de « Des Cannibales » est éminemment paradoxale. L'idée forte de ce chapitre est, en effet, que les Européens sont plus barbares que les Cannibales, au même titre que les Cannibales sont plus sages que les Européens.

Nous nous étions demandé en quelle mesure la thèse qu'il avance et les propos qu'il tient pouvaient être jugés polémiques par certains de ses contemporains. Afin de répondre à cette réponse, tâchons de cerner brièvement à qui s'adresse, explicitement ou en filigrane, cette thèse polémique.

¹ Plutarque, *Les Vies des hommes illustres*, par maistre Jaques Amyot, p. 260.

À propos des notions d'altérité et de barbarie, la thèse présentée par Montaigne est radicale, en ceci qu'elle remet en cause les racines mêmes de la pensée européenne se réclamant de l'héritage grec. En outre, soutenir que le « cannibale » du Nouveau Monde est plus sage que l'Européen est une thèse opposée à celles avancées par divers historiens et géographes de l'époque ayant, pour certains, effectivement voyagé jusqu'en Amérique. Au XVI^e siècle, d'innombrables ouvrages publiés par des chroniqueurs, des historiens et des cosmographes de renom, certifiaient que les Cannibales du Nouveau Monde faisaient montre d'une sauvagerie extrême et d'une cruauté barbaresque. Ces récits décrivaient de surcroît l'ignorance et l'impiété de ces peuples idolâtres, voire athées, qui méconnaissaient entièrement les Lettres et la parole de l'Évangile.

Ainsi, dans son éloge ouvert aux « sauvages », Montaigne accorde une dignité à des ignorants « abecedaire¹ », et contredit de ce fait les intellectuels contemporains qui, à l'aune du principe d'*humanitas*, ne pouvaient concevoir qu'un cannibale non lettré et non chrétien mérite d'être perçu comme humainement digne. En outre, sachant que les historiens du XVI^e siècle réitéraient obstinément l'opinion selon laquelle le Cannibale était un être « sans foi, sans loi, ni roi », autrement dit un athée vivant en des communautés égalitaires, où chacun nomme « les hommes moitié les uns des autres », affirmer la supériorité morale du « sauvage » et soutenir ouvertement, comme le fait Montaigne, que de leur « commerce » avec les colons « naistra leur ruyne » par la « connoissance des corruptions de deçà », revient *in fine* à remettre en cause l'autorité du pouvoir royal et militaire sur ces terres et ces hommes.

Enfin, en soulignant, la félicité du Cannibale qui, du haut de sa sagesse, « surpasse » la « conception et le desir mesme de la philosophie », c'est-à-dire l'*ataraxie*, Montaigne met dès lors en avant la possibilité d'une vie heureuse pour des êtres « sans foi », dont il est dit qu'ils vont entièrement nus, pratiquent la polygamie et la sodomie homosexuelle. Le bonheur explicite de ces sages, dont « nous voyons par experience », dit Montaigne, qu'ils sont innocents et libres, rehaussait donc l'existence concrète d'une vie heureuse non chrétienne et constituait, de surcroît, un défi manifeste au dogme chrétien du péché originel. Comment expliquer, en effet,

¹ « Il se peut dire, avec apparence, qu'il y a ignorance abecedaire, qui va devant la science, une autre, doctorale, qui vient après la science : ignorance que la science faict et engendre, tout ainsi comme elle deffaict et destruit la premiere. Des esprits simples, moins curieux et moins instruits, il s'en faict de bons Chrestiens qui, par reverence et obeissance, croient simplement et se maintiennent sous les loix. En la moyenne vigueur des esprits et moyenne capacité s'engendre l'erreur des opinions : ils suyvent l'apparence du premier sens, et ont quelque tiltre d'interpreter à simplicité et bestise, de nous voir arrester en l'ancien train, regardant à nous qui n'y sommes pas instruits par estude. Les grands esprits, plus rassis et clairvoians, font un autre genre de bien croyans; lesquels, par longue et religieuse investigation, penetrent une plus profonde et abstruse lumiere és escriptures, et sentent le misterieux et divin secret de nostre police Ecclesiastique. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Vaines Subtilitez », I, 54, p. 312-313).

que les Cannibales vivent en une sorte de paradis terrestre et que, par conséquent, ils aient pu échapper aux conséquences de la Chute ?

En mettant en avant l'infériorité morale de l'artificialisme européen une fois comparé à la sagesse pratique du naturalisme amérindien, Montaigne s'oppose alors de plein fouet au « opinions vulgaires » faisant autorité parmi les institutions scientifiques, politiques et religieuses de son temps.

Il semble alors que pour avoir ciblés ses critiques sur les trois autorités, ou institutions, susmentionnées, Montaigne s'expose, potentiellement, à recevoir en retour trois sortes d'accusations en guise de représailles.

Premièrement, en polémiquant contre les « fines gens », Montaigne prend le risque de se voir décrédibilisé et démenti par ses pairs, pour avoir disserté sur un sujet qu'il ignore et dont il n'a aucune expérience *in situ*. L'accusation de menterie étant, en effet, une pratique fort courante parmi les écrivains de l'époque ayant publié au sujet du Nouveau Monde. Ces mêmes auteurs que, par ailleurs, Montaigne accuse de malhonnêteté intellectuelle, raison pour laquelle il s'exempte de consulter leurs ouvrages pour mener à bien sa propre enquête sur les Indiens.

Ensuite, en critiquant l'autorité royale, notamment celle de Charles IX, du temps où il n'était encore qu'un enfant roi, Montaigne prend le risque de se mettre en porte-à-faux avec la maison de Valois. Autrement dit, de se brouiller avec la famille royale dont il est le sujet, à laquelle il doit ses titres de noblesse, et pour laquelle il a réalisé diverses missions diplomatiques, étant en outre un des protégés de Catherine de Médicis et représentant en Guyenne du roi Henri III, qu'il a notamment eu l'occasion de recevoir en sa demeure périgourdine.

Enfin, en relatant avec admiration le bonheur des « cannibales » dénudés, polygames, sodomites et idolâtres, Montaigne prend le risque d'être accusé de blasphème et d'hérésie eu égard aux enseignements des Saintes Écritures, ou encore de trahison et d'outrage à l'encontre de l'Église Catholique.

Leo Strauss définit « l'art d'écrire » comme effet d'une persécution politique en amont :

La persécution donne ainsi naissance à une technique particulière d'écrire et par conséquent à un type particulier de littérature, dans lequel la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes. Cette littérature s'adresse, non pas à tous les lecteurs, mais seulement au lecteur intelligent et digne de foi. Elle a tous les avantages de la communication privée sans avoir son grand désavantage – n'atteindre que les relations de l'écrivain. Elle a tous les avantages de

la communication publique sans avoir son plus grand désavantage – la peine capitale pour son auteur¹.

Sans vouloir affirmer que dans « Des Cannibales » Montaigne produit une écriture « entre les lignes » consécutive à une persécution, nous pouvons néanmoins nous demander en quelle mesure il produit une écriture préventive. À ce titre, Deborah Knopp remarque que parmi la rhétorique des *Essais* se trouve parfois à l'œuvre la notion de convenance (*aptum*), notamment l'*aptum* externe, à savoir « la concordance avec les circonstances sociales (orateur, auditeur, temps et lieu) », Montaigne accordant une attention particulière à la « spécificité de ses dédicataires² ». Du reste, Montaigne emploie-t-il dans le chapitre « Des Cannibales » une forme de "mentir prudentiel" ? Peut-on identifier dans certains passages de ce texte l'usage d'artifices littéraires préventifs, ou encore le recours à des stratégies d'écriture renvoyant à la rhétorique défensive ? Pour répondre à ces questions, tâchons de suivre progressivement le texte, de l'*Incipit* jusqu'à la pirouette finale des « haut de chausses ».

III- Prévenir le lecteur.

1. Argument d'autorité et preuve extrinsèque.

Reprenons la dernière phrase de l'*Incipit* de « Des Cannibales ». Des expériences vécues par Pyrrhus, Philippus et les « Grecs » de Macédoine, Montaigne tire la leçon suivante : « voilà comment il se faut garder de s'attacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voye de la raison, non par la voix commune. » L'expression « voilà comment » est donc la marque d'une conclusion, l'indication d'une constatation. Elle équivaut à une conjonction qui établit un lien de cause à effet entre deux propositions. Des trois témoignages initialement relatés, autrement dit, des faits censés être avérés, Montaigne en tire une conséquence logique : nous

¹ Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, Traduction Olivier Sedyen, Gallimard, « Tel », 2009, p. 56.

² « Il [Montaigne] excelle en l'art rhétorique. Son écriture, aussi hardie ou soldatesque fût-elle, est d'emblée pleine de conciliation, de séduction et de charme. Elle est également très sensible à la notion de convenance ou d'*aptum*. Cette notion, en rhétorique, se décline sur deux plans. Tout d'abord au sein du discours (*aptum* interne) : les *Essais* sont régis par un grand principe d'adaptation au sujet traité – Montaigne s'ingénie cependant à rendre plaisante la lecture de tous ses chapitres, en particulier des plus sérieux. L'*aptum* se manifeste par ailleurs par la cohérence entre l'homme et son œuvre. On parle alors d'*aptum* externe, de la concordance avec les circonstances sociales (orateur, auditeur, temps et lieu) – nous avons vu quelle attention Montaigne accorde à la spécificité de ses dédicataires. » (Deborah Knop, « Montaigne, l'écriture et la rhétorique : la question de la convenance », p. 16-17, version française du chapitre 14 du volume Montaigne, dir. P. Desan, Oxford University Press, USA, p. 397-414. URL : https://www.academia.edu/19739534/_Montaigne_L%C3%A9criture_et_la_rh%C3%A9torique_version_fran%C3%A7aise_du_chapitre_14_du_volume_Montaigne_dir_P_Desant_Oxford_University_Press_USA_p_397_414).

savons que, donc... En ce sens, la conjonction « voylà comment » s'inscrit dans le cadre de l'argument logique, qui repose sur l'enchaînement rationnel de deux propositions, où l'auteur tire une conséquence logique de faits considérés comme établis. En outre, si l'on considère que la conjonction « voylà comment » est aussi le moyen d'entériner une thèse (les « nations estrangieres », il « les faut juger par la voye de la raison ») défendue par trois exemples historiques, on peut tout autant la situer dans le cadre de l'argument d'expérience, dont le propre est de valider la thèse défendue par un exemple concret fondé sur l'observation du locuteur. On remarque, toutefois, que dans le cas présent ce n'est pas sur l'observation du locuteur (Montaigne) que l'argument s'appuie, mais sur les témoignages de Pyrrhus, de Philippus et des Grecs de Macédoine tels que rapportés par Plutarque, Tite-Live, puis Montaigne lui-même. L'*incipit* de « Des Cannibales » contient dès lors un argument d'autorité, en ce sens que l'expression « voylà comment » s'appuie sur le crédit incontestable de la parole d'un tiers. Montaigne présente donc des conclusions à partir de propos dont il n'est pas l'auteur, il tire des leçons à l'aune d'un discours qui n'est pas sien, puisque proféré par les témoins Pyrrhus, de Philippus et des Grecs de Macédoine. Cela étant, en quelle mesure la parole de ces témoins de l'Antiquité serait-elle incontestable ? Pour quelle raison leurs dires feraient-ils autorité ?

2. Des témoins de renom.

Bien souvent les Anciens évoquent la notion d'autorité dans un cadre juridique, au sujet de la fiabilité des témoins durant un procès. Dans la *Rhétorique*, Aristote fait de l'argument d'autorité une « preuve extrinsèque ». Les « preuves extrinsèques » sont celles données avant toute « invention ». Selon Aristote elles sont au nombre de cinq et regroupent les textes de loi (jurisprudence et coutume également), les témoignages anciens (autorité morale des grands hommes) et nouveaux, les contrats et conventions entre particuliers, les aveux sous la torture (des esclaves) et enfin les serments¹. Aristote signale en outre que les témoins « les plus fiables » sont « les Anciens, car ils sont incorruptibles² », précisant ce qu'il entend par ce terme : « j'appelle anciens témoins les Poètes ainsi que tous les hommes célèbres dont les jugements sont de notoriété publique³ ». Dans les *Topiques*, Cicéron énumère quant à lui les qualités que doit posséder un témoin pour avoir de l'*auctoritas* :

¹ Aristote, *Rhétorique*, I, 15, 1375a - 1377b, dans *Œuvres complètes*, op. cit., traduction Pierre Chiron, p. 2649-2654.

² *Ibid.*, I, 15, 1376a, p. 2652-2653.

³ *Ibid.*, I, 15, 1375b, p. 2651.

La seconde espèce d'arguments, qu'on appelle sans art, est fondée sur le témoignage. Le témoignage est toute preuve puisée hors du sujet pour établir une vérité. Or, toute personne n'a pas l'autorité nécessaire pour servir de témoin ; et il faut une certaine autorité pour être digne de foi. L'autorité c'est la nature ou le temps qui la donne. Celle que donne la nature repose principalement sur la vertu ; celle qui vient du temps, dépend de plusieurs circonstances, de l'instruction, de la richesse, de l'âge, de la fortune, de l'art, de l'expérience, de la nécessité, quelquefois même d'un concours d'accidents fortuits¹.

Dans un développement portant plus largement sur l'« autorité des anciens », l'auteur anonyme de la *Rhétorique à Herennius* souligne, par ailleurs, l'intérêt de reprendre des exemples à des discours ou des poèmes illustres : « ce langage nous impose plus par l'autorité de ceux qui le tiennent que par la solidité des arguments qu'il présente.² » Quintilien, enfin, définit l'autorité de la manière suivante :

(...) l'autorité : c'est ce que d'autres appellent jugement, du mot grec κρίσις; non dans le sens de sentence judiciaire, car alors ce serait un exemple³; mais pour désigner l'opinion d'une nation, d'un peuple, d'hommes renommés pour leur sagesse, de grands citoyens, d'illustres poètes. Je n'exclus pas même les proverbes, car ils ne sont pas sans utilité. Ces opinions, ces proverbes sont, en quelque sorte, des témoignages publics, d'autant plus puissants qu'ils n'ont été dictés ni par la haine ni par la faveur, mais qu'ils ont pour fondement la vertu et la vérité.

Les témoignages (*testimonia*) d'autorité sont donc dotés d'une fiabilité importante par leur caractère de preuve extrinsèque. Mais il faut également signaler, comme le fait Quintilien, que tirant leur caution de l'origine de ceux qui les tiennent, les *testimonia* humaines se distinguent singulièrement du serment, de la torture ou encore de la déposition des témoins. En effet, les bons témoins, ceux dont les propos font incontestablement autorité, ne peuvent aucunement

¹ Cicéron, *Les Topiques de M. T. Cicéron, adressés à C. Trébatius*, XIX, dans *Œuvres complètes de Cicéron*, traduction de M. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, tome premier, 1869. Voir également : « et d'abord, on accorde plus de créance aux gens éclairés, riches, et qui ont pour eux la garantie d'une longue probité. On a tort peut-être ; mais on aurait beaucoup de peine en cela à changer l'opinion du vulgaire ; et c'est à cette opinion commune que se conforment toujours et le juge qui prononce une sentence, et le particulier qui donne son avis. Cela tient à ce que ceux qui sont le mieux partagés sous ces différents rapports, semblent être aussi les plus vertueux. (Cicéron, *Division de l'art oratoire. Topiques*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Belles Lettres, 1924, 73, p. 91).

² *Rhétorique à Herennius*, IV, 2-7. (éd. et trad. G. Achard, Paris, Belles Lettres, 2003 [1ère éd. 1989], IV, 2-7, p. 127-133) « ces gens-là nous impressionnent plus par leur autorité que par la vérité de leurs arguments » (IV, 4, p. 129).

³ C'est-à-dire, fondé « sur des choses qui ont déjà été jugées dans des causes pareilles ».

appartenir à la catégorie des « infâmes¹ », mais doivent à l'inverse avoir acquis une renommée, une bonne réputation. Leur origine illustre étant liée à leur droiture naturelle, les bons témoins doivent être socialement reconnus comme hommes de vertus, ce pourquoi ils correspondent selon les cas au peuple, au juge, au sage, au poète et en somme à « tous les hommes illustres, dont les jugements sont de notoriété publique »².

Reste à savoir si les témoins de l'*incipit* du chapitre « Des Cannibales » remplissent de telles conditions. En quelle mesure Pyrrhus, Philippus et « les Grecs » de Macédoine auraient-ils les qualités requises pour être des témoins crédibles ? Sont-ils des témoins d'autorité jugés dignes de foi ? L'excellence de leurs jugements est-elle de notoriété publique ?

L'origine illustre du « Roi Pyrrhus » est notoire. Cousin d'Alexandre le Grand et fils d'Éacide qui affirmait appartenir à la lignée du héros Achille, Pyrrhus est une figure historique d'origine illustre devenue roi d'Épire puis de Macédoine. De plus, fort soucieux de « s'approprier la gloire d'Achille par ses qualités propres plus que par la naissance »³, « la vivacité et les mouvements » dont il faisait montre au combat étaient à tel point admirés des Macédoniens qu'ils en vinrent à les comparer à l'élan et la fougue d'Alexandre lui-même⁴. Aux yeux des Grecs, Pyrrhus était donc un conquérant notoire doté d'une « ambition intraitable et sauvage⁵ ». Soulignons à cet égard que l'acharnement avec lequel il conduisit les combats contre les armées romaines sera immortalisé par la célèbre expression « victoire à la Pyrrhus », encore usuelle de nos jours. Menant selon Plutarque « une vie réglée et fort sage⁶, sa « science et à son habileté en matière de tactique et de stratégie » ont par ailleurs été rendues publiques, attendu que comme d'autres chefs militaires de l'époque Pyrrhus était aussi un théoricien de la guerre, ayant publié outre ses *Mémoires*, divers traités de polémologie⁷. Par-delà son origine illustre et sa renommée au combat, Pyrrhus est donc un roi estimé sage et savant : il possède par conséquent les qualités propres aux témoins d'autorité.

Philippus ou Philippe V était roi de Macédoine et membre de la dynastie des Antigonides, une dynastie de l'époque hellénistique qui a donné six rois à la Macédoine de 277 à 168 av. J.-C. Philippe est le personnage essentiel des vingt premiers livres des *Histoires* de Polybe repris

¹ Catégorie juridique qui à partir du XI^e siècle désigne les Juifs, les usuriers, les pauvres, les prostitués et quiconque pouvant perdre sa *fama*, autrement dit sa réputation. Voir à ce sujet : Giacomo Todeschini, *Richesse fransiscaine*, Verdier, 2008.

² Aristote, *Rhétorique*, I, 15, 1375b-1376a / (éd. et trad. M. Dufour, Paris, Belles Lettres, 1967 [1^{ère} éd. 1938], I, 15, 1375b-1376a, p. 136-137).

³ Plutarque, *Vies Parallèles*, *op. cit.*, p. 729.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 730.

⁶ *Ibid.*, p. 726.

⁷ *Ibid.* p.729-730.

ensuite par Tite-Live. Le plus souvent considéré comme étant un jeune roi énergique et soucieux du bien des Grecs. Tite-Live précise par ailleurs que durant la guerre entre Rome et la Macédoine, « Philippe montra plus d'énergie et se conduisit en roi¹ ». Aux centuries Romains le consul Publius Sulpicius lui-même compare Philippus à Pyrrhon, et rappelle à ses coreligionnaires que ce roi grec « tient sous sa domination le Péloponnèse tout entier et Argos même² ». Haï des Athéniens qui le voient comme un tyran³, le roi Philippe était en revanche estimé juste et modéré par les Étoliens et les Macédoniens : « la puissance de Philippe vous inspire de l'ombrage pour votre liberté ? Et pourtant lorsqu'il aurait pu à juste titre se montrer irrité contre vous, il ne vous a demandé que la paix ; aujourd'hui même il ne réclame que le maintien de la paix jurée.⁴ » Roi puissant, d'origine illustre et ennemi farouche de Rome dont il obtient en 205 avant notre ère des conditions favorables à la paix de Phoinikè, Philippus lui aussi remplit les conditions attendues de la part d'un témoin crédible dont les propos font autorité.

Hormis ces deux personnages historiques que sont Pyrrhus et Philippus, Montaigne fait également appel au témoignage des habitants de la Macédoine antique. S'agissant désormais d'un témoignage collectif, ce que « dirent les Grecs » de Macédoine au sujet de l'armée commandée par le romain Titus Flaminius s'oppose pourtant aux propos habituellement proférés par la « voix commune » des autres Hellènes, ces derniers, comme nous l'avons détaillé il y a peu, ayant pour habitude d'identifier le Romain au Barbare. Parmi les Grecs de l'Antiquité, le discours des Macédoniens durant cet épisode est donc extraordinaire et ne reflète pas l'opinion majoritaire des Grecs à ce sujet. Leur parole n'en est pas pour le moins illégitime. En effet, elle traduit premièrement l'opinion d'un « peuple », il s'agit d'une même opinion proférée à l'unisson en un épisode particulier. En voyant Titus Flaminius ce sont bien tous les Macédoniens présents qui en accord convergent à l'unisson en un même *topos*. Contre toute attente, leur constat collectif traduit immédiatement un nouveau lieu commun : un Romain peut revêtir les traits de l'humanité. Nous avons vu que Montaigne tend à considérer que l'opinion publique est substantiellement précaire et infondée. Cependant, à la différence des contemporains de Montaigne qui jugent négativement les Indiens d'Amérique sans pour autant

¹ Tite Live, *op. cit.*, XXXI, XVI, [1]

² « Philippe ne vaut pas Hannibal, les Macédoniens sont au-dessous des Carthaginois, je le sais ; mais vous admettez au moins la comparaison avec Pyrrhus. Que dis-je, avec Pyrrhus ? Quelle différence d'homme à homme, de nation à nation ! L'Épire a toujours été une dépendance peu importante du royaume de Macédoine ; elle l'est encore aujourd'hui. Philippe tient sous sa domination le Péloponnèse tout entier et Argos même ; (...) » Tite Live, *op. cit.*, XXXI, VII [8-9].

³ Voir Tite Live, *op. cit.* XLIV, [1-9].

⁴ *Ibid.*, XXXI, XXIX, [13]

ne les avoir jamais connus ou côtoyés, « les Grecs » de Macédoine s'expriment à l'aune de leur vécu. Le jugement qu'ils portent sur Flaminius ne correspond donc pas à la « voix commune », mais à un témoignage collectif *de visu* et partant fondé sur l'expérience. Parlant en connaissance de cause, leur avis fait donc autorité. Le témoignage public des Macédoniens équivaut au « bruit public » au sens positif que lui accorde Quintilien, c'est-à-dire au « consentement de toute une ville » qui fait office de preuve « inartificielle »¹. Le témoignage des Grecs de Macédoine est donc un *topos* partagé par tout un peuple, « l'opinion d'une nation » faisant autorité.

Nous avons vu que l'argument d'autorité s'appuie sur le crédit incontestable d'une autre parole, notamment celle du témoin de qualité. Or, à ce propos, certains linguistes contemporains associent ce recours à la parole d'autrui à un procédé rhétorique servant à dégager la responsabilité de l'auteur, ce dernier déchargeant de manière astucieuse la teneur de ses assertions sur l'autorité dont il se revendique. Dans *Le dire et le dit* le linguiste, Oswald Ducrot étudie en détail l'artifice littéraire du sous-entendu et remarque que ce dernier s'applique moins au sens des énoncés qu'à la façon dont ce sens doit être déchiffré par le destinataire. À ce titre, le mode de fonctionnement du sous-entendu s'apparente intimement aux mécanismes d'usage en tout argument d'autorité :

C'est le cas lorsqu'on modalise une assertion au moyen d'une indication de source (« Selon certains, le prochain indice des prix sera nettement encourageant »). Toute *l'astuce du procédé* est que le locuteur peut continuer en appuyant son argumentation sur le contenu même de l'information donnée. Il continuera, par exemple, par un « donc » qui tirera des conséquences de l'amélioration de l'indice [...]. Et cependant le locuteur a dégagé sa responsabilité en s'en déchargeant sur les « certains ». C'est ce mouvement qu'illustre le sous-entendu : pour dire quelque chose, on fait dire par autrui qu'on l'a dit².

À partir de ce même exemple (« Selon certains, le prochain indice des prix sera nettement encourageant »), Olivier Biaggini observe à son tour combien l'argument d'autorité met implicitement en œuvre un transfert de responsabilité du discours :

(...) au sein du discours du locuteur, la séparation entre deux instances d'énonciation (dans l'exemple cité, « certains » et soi-même) permet de rendre flottante l'assignation de la responsabilité du discours. Le locuteur ne paraît assumer directement aucune des propositions énoncées : non seulement celle qu'il attribue à autrui (mais, dans ce cas, on ne saurait le lui

¹ Quintilien, *Institution oratoire*, op. cit., V, I.

² Oswald, Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris : Minuit, 1984, p. 45-46. Cité par Olivier Biaggini, *infra*.

reprocher), mais aussi celle qu'il tire de cette dernière (alors que personne d'autre que lui ne l'a produite)¹.

Observons pour ce qui nous concerne que dès les premières lignes du chapitre « Des Cannibales » le locuteur (Montaigne) fait appel à l'autorité d'autrui (Pyrrhus, Philippus, « les Grecs ») en exhibant des citations (de Plutarque, puis de Tite-Live) lui permettant de ne pas assumer directement ce qu'il avance. En citant les passages des *Vies parallèles* et de l'*Histoire de Rome*, Montaigne tire en effet les conclusions d'une assertion préalable qui à la fois fait autorité et n'est pas sienne, et dont par conséquent il ne peut être tenu pour responsable. Étant donné que Pyrrhus, Philippus et « les Grecs » dirent que les Romains ne paraissaient être aucunement barbares, « voilà comment », conclut Montaigne, il faut juger les étrangers par « la voye de la raison, non par la voix commune ». Pour ce qui concerne l'*incipit* du chapitre « Des Cannibales » on constate que le locuteur Montaigne n'assume pas directement la proposition énoncée qu'il attribue à autrui, « mais aussi celle qu'il tire de cette dernière (alors que personne d'autre que lui ne l'a produite) ».

En effet, parmi les textes consultés par Montaigne, on ne trouve aucune allusion à l'opposition entre « voye de la raison » et « voix commune ». Nous avons vu en effet que « la voye de la raison » correspondait à un itinéraire de la pensée dont la méthodologie indiquait diverses étapes successives, à savoir, l'*autopsia*, le *thaumazeine*, l'*epochè*, l'inscience, puis la production de paradoxe en opposition à la *doxa*. Or ni Pyrrhus ni Philippus ne parviennent pleinement au bout du processus. Le roi Pyrrhus comme nous l'avons vu est avant tout un homme de combat. En bon commandant et polémologue, ce dernier ne s'intéresse qu'à « l'art de la guerre et rien d'autre² ». La sagesse que lui attribue Plutarque est essentiellement due à la mesure et à la prudence dont il fait preuve en affaire de stratégie politique. C'est pourquoi après s'être étonné de la disposition de l'armée romaine, il ne changera aucunement d'opinion quant à la nature barbaresque des Romains. En modifiant sensiblement sa stratégie de combat, Pyrrhus s'adapte aux circonstances pour mieux pouvoir annihiler ces ennemis par nature que sont les Romains :

(...) lorsqu'il vit leurs positions (...), il s'étonna et, s'adressant à celui de ses amis qui était le plus près de lui : « Mégaclês, dit-il, l'ordonnance de ces Barbares n'a rien de barbare. Quant à ce qu'ils sont capables de faire, nous

¹ Olivier Biaggini, « L'argumentation d'autorité : théorie et pratique », *Atalaya* [En ligne], 9 | 1998, mis en ligne le 20 avril 2009, p. 2. URL : <http://journals.openedition.org/atalaya/71>.

² Plutarque, *Vies Parallèles*, *op. cit.*, VIII, 6-7, p.729-730.

le saurons bientôt. » Désormais inquiet pour l'avenir, il résolut d'attendre ses alliés (...). »¹

De même Philippus qui une fois frappé d'admiration devant l'aspect régulièrement ordonné de l'ensemble du camp romain, loin de remettre en cause l'« opinion vulgaire » selon laquelle « toutes les nations étrangères » sont barbares, demeure dans ses retranchements deux journées consécutives pour mieux assaillir ses ennemis de toujours:

Philippe, craignant d'engager une action générale, où tout se décide en un moment, détacha quatre cents Tralles (...) et trois cents Crétois, joignit à cette infanterie un nombre égal de cavaliers, et les envoya sous les ordres d'Athénagoras, l'un des seigneurs de sa cour, harceler la cavalerie romaine².

Ni Pyrrhus ni Philippe ne s'opposent à l'opinion commune et la leçon qu'il tirent de cette expérience est la prudence et la méfiance redoublée. Après avoir fait part de son étonnement à Mégaclos, c'est en effet avec une once de crainte et de curiosité, que Pyrrhus mettra à l'épreuve la valeur de l'armée romaine à la guerre : « "Mégaclos, dit-il, l'ordonnance de ces Barbares n'a rien de barbare. Quant à ce qu'ils sont capables de faire, nous le saurons bientôt." Désormais inquiet pour l'avenir, il résolut d'attendre ses alliés (...) »³ » Grâce à son expérience, Pyrrhus, « désormais inquiet pour l'avenir », agira avec plus de prudence et avant d'attaquer l'armée romaine « résolut d'attendre ses alliés », car « cette péripétie apprit à Pyrrhus qu'il se garde davantage⁴ ». Enfin, après s'être étonnés de l'ordonnance de l'armée romaine et avoir jugé qu'elle ne s'apparentait guère à une horde de Barbares, Plutarque précise ensuite qu'aussi bien Pyrrhus que Philippus s'efforcent de « poursuivre ces barbares dans leur retraite ».

Précisons néanmoins que parmi les trois témoins sélectionnés par Montaigne les Macédoniens sont ceux qui s'engagent le plus loin dans la « voie de la raison ». En effet, « les Grecs » de Macédoine s'émerveillèrent à tel point des traits de caractère affichés par Flaminius, qu'ils en viennent à adhérer de bon gré à sa cause et à en faire leur nouveau chef :

Séduits par ces belles qualités, ils se répandaient dans les villes, qu'ils remplissaient des mêmes sentiments d'affection qu'il leur avait inspirés, et les assuraient qu'elles trouveraient en lui l'auteur de leur liberté⁵.

¹ *Ibid.*, XVI,6-7, p. 738

² Tite Live, *op. cit.*, XXXI, XXXV. [1]

³ Plutarque, *Vies parallèles*,

⁴ *Ibid.*, p. 739.

⁵ Plutarque, *Vies parallèles*,

Étant à la fois jeune, bienveillant, « parlant bon Grec, & amateur de uraye gloire », sous la plume de Plutarque, Titus Flaminius correspond en toute part au portrait idéal du vrai politique. Ainsi, constatant contre toute attente que le jeune commandant romain était « doux & humain de uisage », l'apparence de Titus suffira à corriger les rumeurs malveillantes à son encontre et à provoquer chez les Macédoniens une opposition à la *doxa* des Hellènes. Les Macédoniens préféreront ainsi se subordonner à Flaminius plutôt qu'à Philippus. En s'alliant à un Romain plutôt qu'à un Grec, ils créeront une opinion inédite, un nouveau *topos* qui influencera par ailleurs les prises de positions politiques des Thébains, qui eux-aussi s'accorderont à la suite de cela avec les Romains.

Cela étant, de même que Pyrrhus et Philippus, les Macédoniens ne prétendent pas suivre la « voye de la raison » ni s'opposer aux « opinions vulgaires » concernant les Barbares. Leur démarche est avant tout circonstancielle et politique, et non pas anthropologique, morale et critique comme peut l'être celle de Montaigne. De ces extraits Montaigne tire donc une conclusion en s'appuyant sur l'autorité de la parole d'autrui, en mettant en avant les propos d'autres personnages, « alors que personne d'autre que lui ne l'a produite », pour reprendre la formule de Biaggini. Dès le premier paragraphe du chapitre « Des Cannibales », on peut alors déceler la mise en œuvre d'un argument d'autorité dit polyphonique, où, tel que le précise Oswald Ducrot, le locuteur *L* « introduit dans son discours une voix — qui n'est pas forcément la sienne — responsable de l'assertion P¹. » Avec l'argument d'autorité polyphonique, ajoute Biaggini, « l'assertion de la proposition P est *montrée* et non *assertée* : en disant qu'un autre a dit, le *citeur* n'*asserte* rien. C'est seulement dans un second temps, se fondant sur l'assertion d'autrui, qu'il *asserte* une nouvelle proposition Q² ». Dans le cas du chapitre « Des Cannibales », Montaigne met tout d'abord en avant l'assertion émise par des autorités politiques et militaires de l'Antiquité grecque : « la disposition de cette armée que je voy, n'est aucunement barbare ». Par suite, il utilise la conjonction conclusive « voylà comment », une sorte de « donc » ou de « par conséquent ». Pour enfin, en se fondant sur leur assertion, tirer la leçon qui s'impose à ses yeux : « il faut les juger par la voye de la raison, non par la voix commune ». On pourrait alors reformuler l'introduction du chapitre « Des Cannibales » de la manière suivante : au vu des témoignages de certains Grecs expérimentés de l'Antiquité, les Barbares ne le sont pas nécessairement dans les faits, il faut donc les « juger par la voye de la raison, non par la voix commune ». Autrement dit l'expérience est indispensable à la pensée sur autrui, et les

¹ Oswald Ducrot, *op. cit.*, p. 154.

²Olivier Biaggini, *op. cit.*, p. 3.

« opinions vulgaires » portées sur « les nations estrangieres » sont le plus souvent chargées de préjugés sans rapports avec la réalité.

Nous avons vu que les témoins auxquels Montaigne fait appel dans l'*incipit* de « Des Cannibales » sont, du fait de leurs caractéristiques, dignes de foi et faisant autorité. Or, dans le cadre d'un discours, le recours à l'argument d'autorité sert à garantir la validité de son raisonnement non pas par des arguments, mais en revendiquant le parrainage d'une figure tutélaire dont la parole est jugée crédible par la majorité. Dans le cadre de « Des Cannibales » Montaigne fait appel à des témoins antiques pour donner crédit aux thèses anthropologiques et morales qu'il tiendra à son tour tout au long du chapitre. En d'autres termes, avant même de mettre en exergue l'appartenance du Cannibale à la condition humaine, l'auteur des *Essais* initie son chapitre en rappelant à ses lecteurs que, pour plus surprenante qu'elle soit, l'identification entre le Barbare et l'Humain n'est pas inédite puisqu'elle a jadis été établie par des témoins de qualités et dignes de foi. Bien avant Montaigne, d'autres personnages illustres et peuples antiques avaient fait le même constat : dans les faits, ceux que l'on a pour habitude de désigner comme des barbares ne le sont pas nécessairement. En d'autres termes, la méfiance dont fait montre Montaigne envers la « voix commune » est validée par le témoignage des expériences de Pyrrhus, Philippus et des Macédoniens. Finalement, tout se passe comme si dès le début de son chapitre, Montaigne s'évertuait à prévenir ses lecteurs au préalable de ce qu'ils liront par la suite. C'est pourquoi, observe Mateus Masiero :

Ce préambule anecdotique annonce, mais aussi légitime, la proposition qui va suivre pour relativiser la notion préétablie par les Européens de l'époque sur ce qui est barbare et ce qui ne l'est pas. En d'autres termes, l'anecdote fonctionne comme une sorte d'argument d'autorité, par lequel Montaigne se justifie par avance auprès des lecteurs à propos du sujet délicat qu'il va ensuite aborder. Tout comme le roi Pyrrhus, en observant l'armée dite "barbare" et en la comparant à la norme établie dans son pays, conclut à la relativisation de ce statut ; de même, Montaigne, par le biais de comparaisons entre les coutumes indigènes et européennes, attestera d'un type de relativisation similaire¹.

L'argument d'autorité polyphonique situé dans l'*incipit* du chapitre « Des Cannibales » est donc un moyen pour Montaigne fournir des preuves extrinsèques et de préparer ses lecteurs

¹ Nous traduisons. « Esse preâmbulo anedótico não só anuncia, mas como que legitima a proposta que se seguirá de relativizar a noção preestabelecida pelos europeus da época acerca do que é bárbaro e o que não é. Ou seja, a anedota funciona como uma espécie de argumento de autoridade, pelo qual Montaigne se justifica antecipadamente aos leitores pelo tema delicado que abordará em seguida. Assim como o rei Pirro, ao observar o exército dito "bárbaro", e compará-lo ao padrão estabelecido em seu país, conclui pela relativização de tal estatuto ; do mesmo modo, Montaigne, por meio de comparações entre os costumes indígenas e os europeus, atestará um tipo semelhante de relativização. » (Mateus Masiero, *op. cit.*, p. 184).

aux polémiques à venir et *a fortiori* de se protéger par avance des attaques éventuelles à son égard. Contredisant avec vigueur la « voix commune » colportée par ses contemporains, Montaigne, par mesure préventive, cherche à s'attirer l'attention bienveillante et les bonnes grâces du lecteur en présentant un argument d'autorité polyphonique dès l'entame du chapitre « Des Cannibales ». Donner voix aux témoignages de Pyrrhus, de Philippus et des « Grecs » de Macédoine peut, en ce sens, être lu comme l'application d'une *captatio benevolentiae*, manifestant la volonté d'emporter l'adhésion du lecteur aux thèses de l'auteur.

Eu égard à la réception critique du chapitre « Des Cannibales », Montaigne doit de surcroît prendre garde à un autre écueil. N'ayant lui-même aucune expérience du Nouveau Monde, tout en prônant la primauté du savoir pratique sur la pensée spéculative, l'auteur des *Essais* est conscient de ce que ses contemporains peuvent fort bien lui jeter l'opprobre et ternir irrémédiablement sa réputation en l'accusant de « mentir cosmographiquement, c'est-à-dire à tout le monde¹ ». Le cas d'André Thevet étant sur ce point révélateur. C'est, nous semble-t-il, pour mieux connaître le Nouveau Monde, mais aussi pour donner crédit à ses propos auprès de son lecteur que, pour rédiger « Des Cannibales », Montaigne fait appel à des témoins « simple[s] et grossier[s] » ayant effectivement voyagé en Amérique.

IV- Se prévenir des « pairs ».

1. Conjurant l'accusation de menterie.

Concernant les récits de voyages et les ouvrages érudits, Diderot remarquait, non sans humour, que « les voyageurs entre les historiens, et les érudits entre les littérateurs, doivent être les plus crédules et les plus ébahis des hommes ; ils mentent, ils exagèrent, ils trompent et cela sans mauvaise foi.² ». De façon peu surprenante, il existait au XVI^e siècle une certaine défiance eu égard à la véracité des récits publiés et rapportés des pays lointains du Nouveau Monde. Dès la préface de son ouvrage, Jean de Léry s'empresse, par exemple, de faire part à ses lecteurs tout le mal qu'il pense des menteurs :

Au reste, n'ignorant pas ce qui se dit communément : assavoir que parce que les vieux et ceux qui ont esté loin, ne peuvent estre reprins, ils se licensient et donnent souvent

¹ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 67.

² Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2002, p. 152.

congé de mentir : je diray là dessus en un mot, que tout ainsi que je hay la menterie et les menteurs (...) ¹.

Dans « De l'Art de Conféer », Montaigne affirmera lui-même préférer se tenir sur ses gardes avant de louer un auteur dont il ne s'est certifié s'il est authentique ou plagiaire :

Nous autres, qui avons peu de pratique avec les livres, sommes en cette peine que, quand nous voyons quelque belle invention en un poete nouveau, quelque fort argument en un prescheur, nous n'osons pourtant les en louer que nous n'ayons prins instruction de quelque sçavant si cette piece leur est propre ou si elle est estrangieres ; jusques lors je me tiens tousjours sur mes gardes ².

Alexandre Tarrête remarque par ailleurs que, dans « Du Dementir », Montaigne s'interroge sur « le paradoxe qui voit le mensonge à la fois si décrié (être accusé de mentir suffisait souvent à déclencher un duel) et si pratiqué, dans une époque trouble où la vérité s'est enfuie ³ ». Montaigne constate en effet que, à la différence des Anciens bien plus libre en « invectives », ses contemporains semblent plus susceptibles et accorder une grande importance à l'accusation de menterie, l'associant à un acte déshonorant dont il faudrait tirer les « consequence[s] » :

Quant aux divers usages de nos démentirs, et les loix de nostre honneur en cela, et les changemens qu'elles ont receu, je remets à une autre-fois d'en dire ce que j'en sçay; et apprendray cependant, si je puis, en quel temps print commencement cette coustume de si exactement poiser et mesurer les parolles, et d'y attacher nostre honneur. Car il est aisé à juger qu'elle n'estoit pas anciennement entre les Romains et les Grecs. Et m'a semblé souvent nouveau et estrange de les voir se démentir et s'injurier, sans entrer pourtant en querelle. Les loix de leur devoir prenoient quelque autre voye que les nostres. On appelle Caesar tantost voleur, tantost yvrongne, à sa barbe. Nous voyons la liberté des invectives qu'ils font les uns contre les autres, je dy les plus grands chefs de guerre de l'une et l'autre nation, où les parolles se revenchent seulement par les parolles et ne se tirent à autre consequence ⁴.

Citons à ce sujet deux exemples, dont on sait qu'ils sont connus de Montaigne, à savoir : les accusations de menterie que Gómara porte à l'encontre de Colomb, et celles que Léry adresse à Thevet.

¹ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 93.

² « De l'Art de Conférer », III, 9, p. 940.

³ Alexandre Tarrête, présentation du chapitre « Du démentir » (II, 18), dans Michel de Montaigne, *Essais II*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « Folio Classique », 2009, p. 775.

⁴ « Du Dementir », II, 18, p. 667.

Dès le XVI^e siècle la désignation de Christophe Colomb comme seul dépositaire de la découverte du Nouveau Monde était remise en cause par divers auteurs, notamment par Francisco Lopez de Gómara. Dans le chapitre intitulé « Comment les Indes furent découvertes pour la première fois » de son *Histoire générale des Indes*, Gómara retrace ce qu'il considère avoir été la véritable histoire de la découverte du Nouveau Monde :

Comme vne Carauelle flotloit par nostre grand mer Oceane, vint à s'eleuer vn vent d'Oest, si fort & impetueux, & soufflant si continuellement, que la dicte Carauelle se trouua en vn pays incogneu ni aucunement marqué en la Mappemonde, ou Carte marine. Elle retourna de là en bien plus long temps qu'elle n'auoit fait à aller: & quand elle arrua de par deçà elle n'auoit plus qu'un pilote & trois ou quatre mariniers, lesquels estans arriuez malades, & de faim, & de trauail moururent en peu de iours au port. Voila comment se decouuurent les Indes, avec l'infortune de celuy, qui premier les veid, finissant sa vie auant que iouir d'elles, & mesmes sans laisser memoire de son nom, ny d'où il estoit, ny en quel an il les trouua. Je croy bien que ce ne fut pas la faute, mais cela aduint par la malice, & meschanceté d'autrui, ou bien par l'enuie de celle qu'on appelle fortune. (...) Aucuns font ce Pilote d'Andeluz, (...) autres le font Biscain (...) & autres le disent auoir esté Portugays (...), mais pas vn n'asseure rien : ils s'accordent seulement en cela que le dict Pilote mourut en la maison de Christofle Colomb, en la puissance duquel demeurerent les registres de la Carauelle, & le rapport de tout ce long voyage, avec la marque, & hauteur de ces terres nouvellement trouuees¹.

Au chapitre suivant, intitulé « Qui estoit Christofle Colomb », Gómara dévoile la façon dont le célèbre Amiral Italien avait, selon ses informations, subtilisé le titre de *descobridor* en omettant sciemment qu'il « iamaïs n'en creut rien » de l'existence des Indes « iusques à ce qu'il eust rencontré ce Pilote Espagnol » :

[Christophe Colomb] se maria en ce royaume de Portugal, ou, come aucuns veulét, en l'Isle de Madere, ou, à ce que ie puis croire, il demouroit au temps q'arriua la Carauelle ci dessus mentionnee: il receut en sa maison le patron d'icelle, lequel luy racompta tout le voyage qu'il auoit fait, & les terres neuues qu'il auoit veuës, afin qu'il le remarquast en vne carte marine qu'il achetoit de luy: cepédant mourut ce patró, lequel laissa par ce moyé à son hoste la relatió, la marque & la hauteur de ces terres neuues. Voilà comment Christofle Colomb eut cognoissqnce des Indes².

Après avoir mis à nu les fourberies de Colomb, Gómara s'applique ensuite à mettre en pièces ses supposées qualités de cosmographe :

¹ Francisco Lopez de Gómara, *Histoire generale des Indes Occidentales*, op. cit., livre 1, chap. 13, p. 18-19.

² *Ibid.*, chap. 14, p. 19-20.

Et afin que ie n'oublie rien, aucuns ont voulu dire que Colomb sçauoit la langue Latine, & qu'il estoit bien entendu en la Cosmographie, laquelle l'incitoit à chercher les pays des Antipodes, & la riche Cipága, notee par Marc Paul, pour auoir leu Platon en son Timee, & en son Cricias, où il parle d'une fort gráde Isle nommée Atlátea, & d'un pays couuert plus grand qu'Asie, & Afrique. Et aussi pour auoir leu Aristote, ou Theophrastem lequel dit come certains marchans Carthaginois nauigués du destroit de Gibraltar, vers Ponét & Midi, descouurent, apres longues iournees, une gráde Isle depeuplée, bien pourueë toutesfois, avec riuieres nuigables. Mais laissant là ces auteurs, ie dis que Christofle Collomb n'estoit point docte, ain seulement de bon jugement, & qu'ait la congnoissances de ces nouveaux pays, par le raport de ce Pilote mort, il s'informa de personnes doctes sur ce que les anciens disoient des autres pays, & autres mondes: entre autre il communiqua fort avec un frere Iean Peres de Mercene, lequel demouroit au monastere de la Rabida: par telles communications, il creut pour certain ce qui lui auoit laissé de bouche, ou par escrit, ce Pilote. Il me sémble que si Colón eust cónneu par son sçauoir où estoient les Indes beaucoup deuant sans venir en Espagne, il eust traité de cest affaire avec les Geneuois, lesquels couroient tout le monde, mais iamais n'en creut rien, iusques à ce qu'il eust rencontré ce Pilote Espagnol, lequel il trouua par la fortune de la mer, & par la volonté divine¹.

On remarquera que sous la plume de Gómara le « Pilote inconnu », que sans grandes certitudes (« pas un n'affeure rien ») d'aucuns croyaient avoir été « Andeluz », « Biscain » ou « Portugays », deviendra subitement un authentique « Pilote Espagnol ». Vraisemblablement mécontent de ce que la découverte du Nouveau monde n'ait pas été attribuée à l'un de ses compatriotes et probablement soucieux de défendre les intérêts de Cortés, alors en concurrence avec les héritiers de Colomb dans la revendication auprès de la couronne et du fisc espagnols des droits de priorité des terres américaines², Gómara pointe du doigt ce qu'il estime être une supercherie. L'Amiral Colomb n'ayant aucunement acquis sa notoriété de par ses qualités d'explorateur ou de cosmographe, mais grâce aux aléas de la Fortune ou de la volonté divine, tout en ayant en outre sciemment omis l'identité du « Pilote mort », premier Européen à avoir véritablement foulé le sol américain, Gómara en vient de manière à peine voilée à le désigner d'imposteur.

On sait que l'*Histoire générale des Indes* publiée en 1552 par Gómara, et traduite en 1577 par Martin Fumée, est une des sources bibliographiques principales du chapitre « Des Coches ». Mais pour ce qui concerne « Des Cannibales », les textes montrent que ce fut en lisant l'*Historia del Mondo Nuovo* de Girolamo Benzoni que Montaigne prit connaissance de l'opprobre alors jetée par Gómara sur Colomb. Traducteur du livre de Benzoni qu'il rebaptise *Histoire nouvelle du Nouveau Monde*, le ministre huguenot Urbain Chauveton enrichira à son

¹ *Ibid.*

² Voir à ce sujet Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, op.cit., notamment les chapitres « Le Nouveau Monde et l'héritage d'Adam », p. 23-39 ; et « L'Atlantide et le Nouveau Monde », p. 155-187.

tour chacun des chapitres traduits par « plusieurs Discours & choses dignes de memoire », présentés sous la forme de notes de fin de texte¹. Au chapitre V de l'ouvrage, il s'agit comme le précise son titre de déterminer : « Comment Christophle Colomb Geneuois decouurit le premier l'Indie Occidentale, quoy que les Hespagnols luy en ayent voulu oster l'honneur pour le donner à un autre ». Proche de Fernand Colomb, qui en sa condition de fils du célèbre Amiral était directement concerné par la cause jugée durant les *pleitos de Colón*, Benzoni se donne pour tâche de sauvegarder la réputation de son illustre compatriote alors fortement malmenée par les auteurs « Hespagnols » — Gómara en tête — qui, précise-t-il, « ne peuuét supporter que lon die qu'vn estranger, mefmement issu d'Italie, ait acquis tant d'honneur & tant de gloire² ». Après avoir retranscrit l'ensemble du passage cité plus haut de l'*Histoire générale des Indes*, en n'omettant point d'indiquer à la fois l'identité et la nationalité de son auteur, à savoir « Francisque Lopez de Gomara Hespagnol », Benzoni pour mieux le réfuter en appelle aux témoignages « d'autres bons Auteurs », tel que « Dom-Pierre Martyr Milanois ». L'Italien Pierre Martyr d'Anguiera était à la fois « historien de la découverte », membre du *Conseil des Indes* et biographe de Colomb au service des rois catholiques (Isabelle de Castille, Ferdinand d'Aragon puis Charles Quint). C'est dans le *De Orbe Novo* publié par Martyr que Benzoni trouvera le récit exposant les motivations qui incitèrent Colomb « d'aller chercher ces pays incognus » et de communiquer « cest affaire à la Seigneurie de Gennes ». Martyr souligne premièrement le mérite de Colomb d'avoir su dûment interpréter les vents marins. Après avoir « obserué foigneusement, & apperceu par longue experience » la direction et les mouvements réguliers des bourrasques soufflant par l'étroit de Gibraltar, Colomb, dit Martyr, pressentit qu'elles ne pouvaient venir d'ailleurs que d'outre-mer et se « fícha l'idee & l'imaginatiõ de ceste terre sí profondement en sa teste qu'en fin il se resolut de la trouuer³ ». Colomb proposa dès lors à la Seigneurie de Gênes de lui fournir quelque vaisseaux équipés et armés afin de « naviguer sí auant sur ceste mer du Ponent, qu'en faístant tout le tour du monde il arrueroit finalement aux terres qui produisent l'Espicerie ». L'entreprise de ce voyage ayant semblé « à tous ceux qui en ouirent parler, merueilleusemēt estrange (...) lon ne tint pas plus de compte de son discours que d'un songe ou d'une fable⁴ ». Une fois exposés les motifs et les mérites de Colomb en son entreprise, tout en ayant certifié aux lecteurs de ce que ce dernier avait bien communiqué ses

¹ Comme le précise Chauveton dans son « Avertissement » : « ce que vous trouuerez distingué par chapitres, c'est le texte de l'Auteur Milanois : que j'ay gardé en son entier. Ce qui est adiouté apres, & intitulé DISCOUVRS, est mien. » (Urbain Chauveton, dans Girolamo Benzoni, *Histoire nouvelle du Nouveau Monde*, *op. cit.*, s. p. [p. 25 pdf].

² *Ibid.*, p. 38.

³ « Dom-Pierre Martyr Milanois » (Pierre Martyr d'Anguiera), cité par Benzoni, *op. cit.*, livre 1, chap. 5, p. 37.

⁴ *Ibid.*

intentions auprès des Genevois, Benzoni peut alors discréditer son adversaire en l'accusant publiquement de menterie : « en quoy lon peut voir que cest auteur Hespagnol Gomara, en mellant & obscurcissant la verité par plusieurs inuentions, ne pretend à autre chose qu'à diminuer le renom immortel de Christophle Colomb.¹ »

Au long extrait de l'ouvrage de Gómara cité par Benzoni, le traducteur Chauveton ajoute deux notes explicatives. La première apporte des précisions concernant l'origine de l'île de l'Atlantide, la seconde se réfère à l'île dépeuplée anciennement découverte par les Carthaginois. Gómara ayant, comme nous l'avons vu, mentionné ces deux histoires anciennes afin de démentir la rumeur selon laquelle Colomb aurait été un « docte », « bien entendu en la Cosmographie » et connu « pour auoir leu Platon », mais aussi « Aristote, ou Theophraste ». Or, en mettant les textes côte-à-côte², force est de constater que ce sont bien ces deux notes de Chauveton que Montaigne a emprunté et retranscrit *ipsis litteris* dans « Des Cannibales », et qu'il se garde par ailleurs de citer. Considérant les textes trop identiques pour qu'il reste un quelconque doute concernant ces emprunts, tout en estimant fort improbable que l'auteur des *Essais* ait lu les notes de Chauveton sans prêter aucunement garde au texte original de Benzoni qu'elles commentent; tout porte à penser que ce fut en lisant la traduction française de la *Nouvelle histoire du Nouveau Monde* que Montaigne prit connaissance des graves accusations d'imposture et de menterie portées par Gómara au déjà très célèbre Christophe Colomb.

Cela étant, Colomb n'était déjà plus de ce monde lors de ces accusations et n'eut pas en conséquence à s'en défendre, tâche qui incombait cependant à nombres d'auteurs Italiens, parmi lesquels son fils Fernand Colomb, mais aussi Benzoni. Thevet n'eut pas le même sort, car ce fut de son vivant qu'il eut à rendre des comptes, notamment face à la justice, à la suite des graves accusations de menterie, de plagiat, mais aussi d'impiété que lui portèrent nombre de ses contemporains.

2. Thevet, « menteur cosmographique ».

En 1549, André Thevet embarque pour le Levant avec l'appui du Cardinal Jean de Lorraine. De retour de voyage, après avoir parcouru entre autres la Crète, la Turquie, l'Égypte, la Palestine et la Syrie, ce dernier publie une *Cosmographie de Levant* en 1554. Afin, précise-t-il, de faire « mecion de païs, & viles : mais aussi des animaux, manieres de viure des habitans »,

¹ *Ibid.*

² Voir, dans les « Annexes », *infra*, p. 594-598, les tableaux comparatifs 1, 2 et 3, pour ce qui concerne les textes de Chauveton, et les tableaux 4 et 5, pour les écrits de Thevet et Léry.

traitant en somme autant d'« histoires » que de « questions naturelles¹ ». L'année suivante, par suite du « commandement du roi » informé de son « voyage au pays de Levant », Thevet s'engage comme aumônier lors de l'expédition de Villegagnon au Brésil. De cette expérience, motivée tant pour l'obéissance à son « prince naturel » que « pour l'honnêteté de la chose », il publiera *Les Singularités de la France Antarctique* en 1557. Une fois entré dans la clientèle de Catherine de Médicis, il occupe dès lors le premier la charge de « Cosmographe du Roy », prêtant successivement ses services à Henri II, François II, Charles IX et Henri III. Deux ouvrages supplémentaires seront ensuite portés à son crédit. *La cosmographie universelle*², ouvrage volumineux inspiré du modèle fixé par Sébastien Münster et qu'il mettra près de dix ans à conclure. Puis, inspiré par Plutarque, *Les vrais portraits et vies des hommes illustres grecs, latins et païens*³.

La notoriété acquise par Thevet sera pourtant mise à mal par les plus diverses accusations. Mécontent de sa rétribution et de n'avoir guère été cité, l'écrivain fantôme Mathurin Héret, étudiant en médecine engagé à l'occasion de la rédaction des *Singularités de la France antarctique*, intenta un procès à Thevet et à son éditeur Maurice de la Porte pour usurpation de paternité. Comme le précise Lestringant, laissant entendre que « la copie définitive de l'ouvrage fut l'œuvre de ce bachelier en médecine », le Parlement de Paris rendit en 1557 un verdict en faveur du plaignant. À titre de dédommagement, le coadjuteur de Thevet obtint ainsi vingt écus d'or et vingt exemplaires du texte. Toujours est-il, ajoute Lestringant, que Marthurin Héret « qui entendait bien cosigner ce qu'il considérait comme son ouvrage (...) échouait sur le principal. La cour lui refusait le droit d'apposer son nom sur l'objet du litige. Les *Singularités* restaient l'œuvre d'André Thevet⁴ ». Surviendra quelques années plus tard un nouvel administré, plus notoire, mais vraisemblablement aussi mal rémunéré que ne le fut Héret, pour une fois de plus incriminer Thevet d'usurpation. Il s'agit de François de Belleforest qui, en 1568, révèle en son *Histoire des Neuf Charles* l'identité de celui qu'il juge être le véritable rédacteur de *La cosmographie universelle*, alors en préparation :

¹ Voir la « Préface » d'André Thevet, dans *Cosmographie de Levant : revue et augmentée de plusieurs figures*, Lyon, Ian de Tournes et Guil Gazeav, 1556.

² André Thevet, *La Cosmographie universelle d'André Thevet, cosmographe du Roy, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'auteur, et incogneuës de nos Anciens & Modernes*, 2 tomes, Paris, chez Pierre l'Huillier, 1575. URL : <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000001446>

³ André Thevet, *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens, recueilliz de leurs tableaux, livres, médalles antiques et modernes* (9 volumes, 1584).

⁴ Franck Lestringant, « Introduction » dans *Les Singularités...*, op. cit., p. 26.

Or iäçoit que i'aye tref-amplement difcours de ceste Isle [« Malthe »] en vne Cosmographie par moy faicte à la requeste d'André Thevet, de laquelle l'il se dit auteur, chacun fera aduerty, que le nom & l'honneur m'en ferroit derobbé, qui y ay employé mon temps & estude & recollection des bons atheurs pour l'ornement d'un si grand oeuvre (...)¹.

Par suite des accusations de Belleforest, Thevet recrute alors un nouveau scribe en la personne de Filber (ou Philibert) Bretin, « poète Bourguignon Aussonois », pouvant enfin publier son ouvrage. C'était toutefois sans compter sur la « licence poétique » de son nouveau scribe qui, lui aussi, souligne Lestringant se chargera de mettre à nu et a mal ledit « Cosmographe des Roys »: « ce dernier le trahira à son tour, révélant en 1576, dans une Ode intempestive publiée en appendice de ses *Poesies amoureuses*, qu'il a "écrit et dressé une partie" de la Cosmographie "en la maison dudit Tevet, sur ses mémoires"². »

À ces déconvenues rendues publique s'ajoutent maints autres procès d'intentions, notamment parmi les auteurs huguenots, visiblement contrariés des offenses proférées par « le Cordelier » Thevet à l'encontre des partisans protestants alors implantés en France Antarctique³. En 1578, Jean de Léry réglera ainsi publiquement ses comptes, faisant de l'étalage des « calomnies », « balivernes », « fariboles » et autres « impostures de Thevet » — fautif de par son irrésistible « envie de pousser et mentir ainsi Cosmographiquement : c'est à dire , à tout le monde »⁴ — la raison d'être ou le *leitmotive* même de la publication de son *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*:

Mais pour en dire le vray, (...) ne sentant point en moy les parties requises pour mettre à bon escient la main à la plume, ayant veu dés la mesme année que je revins de ce pays-la, qui fut 1558, le livre intitulé Des singularitez de l'Amerique, lequel monsieur de la Porte suyvant les contes et memoires de frere André Thevet, avoit dressé et disposé, quoy que je n'ignorasse pas ce que Monsieur Fumée, en sa preface sur l'histoire generales des Indes, a fort bien remarqué est singulierement farci de mensonges⁵, si l'auteur

¹ François de Belleforest, *L'histoire des neuf roys Charles de France : contenant la fortune, vertu et heur fatal des Roys, qui sous ce nom de Charles ont mis à fin des choses merveilleses*, livre XIX, 1568, p. 639-640.

² Frank Lestringant, « L'Histoire d'André Thevet, de deux voyages par luy faits dans les Indes Australes et Occidentales (circa 1588) », dans *Colloque International « Voyageurs et images du Brésil »*, MSH-Paris, le 10 décembre 2003, p. 4. URL : http://editions-villegagnons.com/THEVET_Lestringant.pdf

³ À ce propos, voir Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion*, Genève, Librairie Droz, troisième édition revue et augmentée, 2004, p. 69.

⁴ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 67.

⁵ Léry évoque ici la préface « Au lecteur » rédigée par Martin Fumé en sa traduction de l'*Histoire générale des Indes* de Gómara, où il est précisé que : « i'auois veu aussi vn liure, qui parle des singularitez de la France Antarctique, où Monsieur de Villegagnon alla il y a treize ans. Mais, hors-mis la description du pays où noz François descendirent, la plus grand' part de ceste hystoire n'est farcie que de méfonges, non pas forgées par l'Auteur, mais par des mariniérs, qui luy en comptoient ainfi qu'il recite. Vous y verrez de beaux comptes des Amazones, des fautes en la situation des lieux, & des abuz, en l'interpretation de beaucoup de choses, comme quand il veult descrire la separation des terres du Roy d'Espagne, & du Roy de Portugal. Encor est-il à excuser,

toutesfois, sans passer plus avant, se fust contenté de cela, possible eussé-je encores maintenant le tout supprimé. Mais quant en ceste presente année 1577, lisant la *Cosmographie* de Thevet, j'ay veu que il n'a pas seulement renouvelé et augmenté ses premieres erreurs, mais, qui plus est (estimant possible que nous fussions tous morts, ou si quelqu'un restoit en vie, qu'il ne luy oiseroit contredire), sans autre occasion, que l'envie qu'il a eüe de mesdire et detracter les Ministres, et par consequent de ceux qui en l'an 1556, les accompagnerent pour aller trouver Villegagnon en la terre du Bresil, dont j'estois du nombre, avec des digressions faussses, piquantes, et injurieuses, nous a imposé des crimes; à fin, di-je, de repousser ces impostures de Thevet, « j'ay esté comme contraint de mettre en lumiere tout le discours de nostre voyage.¹

Dans *La Cosmographie Universelle*, c'est effectivement aux séditions des « Ministres de la Religion nouvelle, que Calvin y avoit enoyez pour planter sa sanglante Evangile », que Thevet attribuait l'échec du bref projet de colonisation que fut la France Antarctique :

Ces gentils predicans ne taschans que s'enrichir et attraper ce qu'ils pouvoyent, firent des ligues et menées secrettes, qui furent cause que quelques-uns des nostres furent per eux tuez. Mais partie de ces sedicieux estans prins furent executez, et leurs corps donnez pour pasture aux poissons (...). Les Sauvages irritéz de telle tragedie, peu s'en fallut qu'ils ne se ruassent sur nous, et missent à mort ce qui restoit².

Attentif aux divers récits contradictoires publiés dans les *Singularités* et la *Cosmographie universelle*, Léry n'aura guère de mal à démontrer que Thevet « ne rapporte pas son propos au temps qu'il estoit en ce pays-là, mais qu'il entend reciter un fait advenu depuis son retour³ ». Par-delà son faux témoignage, Thevet n'aurait en outre qu'une maigre expérience du Brésil :

Pour donc le combattre tousjours de son propre baston, (...) par son propre tesmoignage j'aye monstré qu'il ne demeura en tout qu'environ dix semaines en l'Amerique (...) durant lesquelles encores (comme j'ay entendu de ceux qui l'ont veu par delà) en attendant que les navires où il revint fussent chargées, il ne bougea gueres de l'isle inhabitable où se fortifia Villegagnon⁴.

N'ayant séjourné, malade et alité, que très brièvement en France Antarctique, les contacts de Thevet avec les populations indigènes semblent avoir été fort rares. Il avait, dit Léry, « tenté de convertir sur son lit de mort le roi Pindo, avait conversé un autre jour avec le chef de la tribu

comme estant le premier, qui nous a donné cognoissance de ces Indes, & ne fault estimer tirer du premier coup la verité d'une chose. » (Martin Fumée, dans Francisco Lopez de Gómara, *op. cit.*, « Au lecteur », f. 2).

¹ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 63.

² André Thevet, *Cosmographie universelle*, *op. cit.*, tome 2, livre 21, chap. 2, f. 909, [p. 963 pdf].

³ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 78-79.

anthropophage Tupinikin et ce fut sans doute lors de l'une de ces rencontres qu'il avait tenté de fumer un cigare de pétun, qui n'avait rien fait pour améliorer sa santé. » Léry s'en prend par conséquent à la méthodologie qui consiste à chercher des « singularitez », faisant de Thevet un piètre compilateur « entassant matière sur matière », « confusément et sans ordre » ; l'auteur d'une somme d'« écrits fait de tout bois fleches, comme on dit: c'est à dire, ramasse à tort et travers tant qu'il peut allonger et colorer ses conte »¹. Les attaques personnelles envers l'auteur des *Singularités* s'ensuivent alors, Léry soulignant inlassablement le mauvais caractère de son ennemi, qu'il estime être orgueilleux, vantard et intellectuellement malhonnête, ou encore de mauvaise foi religieuse. Pour avoir, selon Léry, par diverses occasions prêté foi au catholicisme puis adhéré à la Réforme, le « Cosmographe des Roys » aurait par ses oscillations fait montre d'un inexcusable opportunisme religieux. Estimant être le seul « qui ait tout vu par le trou de son chaperon de Cordelier »², Thevet ne ferait en somme que « chercher des fariboles au royaume de la lune, pour remplir et augmenter ses livres de contes de la cigongne³ ». Une fois saccagée la renommée de son adversaire, Léry présentera à demi amusé ses plates excuses aux lecteurs : « les impostures de Thevet contre nous ont esté cause en partie de me faire mettre ceste histoire de nostre voyage en lumiere, ils m'excusent si en ceste preface, l'ayant conveincu par ses propres écrits, j'ay esté un peu long à le rembarrer⁴ ».

Au fil des années et des scandales, celui qui au début de sa carrière littéraire avait été encensé par les plus grands poètes de la Pléiade, parmi lesquels Pierre de Ronsard, le « prince des poètes », Etienne Jodelle⁵ et Jean Dorat, finira par être publiquement répudié par ses propres pairs, parmi eux Martin Fumee, Bellforest et Léry. C'est ainsi, conclut Lestringant, que la réception de l'œuvre de Thevet représente un cas extrême, « une catastrophe », dit-il, dont il est « peu d'équivalent dans l'histoire de la littérature scientifique⁶ ». Montaigne a vraisemblablement eu écho de cette mauvaise réputation de Thevet. Il met par ailleurs un point d'honneur à se distancer non pas seulement des cosmographes en général, mais de Thevet en particulier. En effet, en faisant référence à la Palestine dans « Des Cannibales », c'est Thevet que de façon à peine voilée Montaigne pointe du doigt. En effet, l'identification de Thevet à

¹ *Ibid.*, p. 66.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 85-87.

⁵ « (...) Si honorer / L'on doit Ptolémée en ses œuvres / Qu'est-ce qui ne t'honorerait / Qui cela que l'autre ignorait / Tant heureusement nous déçoit ? » (Étienne Jodelle, dans *Les Singularités...*, *op. cit.*, p. 413).

⁶ Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion*, *op. cit.*, p. 71.

son itinéraire oriental, ainsi qu'aux descriptions de la Palestine publiées dans la *Cosmographie du levant* est assez courante.

Belleforest, le mentionne dans son *Ode* à Thevet :

Car encor que l'antique Thrace,
Que l'Arabe riche aies vu,
Que d'Asie la terre grasse,
D'Égypte les merveilles su;
Encor que ta plume divine
Nous ait décrit la Plaestine
Et que de ce son los ait eu; (...)¹

De même, lorsqu'il énumère les récits jusqu'alors publiés sur les terres lointaines, afin de justifier sa propre traduction de l'ouvrage de Gómara en mettant en avant les informations inédites qu'il contient, Martin Fumée lui aussi associe Thevet au pays de Palestine². Ronsard, enfin, se réfère au voyage de Thevet en Palestine, afin de montrer la supériorité de ce dernier sur Ulysse :

Si du nom d'Vlyffes l'Odiffée est nommée,
De ton nom, mon THEVET, vn liure on d'eust nommer (...)
Tu as veu la Turquie, Affirie, & Syrie,
Palestine, Arabie, AEgypte & Barbarie.
Au pris de toy ce Grec par dix ans ne vit rien:
Ayfsi tu as sur luy au double d'auantage,
C'est, que tu as plus veu, & tu as ton voyage
Efcrit de ta main propre, & non pas luy le sien³.

De plus la teneur des critiques portées par Montaigne sur le prétendu universalisme des cosmographes est proche de celles pointées par Léry à l'encontre de Thevet. Dans « Des Cannibales », Montaigne regrette que « pour avoir cet avantage sur nous d'avoir veu la Palestine », les cosmographes « veulent jouir de ce privilege de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde. Et plutôt que de décrire leur « particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine », chacun d'entre eux « entreprendra toutes-fois, pour faire courir ce petit lopin, d'escrire toute la physique. »⁴ Avant Montaigne, Léry prévenait déjà ses lecteurs en signalant combien le projet général que Thevet affirmait avoir accompli en Amérique n'était autre qu'une vantardise irréalisable :

¹ « A monsieur Thevet Angoumoisain, auteur de la presente histoire, François de Belleforest Commingeois, Ode. », dans *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, op. cit., p. 417.

² Martin Fumée, dans Francisco Lopez de Gómara, op. cit., « Au lecteur », f. 1 et 2.

³ Sonnet de Ronsard à Thevet, dans *La Cosmographie universelle d'André Thevet*, op. cit., Tome 1, f. II.

⁴ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

(...) si est-ce qu'à l'ouyr [Thevet] discourir au long et au large, vous diriez qu'il a non seulement veu, ouy et remarqué en propre personne toutes les coustumes et manieres de faire de ceste multitude de divers peuples sauvages habitans en ceste quarte partie du monde, mais qu'aussi il a arpenté toutes les contrées de l'Inde Occidentale : à quoy neantmoins, pour beaucoup de raisons, la vie de dix hommes ne suffiroit pas (...) il n'y ait Truchemen François, quoy qu'aucuns dès le temps que nous y estions, y eussent jà demeurez neuf ou dix ans, qui se voulust vanter d'avoir esté quarante lieues avant sur les terres (...) tant y a que Thevet dit avoir esté soixante lieues et davantage avec des sauvages, cheminans jour et nuict dans des bois espais et toffus, sans avoir trouvé beste qui taschast à les offenser. Ce que je croy aussi fermement, quant à ce dernier point, assavoir qu'il ne fut pas lors en danger des bestes sauvages, comme je m'asseure que les espines ny les rochers ne luy esgratignerent gueres les mains ny le visage, ny gasterent les pieds en ce voyage.

En outre, au XVI^e siècle Thevet est, conjointement avec Léry, le principal auteur ayant publié des récits concernant l'endroit « ou Villegaignon print terre, qu'il surnomma France Antarctique », s'agissant du même lieu où le témoin « simple et grossier » duquel Montaigne tient ses informations « avoit demeuré dix ou douze ans ». Par ailleurs, certaines des observations émises dans « Des Cannibales » se trouvaient déjà dans les *Singularités*. On trouvera, à titre d'exemple, des similitudes dans les commentaires de chacun touchant la grandeur continentale du pays, la santé et longévité des Indiens, leurs habitudes alimentaires, puis leur chants et rituels anthropophagiques, notamment à travers le « chant du prisonnier ». L'admiration dont font montre les deux auteurs face aux spectaculaires batailles indigènes est à ce titre évocateur. Avant que Montaigne ne confesse que « leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir », Thevet se réjouissait « qu'onque ne fut si beau passe-temps de voir une telle mêlée¹ », « c'est un très beau spectacle de les voir quereller ou se battre² ». Néanmoins, attendu que certaines de ces observations se trouvent également chez Léry³, on ne peut s'assurer avec certitude que Montaigne ait lu et se soit directement inspiré des ouvrages de Thevet pour rédiger « Des Cannibales ».

Il reste en revanche peu de doute quant à la volonté de Montaigne de se détacher de la figure de Thevet. Ayant fort probablement pris connaissance du sort qui fut réservé à l'auteur de la *Cosmographie du Levant* qui d'écrivain illustre, ayant surpassé les exploits d'Ulysse pour avoir « décrit la Palestine » de sa « plume divine », était devenu un paria, traîné en justice pour

¹ André Thevet, *Singularités*, op. cit., 38, p. 204.

² *Ibid.*, 41, p. 220.

³ Voir « Annexes », « Tableau 5 », *infra*, p. 598.

usurpation, répudié par les gens de lettres et haï par les huguenots, Montaigne se garde en conséquence d'être confondu avec ce dernier en assurant aux lecteurs ne pas s'« enquerir de ce que les cosmographes en disent », et ne pas être l'égal des « fines gens » qui « pour faire valoir leur interpretation et la persuader » ne se peuvent garder « d'alterer un peu l'Histoire », et qui « pour avoir cet avantage sur nous d'avoir veu la Palestine », comme Thevet, entreprendront « d'escire toute la physique ». En ce sens, le rejet montaignien des cosmographes ne traduit pas uniquement une querelle de nature épistémologique. En opposant les récits de ces derniers aux témoignages des gens simples, Montaigne oppose certes l'universel au particulier, la cosmographie à la démarche topographique, mais il se prévient par la même occasion d'être confondu avec un auteur déchu, tristement célèbre pour avoir perdu toute crédibilité auprès des lettrés de l'époque. En décréditant Thevet, accusé par Léry de « mentir cosmographiquement », Montaigne se garde en conséquence d'être confondu avec ce dernier par ses lecteurs. Procédé de discrédit rejoignant l'argument *ad hominem*, voire l'argument *ad personam*.

Crédibilité qui, concernant la question du Nouveau Monde, fait cruellement défaut à Montaigne. En effet, si Léry prend à parti Thevet pour n'avoir demeuré « en tout qu'environ dix semaines en l'Amerique », que dire alors de Montaigne qui ne s'y est jamais rendu ? Thevet lui-même discréditera les discours tenus par Benzoni — auteur que Montaigne a lu et dont il s'est inspiré pour rédiger « Des Cannibales » —, qui, estime Thevet, du fait de ses imprécisions « montre bien par là qu'il ne voyagea jamais¹ ». Autrement dit, pour n'avoir jamais rien vu du pays qu'il prétend décrire l'historien italien perd, selon Thevet, toute légitimité. Montaigne s'efforce à ce titre de certifier qu'il n'est somme toute pas dénué de toute expérience. Il remarque en effet avoir « tasté » de la farine de manioc, dont « le goût est sucré et un peu fade », dit posséder divers artefacts amérindiens (« on en voit (...) chez moi, la forme de leurs lits, de leur cordon, de leurs épées et de bracelets de bois »), mais aussi certaines de leurs poésies (chansons du prisonnier et d'amour) et avoir vu les gravures de « ceux qui les peignent mourants » et « peignent le prisonnier crachant ». Montaigne affirme en outre s'être entretenu à Rouen avec d'authentiques indiens d'Amérique, dont le langage est par ailleurs « doux » est au « son agréable ». Mais il ne cache guère l'importance pour ses recherches des propos rapportés par des témoins oculaires n'ayant « rien espousé » ni « dequoy bastir et donner de la vraysemblance, à des inventions fauces ». Et c'est à plusieurs reprises qu'il rappelle aux lecteurs que le récit qu'il tient s'appuie sur les descriptions de ses sources. Par le moyen d'expressions

¹ André Thevet, *Histoire d'André Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales*, édition critique par Jean-Claude Laborie et Frank Lestringant, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », f. 155 v°, 2006, p. 369.

diverses, l'auteur de « Des Cannibales » rend ce qui est dû aux témoins « simple[s] et grossier[s] »: « il m'a faict voir », « je me contente de cette information », « à ce qu'on m'en a rapporté », « de façon qu'à ce que m'ont dit mes tesmoings », ils « m'ont assuré »... Pour pallier à son manque d'expérience Montaigne emprunte donc celle longuement acquise par les « veritables' témoins. C'est donc à travers leur regard qu'il voit le Nouveau Monde, son langage trahissant par ailleurs une subtile appropriation d'identité :

(...) car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, surpasse, non seulement toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie. Ils n'ont peu imaginer une nayfveté si pure et simple, comme nous la voyons par experience ; ny n'ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine¹.

Dans « Des Cannibales » le prénom personnel « nous » représente le plus souvent une identité collective en un temps déterminé, à savoir les compatriotes ou les Européens contemporains de Montaigne. C'est souvent le cas lorsque que ce dernier oppose le « nous » aux Sauvages². En utilisant à deux reprises la formule « nous voyons par expérience », Montaigne emprunte en revanche l'expérience de ses témoins oculaires pour se l'approprier sensiblement : « nous », c'est-à-dire moi et mes témoins. Jusqu'au moment où Montaigne affirme que finalement c'est lui qui décrit : « chaque grange, comme je l'ay descrite, faict un vilage, et sont environ à une lieue Françoise l'une de l'autre ». Montaigne semble donc vouloir affirmer son expérience, car lui aussi a besoin de "donner crédit à ses jugements". Outre cela, il fait également appel à des témoins ayant effectivement connu le Nouveau Monde, procédé d'authentification susceptible d'éviter toute accusation de menterie à son encontre.

3. Procédé d'authentification.

Immédiatement après s'être appuyé sur les témoignages de Pyrrhus, Philippus et des Macédoniens lui permettant de déclarer que pour bien juger les « nations estrangieres » il faut

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 206.

² « (...) il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation (...) comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes (...) sans mentir, au pris de nous, voilà des hommes bien sauvages; car, ou il faut qu'ils le soyent bien à bon escient, ou que nous le soyons: il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre (...) ils avoyent aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendiants à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Cannibales », I, 31, p. 205-214).

suivre la « voye de la raison » sans prêter l'oreille à la « voix commune », c'est de manière quelque peu abrupte que Montaigne introduit un nouveau personnage en son récit :

J'ay eu long temps avec moy un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté descouvert en nostre siecle, en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique. Cette decouverte d'un païs infini semble estre de consideration. Je ne sçay si je me puis respondre que il ne s'en face à l'advenir quelque autre, tant de personnages plus grands que nous ayans esté trompez en cette-cy. J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent¹.

Montaigne entre désormais en matière, et nous présente le sujet de son chapitre. Il ne s'agira pas en effet de traiter des rapports que pouvaient entretenir les anciens Grecs avec les Barbares de manière générale ou les Romains en particulier, mais bien de parler du Nouveau Monde et notamment des Brésiliens Tupinambas situés aux marges de la Baie de Guanabara à Rio de Janeiro. Pour ce faire, Montaigne souligne d'emblée qu'il lui faudra compter sur le témoignage d'« un homme » qu'il connaît de longue date. En lisant plus avant dans le chapitre, on s'aperçoit en outre que cet « homme » occupe un rôle essentiel en ceci qu'il est celui qui introduira Montaigne dans le cœur du sujet qu'il souhaite développer. En effet, en plus d'être sa première source d'informations cet « homme » est également celui qui permettra à Montaigne d'enrichir ses connaissances sur le Nouveau Monde en lui présentant divers autres témoins avec lesquels il aura également le loisir de s'entretenir : « il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information² ». De manière très explicite, Montaigne affirme donc faire pleinement confiance en ces témoins et nous décrit ensuite les effets que les récits de ces derniers provoquèrent en lui :

Cette decouverte d'un païs infini semble estre de consideration. Je ne sçay si je me puis respondre que il ne s'en face à l'advenir quelque autre, tant de personnages plus grands que nous ayans esté trompez en cette-cy. J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent.

Avant même de nous présenter la teneur de ses propos, Montaigne remarque combien les dires de son témoin éveillèrent sa curiosité. La considération et l'émerveillement de Montaigne face aux propos tenu par sa source s'expliquent notamment par la teneur à première vue inédite

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 203.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

des faits qui lui sont rapportés comparés aux récits jusque-là publiés par certains lettrés. En s'appuyant sur un récit d'Aristote, Oviedo estimait que l'île située par-delà les colonnes d'Hercule et explorée par les Carthaginois de l'Antiquité pourrait bien être « une de celles qui se trouvent dans nos Indes (...) ou peut-être une partie de terre ferme¹ ». Comme nous l'avons déjà souligné, d'après Gómara « il n'y a pas lieu de discuter ni de douter » que « les Indes sont l'île et la terre ferme de Platon² », à savoir l'Atlantide. Pour autant, tandis que d'illustres historiens de l'époque identifiaient le Nouveau Monde à une île aux contours circonscrits, c'est la « découverte d'un país infini » que décrit l'homme résidant chez Montaigne³. Les propos tenus par le témoin « simple et grossier » étonnent donc en ce qu'ils contredisent « les opinions vulgaires » colportées par nombres d'auteurs renommés. Les témoignages du serviteur de Montaigne, mais aussi ceux des « matelots et des marchands » qu'il a pu lui présenter s'opposent donc aux récits issus de la « voix commune » et, par voie de conséquence, mettent à mal les habitudes de pensée, remettent en cause le savoir jusque-là supposés acquis, en voie de consolidation ou tout au moins considérés plausibles et pertinents par divers gens de lettres au sujet du Nouveau Monde. Comme il est remarqué dans l'« Apologie de Raymond Sebond », « c'eust esté Pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la Cosmographie⁴ ». Or force est de constater les témoignages entendus par Montaigne l'incitent à « Pyrrhoniser ».

Après avoir appris que le Nouveau Monde n'est pas une île, mais un « país infini », Montaigne s'étonne alors de l'ampleur de cette récente découverte, mais aussi de la vertigineuse tâche qui lui incombe attendu les erreurs manifestes de ses illustres prédécesseurs : « je ne sçay si je me puis respondre que il ne s'en face à l'advenir quelque autre, tant de personnages plus grands que nous ayans esté trompez en cette-cy. » Autrement dit, la première nouvelle que les témoins « simple[s] et grossier[s] » rapportent du Nouveau Monde est que ce dernier est par expérience un phénomène nouveau. Tel que le précise Montaigne, ses témoins ont demeuré de nombreuses années en « cet autre monde », autrement dit, ils apportent avec eux l'expérience

¹ Giuliano Gliozzi, *op. cit.*, p. 211.

² « Il n'y a pas lieu de discuter ni de douter de l'existence de l'île d'Atlantide, puisque la découverte et la conquête des Indes apporte une lumière complète sur ce que Platon avait écrit de ces terres. » Gomora, cité par Gliozzi, *Ibid.*, p. 161.

³ Sans le dire Montaigne se range donc du côté de Thevet, pour qui l'Amérique « est beuacoup plus grande que nulle autres » Voir Lestringant, *Le Brésil de Montaigne, op. cit.*, n. 3, p. 261.

⁴ « Ptolemeus, qui a esté un grand personnage, avoit establi les bornes de nostre monde; tous les philosophes anciens ont pensé en tenir la mesure, sauf quelques Isles escartées qui pouvoient eschapper à leur cognoissance: c'eust esté Pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la Cosmographie, et les opinions qui en estoient receues d'un chacun; c'estoit heresie d'avouer des Antipodes: voilà de nostre siecle une grandeur infinie de terre ferme, non pas une isle ou une contrée particuliere, mais une partie esgale à peu pres en grandeur à celle que nous cognoissions, qui vient d'estre decouverte. » (« Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 571).

inouïe d'une réalité radicalement différente et encore inconnue de tous leurs compatriotes, ce qui appelle à une nette rupture avec les « opinions vulgaires » de l'époque. Une fois rapportée par ces témoins, « l'affirmation de la *nouveauté du Nouveau Monde*¹ » certifie ainsi l'ampleur vertigineuse de la méconnaissance des Européens du XVI^e siècle eu égard à « cet autre monde », qui reste à découvrir et dont ils ont encore grandement à apprendre. Travaillé par le doute sur la capacité de la raison humaine à rendre compte des richesses et de la diversité de « ce païs infini », Montaigne fera alors état de l'effroi qui le tenaille : « j'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. » Il remémora ainsi à ses lecteurs les invectives de Qohélet, « celui qui s'adresse à la foule » dans l'*Ecclésiaste*, afin de dévoiler aussi bien l'ampleur des incertitudes que lui suscitent les témoignages collectés sur le Nouveau Monde, que l'aveuglement des esprits orgueilleux (« vanité tout est vanité ! », dit Qohélet²) face aux limites de leur prétendu savoir : « nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent ».

On remarquera que Montaigne reproduit ici les étapes de l'itinéraire intellectuel qu'il vient fraîchement d'annoncer dans l'*Incipit* du chapitre. À la différence près qu'attendu son manque d'expérience, pour réitérer le chemin parcouru par Pyrrhus, Philippus et les Macédoniens, il se voit dans l'obligation de prêter l'oreille aux narrations de tiers informateurs. En effet, ce n'est qu'après avoir entendu les propos paradoxaux, et donc étrangers à la *doxa*, tenus par des témoins qui ont effectivement vu (*autopsia*) le Nouveau Monde, que Montaigne peut à son tour s'engager dans la « voye de la raison », c'est-à-dire, s'étonner ou admirer (*thaumazein*), douter puis suspendre son jugement (*epochè*) et enfin prendre conscience de son ignorance (l'inscience). C'est en ce sens par le moyen de tierces personnes, plus expérimentées et au phrasé controversé, que Montaigne parvient à amorcer sa pensée et former son jugement concernant le phénomène du Nouveau Monde.

Nonobstant, la fonction ou le rôle que Montaigne attribue aux témoins « simple[s] et grossier[s] » ne se réduit guère au champ intellectuel. En effet, ces derniers ne se contentent pas d'ouvrir la brèche de la « voye de la raison » ou de la pensée, mais ils sont tout autant précieux pour ce qui est de la crédibilité de Montaigne lui-même à l'égard de ses pairs. Après avoir lu le chapitre « Des Cannibales », ces derniers pourraient fort bien faire peser sur lui l'accusation de

¹ À ce propos voir Giuliano Gliozzi, *op. cit.*, « Montaigne : de l'Atlantide au Nouveau Monde », p. 168-172.

² « Vanités des vanités, dit Qohéleth, vanités des vanités, tout est vanité. Quel profit y-a-t-il pour l'homme de tout le travail qu'il fait sous le soleil ? Un âge s'en va, un autre vient, et la terre subsiste toujours. » (*Ecc.* 1 : 2-4, p. 1091). Nous citons *La Bible* selon l'édition suivante : traduction œcuménique de *La Bible* (TOB), comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux ; avec notes, introduction et glossaire, Paris, Bibli'o – Société biblique française, Les Éditions du Cerf, 2015.

menterie et souiller définitivement sa carrière littéraire, comme ce fut le cas avec Thevet. Signalons toutefois que le choix de Montaigne pour ce type de témoin révèle un paradoxe. En effet, les narrations orales sur lesquelles il s'appuie pour dissenter sur le Nouveau Monde sont établies par des non savants qui pourraient aisément être accusé de faux témoignages par les érudits contemporains de Montaigne.

V- La défense des témoins.

1. Des témoins sans renom.

On remarque à ce sujet que lorsqu'il s'agit de parler du Nouveau Monde, Montaigne s'appuie sur un nouveau type de témoin. Les témoins de l'*incipit* étaient pour leur part soit d'origine illustre, soit acteurs de faits notoires publiés dans les œuvres de célèbres historiens. Or, à la différence de Pyrrhus et de Philippus, l'origine de ces témoins du Nouveau Monde n'est aucunement illustre. Tout indique en effet qu'il s'agisse d'Européens n'appartenant guère à la noblesse, ni même au cercle des savants, mais bien plutôt à des classes considérées subalternes et non-lettrées comme peuvent l'être les serfs, les matelots qui ne sont pas capitaine ou encore les marchands baroudeurs soumis à l'appât du gain. Les témoins sur lesquels s'appuie Montaigne semblent en somme être peu enclins aux arts du commandement et des lettres. En outre, à la différence des Grecs de Macédoine, l'« homme », les matelots et les marchands ne représentent quant à eux aucun peuple mémorable des temps reculés. Contemporains de Montaigne et d'origine humble, il s'agit en somme de personnes anonymes et dont les faits ne furent guère rapportés dans les livres. En d'autres termes, ne descendant pas de la lignée des hommes illustres et n'ayant pas été retenus par l'histoire, ce second type de témoin n'a nulle réputation à défendre. On pourrait même ajouter qu'aux yeux des pairs de Montaigne, à savoir les hommes de lettres, mais aussi les membres de la noblesse de cape et d'épée, attendu ses activités et la position sociale qu'il occupe ce type de témoin, dont Montaigne souligne qu'il est « simple et grossier », serait plus propice à être perçu comme infâme, catégorie juridique qui à partir du XI^e siècle désigne les Juifs, les usuriers, les pauvres, les prostitués et quiconque pouvant perdre sa *fama*, autrement dit sa réputation. André Tournon souligne à cet égard combien la possession pour les témoins d'une réputation irréprochable était une des conditions essentielles à leur admission durant les procès en cours à la Chambre des Enquêtes de Bordeaux, où Montaigne a siégé pendant près de treize ans :

(...) on jugeait des « procès par écrit », sans comparution des justiciables; les conseillers examinaient (ou réexaminaient, la plupart des causes venant en appel) des dossiers dont les pièces essentielles étaient constituées de témoignages recueillis par les commissaires du Parlement. (...) Sont écartés les témoins qui donnent prise à « reproche », par exemple parce qu'ils sont mineurs, ou aliénés, ou proches parents de l'une des parties, ou intéressés dans la cause, ou parce qu'ils exercent une profession « infâme », ou ont subi une condamnation, etc. En revanche, les déclarations prononcées sous serment par le témoin reconnu exempt de reproche sont présumées véridiques¹.

Dans le chapitre « Des Cannibales », la réputation de Montaigne est donc intimement liée à la crédibilité de ses témoins auprès du public lecteur de son temps. Sur quoi se fonde alors l'autorité de leur parole ? Ces derniers étant à la fois anonymes et non savants, pour quelles raisons les propos qu'ils tiennent sur le Nouveau Monde seraient-ils véridiques et jugés crédibles par les contemporains de Montaigne ?

2. Des témoins expérimentés.

L'auteur de « Des Cannibales » s'empresse à ce sujet d'asseoir la crédibilité de son témoin principal en précisant qu'il s'agit d'« un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté descouvert en nostre siecle ». Il s'agit de ce fait d'un homme de terrain particulièrement expérimenté, notamment pour les critères de l'époque. À titre de comparaison, Jean de Léry qui se targuait d'avoir bien plus d'expérience que ne pouvait l'avoir Thevet, n'avait pour sa part demeuré qu'« un peu moins d'une année » en Amérique. Hans Staden lui-même ne fut captif des Tupinambas « que' durant neuf mois. Citons au passage l'extraordinaire « odyssée de Cabeza de Vaca »² qui voué à lui-même et luttant pour sa survie à la suite d'un naufrage sur la côte nord du Mexique, sera fait prisonnier et réduit en esclavage pour ensuite devenir messenger-sentinelle, trafiquant, puis thaumaturge chamanique. Après avoir traversé à pied l'Amérique du Nord sur sept mille kilomètres et une fois de retour en Espagne, Álvar Núñez Cabeza de Vaca écrivit au roi Charles Quint un rapport aujourd'hui appelé *Naufrages* afin, précise-t-il, « d'apporter à Votre Majesté un compte-rendu de ce que j'ai pu apprendre et voir pendant les dix années où j'ai erré dans de nombreuses et très étranges contrées, perdu et

¹ André Tournon, « L'essai : un témoignage en suspens », dans *Carrefour Montaigne*, Actes du Colloque de Padoue (15-16 janvier 1993), éd. Fausta Garavini, Pise-Genève, ETS-Slatkine, 1994, p. 127.

² Comme le remarque Yves Berger dans sa préface, « l'odyssée de Cabeza de Vaca est, simplement, le plus grand exploit de toute l'histoire de l'exploration sur le continent américain » (Alvar-Nunez Cabeza de Vaca, *Relation de voyages (1527-1537)*, traduction et commentaires de Bernard Lesfargues et Jean-Marie Auzias, préface d'Yves Berger, Arles, Actes Sud, « Babel noir », 2008).

en peaux de bête¹». Ainsi, même l'un des chroniqueurs les plus aguerris et expérimentés de l'époque a séjourné moins de temps aux Amériques que l'informateur de Montaigne. Cette source privilégiée fait donc indéniablement preuve d'une très large expérience, le même pouvant être dit des « matelots et marchands ». Il s'agit en l'occurrence de témoins directs qui de même que Pyrrhus, Philippus et les « Grecs » de Macédoine rapportent eux aussi ce qu'ils ont vu et entendu *in loco*. Montaigne assoit donc en un premier temps l'autorité des témoins auxquels il fait appel sur l'ampleur de leur expérience, il s'agit en somme de témoins oculaires ayant longuement séjourné en le Nouveau Monde et qui par conséquent parlent en connaissance de cause.

Soulignons toutefois qu'à la différence des témoins de l'Antiquité, aussi bien l'« homme » ayant résidé auprès de Montaigne que les « matelots et marchands » partagent leurs expériences non pas par voie écrite, mais exclusivement à l'oral. Dans le chapitre « Des Cannibales », il est en effet indiqué à diverses reprises que c'est en conversant que ces témoins échangent avec Montaigne : « il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage » ; « il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté », « de façon qu'à ce que m'ont dit mes tesmoings; il est rare d'y voir un homme malade ; et m'ont asseuré n'en y avoir veu aucun tremblant, chassieux, edenté, ou courbé de vieillesse. » Par conséquent, tant le témoin « simple et grossier », ce voyageur devenu serviteur de Montaigne, que ses compagnons de route « matelots et marchands » partagent leurs vécus sensibles à partir des souvenirs qu'il en ont conservés, sans pour autant s'appuyer sur aucune annotation de terrain. Ainsi, attendu le peu de crédit accordé à un auteur comme Thevet, qui avait pourtant été le cosmographe officiel de plusieurs rois de France, que penser de la légitimité des témoins de Montaigne ? Nous avons vu que leurs propos ne se fondent que sur des souvenirs ne pouvant très probablement pas s'appuyer sur l'écrit. La véracité de leurs récits restant invérifiables, ce que content ces témoins peut fort bien n'être autre que vague, incertain, ou encore le fruit de leur imagination, voire de leur mauvaise foi. N'étant en outre ni historiens, ni chroniqueurs, mais de « simple[s] et grossier[s] » anonymes probablement illettrés et appartenant à des classes basses, il semble par ailleurs fort probable que les nobles et les doctes de la Renaissance s'en méfient ouvertement et les considèrent comme des personnes infâmes, sans autorité et nullement dignes de confiance. Affirmer qu'ils sont expérimentés ne semble donc guère suffire à légitimer ce type de témoin aux yeux des pairs et des lecteurs de Montaigne. Malgré leur large expérience, comment en effet certifier qu'ils disent vrai et que les souvenirs

¹ *Ibid.*

qu'ils rapportent correspondent à des faits ? Quel crédit accorder à leurs témoignages ? Par quel moyen en somme Montaigne pourrait-il prouver à ses lecteurs que les témoignages qu'il a eu le soin de recueillir ne sont ni fabulations chimériques, ni mensonges éhontés ?

Considérant que les témoins « simple[s] et grossier[s] » restent d'obscurs inconnus n'ayant à proprement parler aucune notoriété à tenir et appartenant de surcroît à des classes dont la renommée est apriori estimée mauvaise par les pairs de Montaigne, ce dernier se chargera quant à lui de leur forger une bonne réputation, de leur porter caution en devenant le garant de leur *fama*. Pour ce faire, l'auteur de « Des Cannibales » opposera les propriétés du « véritable » témoin à celles appartenant aux « fines gens ».

3. Des témoins hors-débat.

Tel que nous l'avons signalé précédemment, Montaigne discrédite ouvertement le savoir colporté par les cosmographes. Il les compare tout d'abord aux « fines gens » outrancièrement vaniteux, qui fort soucieux de « faire valoir leur interprétation et la persuader » font à l'évidence preuve de mauvaise foi en « glosant' immanquablement les « choses » :

Les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire: ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu; et, pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestent volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient¹.

En guise de protestation, Montaigne ajoute par ailleurs que « pour avoir cet avantage sur nous d'avoir vu la Palestine » ou quelque autre partie de la Terre, les cosmographes « veulent jouir de ce privilège de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde » et « pour faire courir ce petit lopin » entreprennent sans scrupule « d'escire toute la physique ». En prétendant établir une *Cosmographie universelle* supposée contenir la description géographique de la totalité du monde et l'histoire générale des peuples, dès le titre même de leurs œuvres les érudits cosmographes confondent leurs lecteurs en annonçant qu'ils possèdent un savoir universaliste, outrepassant ce faisant les bornes même de la raison et de la condition humaine. De plus, ne pouvant avoir parcouru d'eux-mêmes l'ensemble du globe terrestre, leurs publications regorgent de faux témoignages dès lors qu'ils font passer leurs spéculations infondées pour d'authentiques expériences. En définitive, outre la mauvaise foi implicite des « fines gens », les

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

récits prétendument cosmographiques sont d'autant plus trompeurs qu'ils sont à la fois infondés et irréalisables. Ce faisant, telle que décrite par Montaigne force est de constater qu'en terme de probité la parole des « fines gens » représente l'antithèse de celle prononcée par l'« homme simple et grossier » :

Cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage (...) il faut un homme tres-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces; et qui n'ait rien espousé. Le mien estoit tel; et, outre cela, il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent¹.

Les serfs, les matelots et les marchands se tiennent, ou pour le dire autrement, sont tenus à l'écart du monde lettré. Ce sont, pour reprendre une formule de Montaigne, des ignorants « abecedaire », ce qui paradoxalement assure la justesse des propos qu'ils tiennent.

La découverte pour les Européens de l'existence du Nouveau Monde engendra en effet de nombreux débats de nature tout autant historique, géographique et théologique, que morale, juridique et politique. Énumérons à titre d'exemple quelques-uns d'entre-eux. Une fois que la Bible ne mentionne guère l'existence de ce quatrième continent, la question de l'origine des Indiens d'Amérique se posait alors pour nombres d'auteurs, parmi eux Gómara, Léry, Lescabart ou encore Benzoni. Ces Indiens d'Amérique sont-ils des descendants d'Adam, de Noé ou de ses fils, ce qui les inscrit dans l'histoire sacrée ; ou bien sont-ils les rejetons du peuple Atlantide évoqué par Platon, ou encore ceux des habitants des îles anciennement découvertes par les Carthaginois selon Aristote, ce qui en fait des hommes d'origine païenne ? Comment expliquer en outre que le Nouveau Monde se situe dans la région des Antipodes, pourtant considérée comme inhabitable par les Pères de l'Église, parmi lesquels Saint Augustin²? Dernier exemple, durant le retentissant procès de Valladolid et les débats qui animèrent Juan Ginés de Sepúlveda et Bartolomé de Las Casas deux questions initiales se posaient alors : comment la foi doit-elle être prêchée au Nouveau Monde ? Comment ses habitants peuvent-il être soumis à l'autorité impériale de Charles Quint ? Les deux adversaires ayant, comme le remarque Nestor Capdevila, « fusionné les deux questions en réduisant le débat à l'alternative suivante : faut-il commencer

¹ *Ibid.*, p. 206.

² Voir *Cité de Dieu*, XVI, IX.

par assujettir ces infidèles par la force pour les convertir dans un second temps ou, au contraire, l'assujettissement au pouvoir castillan n'est-il légitime qu'après leur conversion pacifique ?¹ »

S'agissant d'un ancien voyageur devenu serviteur, de matelots ou encore de marchands s'aventurant sur le continent américain, tels que nous les décrit Montaigne tout porte à croire que les témoins qu'il a pu consulter étaient étrangers aux questions qui occupaient alors les « fines gens ». Les témoins « simple[s] et grossier[s] » se tiennent en d'autres termes à l'écart des polémiques qui animent quelques érudits et puissants de l'époque. Ce faisant, le fait de se trouver hors-débat, c'est-à-dire étrangers aux enjeux scientifiques, mais aussi théologiques et politiques qui gravitent autour du phénomène du Nouveau Monde est pourtant ce qui assure l'authenticité des propos tenus par les simples témoins. Leur ignorance avérée étant à ce titre ce sur quoi Montaigne peut asseoir leur autorité.

Étrangers aux débats, les témoins de Montaigne se trouvent en premier lieu exempts de toute vanité. N'ayant aucune thèse particulière à soutenir ni à défendre, ils n'ont en ces termes que faire « de faire valoir leur interpretation et la persuader ». Dès lors, à l'inverse des « fines gens » qui « pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestent volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient », les témoins consultés par Montaigne ne se soucient guère de faire valoir la pertinence de leurs propos. D'une part, ils ne cherchent pas à persuader, c'est-à-dire faire croire au destinataire de la véracité de leurs propos en appelant à son adhésion affective ou sentimentale, d'autre part, ils ne se soucient pas de convaincre, c'est-à-dire présenter des arguments en sollicitant la raison ou l'intelligence du destinataire afin de faire reconnaître le caractère véridique d'une thèse. En d'autres termes, les propos tenus par les témoins « simple[s] et grossier[s] » ne rentrent point dans le cadre de l'argumentation. Ce qui explique pourquoi ils se trouvent à même de nous représenter « les choses pures ». La modestie de témoins « simple[s] et grossier[s] » n'est en effet pas sans rappeler l'humilité du « bon Froissart » tant appréciée par Montaigne, qui fait partie des historiens « fort simples » et « qui a marché en son entreprise d'une si franché naïfveté », qu'après avoir « faict une faute, il ne craint aucunement de la recognoistre et corriger, en l'endroit, où il en a esté adverty ». Ouvertement, le chroniqueur « nous represente la diversité mesme des bruits qui couroyent, et les differens rapports qu'on luy faisoit² ». Alors que de manière humble et honnête « le bon Froissard » publie des ouvrages où se trouvent « la matiere de l'Histoire nuë et informe », de même les sources de Montaigne nous représentent « les choses pures », plutôt que de songer

¹ Nestor Capdevila, « Impérialisme, empire et destruction », dans Bartolomé de Las Casas, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par N. Capdevila, Paris, Vrin, 2007, p. 7.

² « Des Livres », II, 10, p. 417.

comme le font les « fines gens » à « alterer un peu l'Histoire » et les incliner et masquer « selon le visage qu'ils leur ont vu ». Ainsi, qu'ils s'expriment à l'oral ou à l'écrit, aussi bien l'historien « fort simple » des *Chroniques* que les témoins « simple[s] et grossier[s] » de « Des Cannibales » produisent d'authentiques témoignages: dans un cas comme dans l'autre, les auteurs sont suffisamment dénués d'orgueil pour ne pas souhaiter argumenter, fausser le réel et leurrer leur destinataire.

Montaigne avance ensuite un second argument attestant de la bonne foi de ses sources. Il insiste cette fois sur la nature singulièrement impartiale de leurs témoignages.

4. Des témoins désintéressés.

Quelques historiens soulignent à ce sujet combien certaines des hypothèses avancées par les cosmographes et chroniqueurs de l'époque coïncidaient avec les intérêts des commanditaires auxquels ils étaient redevables, le plus souvent des autorités militaires, politiques ou religieuses directement intéressées par le sort réservé aux Indiens et aux terres qu'ils occupaient jusque-là. Certains exemples illustrent de tels partis-pris implicites. Selon Gonzalo Fernandez de Oviedo, chroniqueur officiel de Charles Quint, les îles que les Anciens appelaient Hespérides « doivent être identifiées sans aucun doute aux Indes¹ » occidentales. Considérant que selon Bérose la lignée des monarques espagnols comptait au douzième rang un roi du nom d'Hespéros, Oviedo conclut « ainsi, sur la base du droit ancien », que « Dieu rendit à l'Espagne cette possession après tant de siècles² ». En opposition à l'hypothèse d'Oviedo, Francisco López de Gómara identifie pour sa part le Nouveau Monde à l'île de l'Atlantide, ce qui permet par la même occasion au *conquistador Hernán Cortés*, dont il est le chapelain, le secrétaire et l'historiographe officiel, de revendiquer l'investiture des terres et royaumes Aztèques qu'il a récemment conquis au Mexique. En effet,, comme le remarque Gliozzi, qui parmi la couronne espagnole et les héritiers de Colomb « pourrait donc réclamer des droits sur les terres de l'Atlantide, abandonnées depuis la nuit des temps, sinon celui même qui, le premier, dans le temps modernes, les avaient effectivement découvertes et conquises?³ » Autour de ce même sujet, soulignons enfin que jugeant ne pas être « vraisemblable que les Espagnols fussent de ces temps-là d'aussi grands navigateurs et si expert en l'art maritime », le huguenot Urbain

¹ Gonzalo Fernandez de Oviedo, *Historia general y natural des las Indias*, par J. Pérez de Tuleda, Madrid, 1959, 1^e éd. Séville, 1535-1537, vol I, partie I, livre I, chap. III, p.17-20. Cité par Gliozzi, *op. cit.*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 23-24.

³ *Ibid.*, p. 162.

Chauveton refusait lui aussi de croire « que cela fait environs trois mille deux cent trente-sept milles ans, depuis le temps du bon vieux roi Hespéros, que les Indes étaient sous la domination de la couronne d'Espagne, comme elles le sont aujourd'hui¹ ». Selon le ministre protestant il est en revanche certain que le Nouveau Monde soit peuplé d'hommes idolâtres et par conséquent tributaires de « la malédiction générale dans laquelle restent tout ceux ne croient pas à l'Évangile et n'obéissent pas à notre Seigneur Jésus-Christ² ». En ces termes, l'explication qu'apporte Urbain Chauveton à l'avènement du Nouveau Monde est à la fois migratoire et théologique. À ses yeux, les vices qu'exhibent « ces peuples sauvages » traduisent en définitive la volonté de Dieu à la conversion des « idolâtres » européens aux Évangiles³. L'adjectif « idolâtres » pouvant être ici entendu comme désignant les Catholiques auxquels il s'oppose avec véhémence.

On le voit, les récits publiés dans les nombreux livres d'histoire des Indes Occidentales de l'époque n'étaient pas nécessairement rapportés par des auteurs impartiaux ou qui, selon l'expression de Montaigne, n'aient « rien espousé ». Ainsi, en vue de collecter des témoignages susceptibles de « représenter les choses pures » du Nouveau Monde, Montaigne précise qu'il faut un « homme tres-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces ; et qui n'ait rien espousé ». Puis il s'empresse d'ajouter : « le mien estoit tel ». Simples anonymes, illettrés et issus des couches populaires, les sources de Montaigne sont en effet des démunis n'ayant ce faisant aucun intérêt à faire valoir. Ne possédant aucune terre, n'ayant nul droit de propriétés à revendiquer, exempts de devoir défendre un dogme en particulier, dénués de partis à soutenir et dépourvus de commanditaires à satisfaire, les témoins de Montaigne n'ont aucun intérêt à faire valoir et finalement rien à gagner ni à perdre pour ce qui touche la question du Nouveau Monde. Pour reprendre la glose juridique : ils ne sont guère « intéressés dans la cause ». À l'aune des liens analysés par Tournon entre la « glose juridique » et « l'écriture de *l'essai* », remarquons qu'en démontrant que les témoins « simple[s] et grossier[s] » ne peuvent être « intéressés dans la cause », Montaigne nous assure que ces derniers ne donneraient aucune prise à « reproche » dans le cadre d'un procès. Ces derniers étant, dans le cadre juridique, considérés comme témoins de bonne foi, leurs

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 126.

³ « [Dieu] a voulu nous enseigner, par l'intermédiaire de ces peuples sauvages, ce qu'est notre pauvre nature lorsqu'elle privée de la connaissance de Dieu (...). Car que sommes-nous en nous-mêmes, sinon ce qu'ils sont eux ? De pauvres aveugles, tout nus, idolâtres, privés de tout bien, et imprégnés de tous les vices. Et ce que nous avons de lumière, de raison, d'intelligence, de civilité, d'urbanité, de Religion : d'où vient tout cela, sinon de celui en qui il n'est pas de ténèbres ? (...) Dieu a voulu nous montrer cela chez les autres et de cette façon il a voulu nous inciter à nous convertir des Idoles au Dieu vivant, et à vivre sainement et honnêtement dans notre temps, dans l'obéissance à son Évangile, c'est-à-dire à être chrétiens de nom et de fait » (*Ibid.*, p. 126).

témoignages seraient, à titre d'exemple, considérés légitimes et effectivement pris en considération à la Chambre des Enquêtes de Bordeaux, où Montaigne a siégé des années durant.

Leur rapport au Nouveau Monde étant foncièrement désintéressé, Montaigne peut alors assurer à ses lecteurs de l'exactitude et authenticité des informations qu'il a obtenu en fondant l'autorité de ses témoins sur le détachement qu'impose leur position intellectuelle et sociale et qui par conséquent rend leurs témoignages crédibles parce que foncièrement honnêtes. Tels qu'il les décrit, ses témoins sont en effet « si simple[s] » qu'ils n'ont en l'occurrence « pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces ». Encore une fois, la fidélité avec laquelle les témoins « simple[s] et grossier[s] » rapportent leurs expériences du Nouveau Monde ressemble à s'y méprendre à la posture humble et authentique qu'adopte l'« historien simple ». Dans un cas comme dans l'autre, le lien qui relie l'attitude désintéressée à la représentation des « choses pures » est rendu explicite :

Les [Historiens] simples, qui n'ont point dequoy y mesler quelque chose du leur, et qui n'y apportent que le soin, et la diligence de r'amasser tout ce qui vient à leur notice, et d'enregistrer à la bonne foy toutes choses, sans chois et sans triage, nous laissent le jugement entier, pour la cognoissance de la verité¹.

Les témoins « simple[s] et grossier[s] » semblent donc être crédibles et faire autorité, en ceci qu'ils nous présentent « la matiere de l'Histoire nuë et informe », à la manière des Historiens « simples », outre que leur démarche ressemble à s'y méprendre à celle adoptée par les Topographes que, dans « des Cannibales », Montaigne appelle de ses vœux.

5. Des témoins topographes.

Nous avons eu l'occasion de voir que dans « Des Cannibales » les témoins-voyageurs reproduisent à l'oral la démarche qu'avant eux le « bon Froissart » avait adopté en publiant ses *Chroniques*. Pour Montaigne, en effet, ce dernier fait partie des historiens « fort simples », pour avoir « marché en son entreprise d'une si franché naïfveté » qu'il nous fournit « la matiere de l'Histoire nuë et informe », se distinguant ainsi des historiens « d'entredeux » qui pour n'être ni « fort simples », ni « bien excellens », en définitive « nous gastent tout » :

Ils veulent nous mascher les morceaux ; ils se donnent loy de juger, et par consequent d'incliner l'Histoire à leur fantasie: car, depuis que le jugement

¹ II, 10, 417.

pend d'un costé, on ne se peut garder de contourner et tordre la narration à ce biais. Ils entreprennent de choisir les choses dignes d'estre sçeues, et nous cachent souvent telle parole, telle action privée, qui nous instruiroit mieux; obmettent, pour choses incroyables, celles qu'ils n'entendent pas, et peut estre encore telle chose, pour ne la sçavoir dire en bon Latin ou François. Qu'ils estalent hardiment leur eloquence et leurs discours, qu'ils jugent à leur poste; mais qu'ils nous laissent aussi dequoy juger apres eux, et qu'ils n'alterent ny dispensent, par leurs racourcimens et par leur chois, rien sur le corps de la matiere, ains qu'ils nous la r'envoyent pure et entiere en toutes ses dimentions¹.

De plus, à la différence des historiens « d'entredeux » qui ont pour habitude de ne nous laisser guère « dequoy juger apres eux », Montaigne précise combien utiles sont à la pensée les témoignages rapportés par les historiens « fort simples », car de « la matiere de l'Histoire, nue et informe ; chacun en peut faire son profit autant qu'il a d'entendement. »

À la façon des historiens « fort simples » du chapitre « Des livres », les témoins « simple[s] et grossier[s] » du chapitre « Des Cannibales » nous représentent, dit Montaigne, « les choses pures ». Plutôt que de songer comme le font les « fines gens » et les « cosmographes » à « alterer un peu l'Histoire » pour « donner credit à leur jugement », le témoin « simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage » est un homme « tres-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces; et qui n'ait rien espousé. ». Or, en exposant par la parole les faits vécus de façon si « simple » et « fidelle », ces témoins oculaires ouvrent ainsi la voie à la mise en œuvre d'une nouvelle méthode scientifique :

Il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté. (...) Je voudroy que chacun escrivit ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait, non en cela seulement, mais en tous autres subjects: car tel peut avoir quelque particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine, qui ne sçait au reste que ce que chacun sçait².

En lisant « Des Cannibales », on constate ainsi que les témoins-voyageurs annoncent, à l'oral, la méthode topographique que selon Montaigne aucun scientifique n'a encore publié. En effet, l'« homme » qui accompagne Montaigne, ainsi que les « matelots et marchans » ne prétendent guère « d'crire toute la physique », ni même la totalité de ce « païs infini » qu'est le Nouveau Monde, mais se limitent à rapporter les expériences qu'ils ont pu accumuler durant leur voyages en des lieux spécifiques, plus précisément « en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique ». De même, Montaigne, son frère « sieur d'Arsac » et les

¹ *Ibid.*

² « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

« habitans » du Médoc ne décrivent pas la totalité des « mouvemens, naturels » qui agitent le monde, mais partent du constat visuel de l'agitation naturelle environnante : « l'impression » que la rivière de « Dordogne » faisait alors « vers la rive droicte de sa descente » et, « en Medoc », la « terre ensevelie sous les sables que la mer vomit », qui « se pousse si fort vers eux qu'ils ont perdu quatre lieues de terre ». Pour Montaigne, c'est principalement à l'aune des descriptions orales émises par des témoins oculaires non érudits, que les topographes à venir devraient rédiger la « narration particuliere des endroits où ils ont esté » et publier « quelque particuliere science ou experience de la nature » en leurs ouvrages.

On remarquera par suite que la méthode topographique souhaitée par Montaigne est de nature informative et non pas normative. En effet, à la différence des Indiens à qui l'on somme d'exprimer leurs « avis », on ne trouve dans « Des Cannibales » aucun jugement porté par les témoins-topographes dont fait mention Montaigne. Qu'ils se trouvent en France Antarctique, au Médoc ou sur les rives de la Dordogne, ces derniers se gardent d'interpréter leurs expériences et se bornent à rapporter leurs impressions sensorielles le plus fidèlement possible. Ils n'émettent en ce sens aucun discours juste, mais juste des descriptions, leur fonction ou leur rôle au sein du chapitre étant en ces termes informative et non pas judiciaire. On décèle ainsi un second point commun entre les récits colportés par les « témoins topographes » du chapitre « Des Cannibales » et les historiens « simples » tel que décrits dans « des livres ». Tous deux se distinguent en effet des historiens « d'entredeux » qui ne nous laissent guère « dequoy juger apres eux », et fournissent des données pures qu'ils se gardent d'interpréter eux-mêmes. Dans un cas comme dans l'autre, en ne jugeant guère la matière qu'ils rapportent fidèlement à autrui, les « témoins topographes » et les historiens « simples » permettent à celui qui veut bien les entendre de penser, puisque de « la matiere de l'Histoire, nue et informe ; chacun en peut faire son profit autant qu'il a d'entendement. ¹ ». Dans « Des Cannibales », les matelots qui participent aux « navigations modernes » prouvent empiriquement que le Nouveau Monde n'est pas une île, mais un continent. Chauveton pourra grâce à leurs récits réfuter l'hypothèse gomarienne selon laquelle le Indes occidentales correspondraient à l'île de l'Atlantide. Montaigne, son frère et les habitants du Médoc remarquent le caractère destructeur de certains mouvements naturels qui agitent leur région. De cette expérience particulière, Montaigne déduira alors une hypothèse plus générale (« il semble qu'il y aye des mouvemens, naturels les uns, les autres fievreux, en ces grands corps comme aux nostres. ») et mettra implicitement en garde ses contemporains quant à la nature fugace et périssable de toute grande puissance. C'est

¹ « Des Livres », II, 10, p. 417.

ensuite en se fondant sur les "narrations particulières" des témoins « simple[s] et grossier[s] » à propos de la France Antarctique que Montaigne pourra à son tour annoncer une thèse morale plus large concernant la force trompeuse de la coutume ou le poids du déterminisme culturel : « or, je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ». C'est enfin en s'appuyant sur les descriptions précises et nombreuses des coutumes indigènes telles que données par les "témoins-topographes", que Montaigne pourra par conséquent évaluer la valeur de leur société et la comparer à la sienne :

(...) au demeurant, ils vivent en une contrée de païs tres-plaisante et bien tempérée; de façon qu'à ce que m'ont dit mes tesmoings, (...) Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie¹.

À la fois dénués de tout jugement personnel et utile au développement des connaissances d'autrui, on s'aperçoit ainsi en quelle mesure chaque témoin « simple », voyageur et/ou topographe, mentionné dans le chapitre « Des Cannibales » est un tiers témoin. Autrement dit, une troisième personne, neutre, étrangère au débats qui opposent les « fines gens », et par extension étrangère à toute forme de conflit.

6. Des témoins inoffensifs.

Les témoins « simples et grossiers » sont, au premier chef, étrangers aux débats et échappent par la même occasion à toutes intentions polémiques. En effet, si l'« homme » qui résidait chez Montaigne, les « matelos et marchans », Thomas « sieur d'Arsac » et les habitants du Médoc correspondent aux témoins-topographes, c'est avant toute parce qu'ils adoptent l'attitude du témoin oculaire, qui n'est que le témoin de ses perceptions, et non pas celle du témoin de conviction, qui se manifeste par sa conduite et par ses opinions plutôt que par ses récits. En effet, nous l'avons vu, les témoins-topographes décrivent de façon neutre leurs expériences sans pour autant les juger, ce qui permet par ailleurs à Montaigne de les interpréter à sa guise, et d'en « faire son profit autant qu'il a d'entendement ». Montaigne se gardant de nous préciser quels pourraient bien être leurs « advis », les témoins topographes se trouvent ainsi à la marge des débats et partant des confrontations d'idées. À la fois « simple[s] et grossier[s] », non-lettrés, désintéressés (« si » simples qu'ils ne sont point intéressés dans la

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 207-210.

cause en question) et par conséquent extérieurs aux diaphonies savantes, ils font donc preuve d'une neutralité, mais aussi d'un pacifisme qui ne correspond guère à la figure antique du philosophe. Ne s'inscrivant en nulle joute oratoire et ne cherchant guère à soutenir de thèse, ni même à convaincre ou encore à persuader leurs interlocuteurs, les témoins-topographes élaborent en effet des descriptions exemptes du « fameux élément agonale de la Grèce classique » où, selon Marie-Laurence Desclos, « la préoccupation première consiste à éliminer la concurrence¹ ». Détaché de toute logique de combat, les témoins de Montaigne ne se donnent aucunement pour but de dénoncer l'incompétence de leurs adversaires, attendu qu'ils n'en ont guère. De verve peu belliqueuse, ils contreviennent en somme à la dynamique agonistique même qui, selon Julien Bouvier, anime l'entreprise platonicienne « d'auto-institution de la philosophie qui implique de la distinguer nettement de ses concurrents, comme le sophiste² », ou encore le rhéteur, le politique ou le poète. Foncièrement pacifiques, les témoins-topographes sont, en ce sens, inoffensifs.

On remarque en outre qu'en tant que tiers, les témoins-topographes sont non seulement étrangers aux débats, mais aussi aux partis. Libres de tout devoir argumentatif, n'ayant rien à prouver et aucune thèse à défendre, ils n'ont en effet « espousé » aucun dogme au préalable. Sans avoir à se soumettre à aucun dictat doctrinal ou intérêt politique, les "témoins topographes" seraient dès lors plus aptes à être honnêtes, comme nous l'avons déjà souligné auparavant. Mais si d'une part la neutralité des témoins-topographes fait en sorte qu'ils soient dignes de confiance, d'autre part elle révèle également la nature apaisée de leurs propos, puisqu'il ne s'agit pas pour eux de soutenir ni d'accuser un parti plus qu'un autre. N'ayant pas d'adversaire et n'étant mus par aucune sorte d'hostilité partisane, les descriptions qu'ils rapportent sont en ce sens de nature pacifique et ne représentant par conséquent aucun danger pour les lecteurs, éventuels partisans politique et religieux.

Au surplus, outre le pacifisme qu'ils affichent, les témoins "simples" sont d'autant plus fiables que leur parole est sincère et pétrie de bon sens.

¹ M.-L., Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, 2003, p. 06. Cité par Julien Bouvier, « La statuaire morale de Platon ». Philosophie. Université de Grenoble, 2011. Français. [NNT : 2011GRENP002. tel-00942269]. URL : https://tel.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/942269/filename/30653_BOUVIER_2011_archivage.pdf

² Julien Bouvier, *ibid.*, p. 292.

7. Des témoins sincères et sensés.

Parmi les « huit espèces de mensonges » cataloguées par Saint Augustin dans son traité *Sur le mensonge*, « le cinquième », dit-il, est celui qui « tend à plaire et à jeter de l'agrément dans le discours¹ ». Bien qu'il ne soit pas nécessairement nuisible à autrui, cette sorte de « mensonge gratuit² » reste moralement condamnable, car ceux qui les profèrent « aiment mieux plaire que de rester dans le vrai³ ». À l'aune de sa propre expérience, Montaigne observe à son tour la mise en œuvre de cette même sorte d'« agrément dans le discours » au cours des conversations mondaines et des cérémonies officielles, comme pouvait l'être l'entrée royale à Rouen évoquée dans « Des Cannibales ». Plutôt que d'inciter à engager des discussions franches et honnêtes en société, les « loix de la cérémonie » recommandent, en effet, une mise en scène positive de soi qui, sous forme de civilité apparente, nous oblige à dissimuler nos pensées et enjoliver nos propos. La coutume qui consiste à obéir systématiquement aux exigences de la bienséance publique forme ainsi une société, certes, policée, mais à tel point soucieuse de plaire qu'elle devient fourbe et au final ignorante puis étrangère à soi-même. En interdisant de fait à chacun de traiter en public des sujets pourtant fort utiles à la vie, telles que peuvent l'être la mort, la misère humaine ou encore la jouissance corporelle, ce sont « choses licites et naturelles », c'est en définitive la pensée même que les « loix de la cérémonie » réduisent au silence :

Nous ne sommes que ceremonie : la ceremonie nous emporte, et laissons la substance des choses ; nous nous tenons aux branches et abandonnons le tronc et le corps. Nous avons appris aux Dames de rougir oyant seulement nommer ce qu'elles ne craignent aucunement à faire ; nous n'osons appeller à droict nos membres, et ne craignons pas de les employer à toute sorte de desbauche. La ceremonie nous defend d'exprimer par parolles les choses licites et naturelles, et nous l'en croyons ; la raison nous defend de n'en faire point d'illicites et mauvaises, et personne ne l'en croit. Je me trouve icy empestreé es loix de la ceremonie, car elle ne permet ny qu'on parle bien de soy, ny qu'on en parle mal⁴.

¹ Saint Augustin, *Sur le mensonge. Le menteur aime à mentir et goûte le plaisir de le faire*, traduction de l'abbé Devoille, suivi de *Du maître*, texte établi et traduit par Poujoulat et Raulx, Paris, éditions J'AI LU – Flammarion, « Libro », chap. XIV, 25, 2019, p. 34.

² « Comme Stobée et Nigidius, Augustin distingue le menteur (*mendax*) de l'homme qui ment (*mentiens*). Le menteur, c'est celui qui trouve du plaisir à mentir. L'homme qui ment, c'est celui qui se sert du mensonge. Dans le cas précis du mensonge gratuit, c'est le mensonge destiné à agréer la conversation. Ces deux types de mensonge, bien qu'ils ne soient pas nuisibles aux autres, sont également à éviter parce que ceux qui les profèrent accordent plus d'importance à leur personne qu'à la vérité : les uns tournent le dos à la vérité "pour prendre plaisir à leur tromperie", les autres "aiment mieux se rendre aimables à eux-mêmes que de rendre aimable la vérité". » (Pierre Sarr, *op. cit.*, p. 26-27).

³ Saint Augustin, *op. cit.*, chap. XI, 18, p. 29.

⁴ « De la Praesumption », II, 17, p. 438-439.

En évoquant les organes génitaux (« nos membres »), Montaigne illustre ici la contradiction qui sous-tend les rapports sociaux policés : tandis qu'en privé nous ne cessons de penser et de pratiquer notre sexualité, en public l'éducation nous enjoint d'en rougir. Telles que décrites par Montaigne, les « loix de la ceremonie » imposent ainsi de substituer le soi au paraître : plutôt que de se mettre à nu, la bienséance impose que l'on se mette en scène. Or, l'interdiction de se mettre publiquement à nu est, pour Montaigne, doublement préjudiciable. Au premier chef, de tant nous représenter « autres que nous sommes » face au regard d'autrui, le regard réflexif perd en lucidité. En d'autres termes, l'habitude d'avancer masqué en société, conduit à se cacher de soi-même en son for intérieur. Outre le fait d'inhiber la connaissance de soi et la formation du jugement, les « loix de la ceremonie » ont également ceci de néfaste que la dissimulation qu'elles imposent forment bien plutôt des esprits vaniteux, aimant mieux « se rendre aimables à eux-mêmes » que de rendre aimables leurs propres jugements. En somme, à tant nous dissimuler publiquement, le regard réflexif perd en lucidité et cède la place au passionnel « amour de soy¹ », en sa quête effrénée d'éloge et de gloire :

Il y a une autre sorte de gloire, qui est une trop bonne opinion que nous concevons de nostre valeur. C'est un' affection inconsiderée, dequoy nous nous cherissons, qui nous represente à nous mesmes autres que nous ne sommes : comme la passion amoureuse preste des beautez et des graces au sujet qu'elle embrasse, et fait que ceux qui en sont espris, trouvent, d'un jugement trouble et alteré, ce qu'ils ayment, autre et plus parfaict qu'il n'est².

Ces formes de vanités que sont « l'amour de soy », la « presumption », ou encore la « sottise » et qui expriment la haute satisfaction de soi, l'excessif sentiment d'orgueil et la soif démesurée de gloire, se retrouvent tout autant à l'œuvre parmi les disputes qui animent l'âme « bouffie » du « sçavanteaux³ », rendu « plus fier et plus outrecuidé » par l'apprentissage du Latin et du Grec que chez les « fines gens » et les « cosmographes », dont les prétentions universalistes et l'appétence pour les honneurs incitent à la malhonnêteté intellectuelle:

¹ « Si me semble-il, à le dire franchement, qu'il y a grand amour de soy et presumption, d'estimer ses opinions jusque-là que, pour les establir, il faille renverser une paix publique, et introduire tant de maux inevitables et une si horrible corruption de meurs que les guerres civiles apportent, et les mutations d'estat, en chose de tel pois; et les introduire en son pays propre. »

² « De la Praesumption », II, 17, p. 631-632.

³ « Tout ce que vous y recognoissez d'avantage, c'est que son Latin et son Grec l'ont rendu plus fier et plus outrecuidé qu'il n'estoit party de la maison. Il en devoit rapporter l'ame pleine, il ne l'en rapporte que bouffie ; et l'a seulement enflée au lieu de la grossir »

(...) car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent ; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire: ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu; et, pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestant volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient.

Signalons à ce titre que le topographe évoqué dans « Des Cannibales », qui, à l'inverse des « fines gens » et des « cosmographes », « ne sçait au reste que ce que chacun sçait » et présente un discours du *topos* appartenant au registre du lieu-commun, n'est pas sans rappeler la figure plus générale du Simple. Tout au long des *Essais*, Montaigne nous fournit en effet divers témoignages concernant les causeries ordinaires qui animent les gens dits « simples » et s'étonne de leur naturel bon sens. Affranchie des élégances guindées, la parole du Simple est alors vive, rude et directe. Celui-ci emploie les expressions du peuple, sans aucune nécessité de se soumettre à la révérence publique, ni aux « loix de la ceremonie », celles-ci empêchant toute forme de communication authentique. Pour n'avoir été soumis à aucune « institution », la figure du Simple représente celle de l'ignorant « abecedaire », n'ayant « nulle cognoissance de lettres ; nulle science de nombres¹ ». Se trouvant avant ou « devant la science », son esprit est « moins curieux et moins instruit² » que celui des lettrés, et il fait preuve d'une ignorance naïve et naturelle. Loin d'appartenir aux ordres du clergé et de la noblesse, le Simple est tantôt un travailleur issu des « pauvres gens », tantôt un indigène originaire des forêts du Nouveau Monde. Il s'agit en somme de femmes, d'hommes et d'enfants illettrés que, selon le contexte, Montaigne nomme « peuple », « paysan », « laboureur », « harengère », « matelot », « marchand », « cocher », « artisan », « menuisier », « savetier », « maçon », « muletier », « sauvage », « cannibale », « tourbe rustique d'hommes impolis », « homme simple et grossier », « homme que j'avais », « hommes [qui] travaillaient pour moi », etc.

Dans le chapitre « De la Praesumption », Montaigne donne suite à la critique de la vanité humaine, par lui déjà entamée lors de l'essai précédent, « De la Gloire », à l'occasion duquel il soulignait les méfaits d'un trop grand souci de la renommée. Il se donne cette fois pour tâche d'explorer « une autre sorte de gloire, qui est une trop bonne opinion que nous concevons de nostre valeur³ ». En vue de désavouer cette « affection inconsidérée » que forment l'amour de soi et le mépris d'autrui qui l'accompagne, Montaigne brosse son autoportrait, mettant en exergue nombre de ses incompétences, parmi lesquelles « le défaut de la mémoire » et « l'esprit

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 206.

² « Des Vaines Subtilitez », I, 54, p. 312.

³ « De la Praesumption », II, 17, p. 631.

tardif » qui, dit-il, « aident beaucoup à mon ignorance ». En dépit de ces failles apparentes, il reconnaît disposer d'une qualité : « je pense avoir les opinions bonnes et saines ». Non sans une teinte d'ironie, Montaigne estime ne pas « avoir faute de sens » ; éloge de soi du reste modeste, puisqu'il s'y dépeint comme tout à fait ordinaire et en rien exceptionnel ou digne d'admiration :

On dit communément que le plus juste partage que nature nous aye fait de ses graces, c'est celui du sens: car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle luy en a distribué. N'est-ce pas raison? Qui verroit au delà, il verroit au delà de sa veue. Je pense avoir les opinions bonnes et saines; mais qui n'en croit autant des siennes¹ ?

Ces propos de Montaigne nous indiquent tout d'abord que la faculté de donner sens aux choses, aux phénomènes, à nos expériences ou encore à la vie, ne saurait être l'apanage de quelques rares esprits éclairés et privilégiés, mais bien une « grâce », un don que nature nous octroie. Donner du sens, concevoir ou penser, serait en l'occurrence une aptitude, une habileté ou une « suffisance » tout ordinaire, propre à la condition humaine. On peut de surcroît considérer que le mot « sens », tel qu'ici employé par Montaigne, correspond plus précisément à l'expression « avoir du bon sens », être doté de *bona mens*. Dans le présent contexte, « sens » serait synonyme de jugement ordinaire, de sens commun, de simple discours naturel ou, pour le dire autrement, de simple bon sens inné. Soulignons cependant que si, de prime abord, chacun semble être à la fois capable de donner sens et d'avoir du bon sens, tout le monde n'est pas pour autant assuré de faire un usage sensé de la raison. Si Montaigne constate que de manière ordinaire chacun croit, pense, juge ou estime être doté de bon sens, il n'en demeure pas moins que « le plus sot homme du monde pense autant avoir d'entendement que le plus habile » :

Somme, pour revenir à moy, ce seul par où je m'estime quelque chose, c'est ce en quoy jamais homme ne s'estima deffaiillant: ma recommandation est vulgaire, commune et populaire, car qui a jamais cuidé avoir faute de sens ? (...) Il ne fut jamais crocheteur ny femmelette qui ne pensast avoir assez de sens pour sa provision. (...) l'avantage du jugement, nous ne le cedons à personne (...) ².

En leur qualité d'êtres humains, tous sont effectivement capables d'attribuer du sens aux choses, et chacun juge être doté de bon sens. Cependant, pour Montaigne, la raison, l'entendement ou le jugement, n'est pas un être figé, une entité égale à elle-même en tout temps et en toute circonstance, mais bien plutôt s'exprime de diverses manières. « Pot à deux anses³ »,

¹ *Ibid.*, p. 657.

² *Ibid.*, p. 656

³ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 581.

« glaive double et dangereux¹ », « instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures² », « l'humaine raison » est, en d'autres termes, un moyen, un outil, un « instrument libre et vague³ » dont on peut faire maints usages selon les circonstances, dispositions et besoins. Conséquemment, si d'une part les humains semblent naturellement disposés à juger, toujours est-il que le jugement ne s'exprime pas de manière identique chez tous les hommes.

Aux yeux de Montaigne, « les sçavans à qui touche la jurisdiction livresque, ne connoissent autre prix que de la doctrine, et n'avouent autre proceder en noz esprits que celui de l'erudition et de l'art (...). Qui ignore Aristote, selon eux s'ignore quand et quand soymesme.⁴ » Le Simple, à l'inverse « apprend encore son abc⁵ » et n'a pour sa part « congnoissance d'aucune science, ny mesme d'escriture⁶ ». C'est ainsi que « les ames communes et populaires ne voyent pas la grace et le pois d'un discours hautain et deslié.⁷ » Étrangers au savoir scriptural, il ne reste aux ignorants « abecedaire » que l'expression orale pour exprimer leur bon sens à travers le maniement de la raison. Qu'en est-il dès lors de l'usage du bon sens au cours de leurs pourparlers ?

Considérant que « le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit, c'est à mon gré la conference⁸ », c'est-à-dire l'art de converser, de s'entretenir ou de discuter, Montaigne constate – après les avoir scrutés à maintes reprises, au détour des ruelles et jusqu'en son propre domaine – qu'au cours de leurs discussions, les personnes non lettrées font preuve d'un étonnant bon sens. Précisément, en écoutant avec attention leurs causeries, il reconnaît que les « bergers » et les « enfants de boutique » tiennent des propos cohérents, logiquement ordonnés :

Ce n'est pas tant la force et la subtilité que je demande, comme l'ordre. L'ordre qui se voit tous les jours aux altercations des bergers et des enfans de boutique, jamais entre nous. S'ils se detraquent, c'est en incivilité ; si faisons nous bien. Mais leur tumulte et impatience ne les devoye pas de leur theme : leur propos suit son cours. S'ils previennent l'un l'autre, s'ils ne s'attendent pas, au-moins ils s'entendent⁹.

¹ « De la Praesumption », II, 17, p. 654.

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 565.

³ « Des Boyteux », III, 11, p. 1026.

⁴ « De la Praesumption », II, 17, p. 657.

⁵ « Des Coches », III, 6, p. 908.

⁶ « Des Vaines Subtilitez », I, 54, p. 313.

⁷ « De la Praesumption », *ibid.*

⁸ « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 922.

⁹ *Ibid.*, p. 925.

Au cours de leurs conversations, les Simples font montre d'une franche droiture. Plus que la « matière » de leurs propos, c'est avant tout la « manière » dont ils conduisent leurs entretiens qui retient l'attention. Ce n'est pas tant la « force et la subtilité » des arguments avancés que remarque Montaigne, que « l'ordre » qui traverse et sous-tend leurs causeries. À l'instar des Sots (« si faisons-nous bien »), les Simples peuvent se détourner de leur voie. Mais s'il leur arrive de se « détraquer », ils ne s'en égarent pas pour autant. Tandis que les Sots confondent, se confondent et finissent par se perdre, le dévoiement des Simples n'est que temporaire. Même s'il leur arrive de se « prévenir », de se devancer, de se précéder les uns les autres, ils savent néanmoins revenir à bon port et parviennent *in fine* à suivre le fil de leurs propos, à approfondir les thèmes débattus respectant ainsi l'ordre du jour.

De plus, par-delà le « tumulte » apparent des leurs « altercations », Montaigne perçoit qu'à défaut de « s'attendre », les « bergers » et autres « enfants de boutique » parviennent à « s'entendre ». Il ne s'agit pas pour autant de croire qu'ils s'accordent naturellement entre eux, ni que leurs causeries enflammées débouchent inéluctablement sur un consensus général. Nous l'avons vu : au cours de leurs « altercations », il y a bien court-circuitage, « tumulte et impatience ». Le fait que les Simples ne « s'attendent » pas toujours révèle que leurs causeries ne sont pas tant dictées par la concorde que par la précipitation, l'exaspération ou l'« incivilité ». En revanche, et ce malgré leurs divergences, tout porte à croire qu'ils « s'entendent », en ceci qu'ils sont audibles les uns aux autres et savent se faire comprendre. Entendement serait ici synonyme d'intelligibilité. Comment expliquer, du reste, que de simples ignorants « abecedaire » soient plus à même de converser avec cohérence et intelligence que les « savants » ?

Montaigne se méfie très ouvertement des « sçavans à qui touche la jurisdiction livresque¹ ». Car à tant vouloir être dans le vrai et s'obliger à défendre une « doctrine » – indépendamment de l'expérience qu'ils peuvent avoir du monde –, ils finissent par « piper », c'est-à-dire tromper leurs lecteurs. C'est le cas des « cosmographes » (géographes universels), que Montaigne associe aux « fines gens ». Les érudits, aux « lourdes têtes », confondent ainsi leur public dans les deux sens du terme. En effet, comme nous l'avons souligné il y a peu, leurs œuvres présentent un style sibyllin et souvent abscons, mais elles regorgent également de faux témoignages, distillés çà et là, grâce à un habile usage de la « glose », artifice censé légitimer leurs discours. En cherchant quoi qu'il en coûte à « donner crédit à leur jugement » et à persuader leurs pairs, tout en s'appuyant outrancièrement sur le savoir livresque, les « fines

¹ « De la Praesumption », *ibid.*

gens » entretiennent un rapport dogmatique au savoir qui leur impose en définitive de produire un discours foncièrement malhonnête : « ils ne vous représentent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent ». C'est donc en un double sens que les « fines gens » prêtent à confusion : ils s'expriment de manière confuse, et ils s'efforcent de confondre le lecteur. Méconnaissant tout à fait le contenu des débats scientifiques, les ignorants « abecedaire » n'ont, en ce qui les concerne, aucun moyen d'« épouser » une quelconque doctrine, évitant par là-même tout désir de « rapporter le vrai et le faux à notre suffisance ». Étrangers qu'ils sont aux diaphonies savantes, la volonté de persuader chaque interlocuteur de la véracité d'une thèse – qu'elle soit théologique, mathématique, cosmologique, historique ou encore philosophique – ne saurait les concerner. Exempts de tout compromis avec une quelconque loi ou vérité prétendument universelle, immuable et éternelle, les Simples ne s'en trouvent que plus aptes à dire vrai. Dispensé de tout devoir argumentatif, le discours des illettrés constitue en effet une prise de parole libre, à la fois franche et honnête. À la différence du langage « cérémonieux » employé par les esprits savants, celui des « âmes naturelles » nomme les choses avec assurance, sans filtre ni détours ou civilités de pure forme. Entre le nom et la chose, il n'y a ici guère de médiation. S'exprimant de manière brute, crue et ouverte les Simples n'hésitent pas, par exemple, à « à droict nos membres¹ » sexuels. Le « laboureur » se laisse en effet aller à son « son appetit naturel, mesurant les choses au seul sentiment present, sans science et sans prognostique² », ce qui lui permet de détourner sa pensée des maux ordinaires pour mieux les supporter, tout en évitant de souffrir par anticipation de maladies imaginaires : « comparés la vie d'un homme asservy à telles imaginations à celle d'un laboureur, (...) qui n'a du mal que lors qu'il l'a; où l'autre a souvent la pierre en l'ame avant qu'il l'ait aux reins³ ». De surcroît, les paysans possèdent de manière générale la faculté de parler comme ils sentent et de sentir comme ils parlent, ce qui a pour mérite d'amenuiser leurs souffrances : « les noms mesme de quoy ils appellent les maladies en adoucissent et amollissent l'aspreté : la phtisie c'est la tous pour eux ; la dysenterie, devoyement d'estomac (...); et selon qu'ils les nomment doucement, ils les supportent aussi.⁴ »

Le cas des Indiens d'Amérique est tout aussi révélateur. Comme les « laboureur[s] », les « sauvages » du Nouveau Monde se trouvent également « en cet heureux point, de ne désirer qu'autant que leurs nécessités naturelles leur ordonnent ». Ce pourquoi ils n'ont que faire

¹ *Ibid.*, p. 632.

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 491.

³ *Ibid.*

⁴ « De la Phisionomie », III, 12, p. 1041.

« d'agrandir leurs limites¹ » et évitent par-là les frustrations résultant de désirs illusoires. Ne se trouvant point « en débat de la conquête de nouvelles terres », ils conjurent des sentiments tels que l'appât du gain et les ambitions hostiles, trop souvent générateurs de crimes endogènes, de « mécaniques victoires » et de « boucherie[s] (...) universelle[s]² ». À la façon des « paysans » et des « simples » gens, les Indiens font également preuve de franchise durant leurs conversations. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, lorsqu'on leur demande ce qu'ils pensent de « notre façon, notre pompe, la forme d'une belle ville », les « sauvages » venus du Nouveau Monde affirment sans embarras qu'ils trouvent « fort étrange » que, « parmi nous », tant de « grands hommes » acceptent d'« obéir à un enfant », et que les nécessiteux mendians aux portes « des hommes pleins et gorgés, de toutes sortes de commodités », supportent « une telle injustice » plutôt que prendre « les autres à la gorge » et mettre « le feu à leurs maisons ».

Ainsi, le Simple est-il rugueux et sans vergogne, nullement poli et policé. Il ne dit certes pas nécessairement ce qu'au vu de l'étiquette et du vocabulaire savant il convient de dire, mais son franc-parler, limpide et direct, rend son discours fort intelligible. Ajoutons que le franc-parler n'est pas uniquement l'expression d'un discours sans détours — et donc naturel parce que sans fioritures ni artifices —, mais qu'il est également le signe d'un rapport honnête au savoir. N'éprouvant point la nécessité de « donner crédit à leur jugement » et n'ayant embrassé aucune doctrine particulière, les ignorants « abecedaire » remplissent en effet la « condition propre à rendre véritable tesmoignage³ ». Au même titre que les topographes que Montaigne appelle de ses vœux (« il nous faudroit des topographes »), lorsqu'un « laboureur » se concerte avec un « berger », qu'un Indien d'Amérique s'entretient avec le « Roy Charles neufiesme », ou qu'un témoin « simple et grossier » fait part de ses expériences, plutôt que d'« allonger » et d'« amplifier » ses propos, il dit « ce qu'il sait et autant qu'il sait ». Si d'un côté leur franc-parler heurte les règles de bienséance, de l'autre les propos qu'ils tiennent n'en restent pas moins pétris de bons sens.

On remarquera enfin que, en dépit des nombreuses vertus qui lui sont attribuées, le témoin « simple et grossier », élément central du procédé d'authentification mis en œuvre par Montaigne, présente toutefois le défaut d'être introuvable.

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 210.

² « Des Coches », III, 6, p. 913.

³ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

8. Des témoins anonymes.

Concernant les risques de démenti auxquels Montaigne a affaire, soulignons enfin la possibilité que d'autres voyageurs, ayant également vécu « en l'endroit où Vilegaignon print terre » et « qu'il surnomma la France Antartique », contredisent les propos tenus par les informateurs du chapitre « Des Cannibales ». Ce fut notamment pour avoir tout deux séjourné en cette même « France Antartique », que Thevet et Léry publièrent deux versions foncièrement opposées de ladite noyade des « trois martyrs », épisode censé expliquer l'échec de cette tentative de colonisation. Si tant est qu'après avoir souligné qu'en sa préface de l'*Histoire generale des Indes* de Gómara, Martin Fumée avait remarqué que « ce livre des Singularitez » écrit par Thevet « est singulierement farci de mensonges », Léry ajoute que ce fut en lisant la *Cosmographie Universelle* et les attaques, selon lui infondées et calomnieuses, que le cosmographe portait aux « Ministres » protestants, qu'il se vit contraint de publier à son tour sa propre version des faits :

Mais quant en ceste presente année 1577, lisant la *Cosmographie* de Thevet, j'ay veu que il n'a pas seulement renouvelé et augmenté ses premiers erreurs, mais, qui plus est (estimant possible que nous fussions tous morts, ou si quelqu'un restoit en vie, qu'il ne luy oseroit contredire), sans autre occasion, que l'envie qu'il a euë de mesdire et detracter des Ministres, et par consequent de ceux qui en l'an 1556. les accompagnerent pour aller trouver Villegaignon en la terre du Bresil, dont j'estois du nombre, avec des digressions fausses, piquantes, et injurieuses, nous a imposé des crimes ; à fin, di-je, de repousser ces impostures de Thevet, j'ay esté comme contraint de mettre en lumiere tout le discours de nostre voyage¹.

Dans sa *Cosmographie universelle*², Thevet décrit en effet la "querelle eucharistique" opposant les huguenots et Villegaignon, ce dernier ayant finalement ordonné l'exécution par noyade de trois séditeux, ou des « trois martyrs » selon les Protestants. Léry, présent durant les faits, montrera entre autres choses que malgré ses allégations Thevet n'en avait aucunement été le témoin : « il y avoit plus de treize mois que Thevet n'y estoit plus, comment a-il esté si hardi de dire et escrire qu'il nous y a veus ?³ ». Léry démentit ainsi publiquement Thevet, ce dernier n'ayant, selon lui, « esté si hardi » qu'à mesure où il estimait « possible que nous fussions tous morts, ou si quelqu'un restoit en vie, qu'il ne luy oseroit contredire ».

¹ Jean de Léry, *op. cit.*, « Preface », p. 63.

² *Cosmographie universelle*, tome 2, livre XXI, chap 2, f.908. Voir, Léry, *op. cit.*, n. 2 p. 64.

³ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 66

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, Montaigne connaissait fort probablement les accusations que Léry portait à Thevet. Sachant, par ailleurs, comme nous l'avons vu antérieurement, « qu'estant eschauffé » par la « resistance d'un autre », Montaigne reconnaît qu'il « grossis et enfle [s]on subject » et se laisse « emporter volontiers à l'hyperbole¹ » aux propos qu'il a « en main », c'est éventuellement par crainte de trouver quelqu'un qui « luy oseroit contredire » et d'être à son tour accusé d'avoir « esté si hardi » en ses propos, que l'auteur de « Des Cannibales » rend impossible toute identification précise des témoins qu'en ce chapitre il allègue avoir consulté « à diverses fois ». D'où l'hypothèse de Stephen Greenblatt :

Si ce serviteur n'avait pas existé, Montaigne aurait très bien pu l'inventer pour servir ses desseins rhétoriques. En fait, il n'y a pas de preuves solides que le serviteur ait existé en dehors des essais où il apparaît².

Hormis le fait qu'il s'agisse d'un « homme » que sait-on, en effet, de la source principale qui fournit à Montaigne les « informations » et, indirectement, l'expérience nécessaires à la formation de son propre jugement concernant le phénomène du Nouveau Monde ? On se doute qu'il avait séjourné durant une longue période auprès de Montaigne : « j'ay eu long temps avec moy un homme ». L'expression « avec moy » que l'on peut rapprocher ici du pronom possessif « à moi », nous indique qu'il s'agit très probablement d'un employé de maison. Tout porte ainsi à croire que cet « homme » ait été, durant fort « long temps », un des fidèles serviteurs du Seigneur de Montaigne, faisant ainsi partie de son « peuple », comme il aime à dire. En outre, Montaigne fournira plus avant quelques précisions quant à sa condition sociale et intellectuelle : « cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier ». Le témoin principal du chapitre « Des Cannibales » est, donc, un « homme » non lettré appartenant à Montaigne (« que j'avoy ») et, partant, à la « classe d'hommes » des « petits » ou des ignorants « abecedaire ». On peut en outre supposer qu'avant d'être employé de la maison forte, de la demeure ou du château de Montaigne, cet « homme » non savant et de basse condition ait pris part à l'une des expéditions maritimes commandées par le vice-amiral Nicolas Durand de Villegagnon, lui qui en effet « avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté decouvert en nostre siecle, en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique ». Or, selon les registres historiques, l'expédition du futur Commandant de la France Antarctique, qui partit du Havre le 14 août 1555, était composée de près de six cents

¹« Des Boyteux », III, 11, p. 1028.

² *Ces merveilleuses possessions. Découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e siècle*, trad. Franz Regnot, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 223.

personnes. Parmi elles, le capitaine de navire Nicolas Barré (un ancien pilote, qui laissa un récit de l'expédition¹), un adjoint de Villegagnon, son neveu Legendre de Boissy, seigneur de Bois-le-Comte, une garde personnelle composée d'environ huit soldats écossais, un Indien Tabajara, en qualité d'interprète, accompagné de son épouse, mais aussi André Thevet, futur cosmographe du roi, et deux bénédictins, botaniques et fondateurs de la première école catholique de la région de Guanabara. En raison du manque de volontaires, Villegagnon parcourut en outre les prisons du nord de la France, promettant la liberté à ceux qui se joindraient à lui, pour compléter l'ensemble de l'équipage. L'employé de maison de Montaigne était peut-être un de ces anciens prisonniers, on ne peut le savoir. Il est en revanche très probable qu'il ait été un ancien marin ou matelot ayant amplement pris part aux « navigations des modernes », pour reprendre l'expression de Montaigne, puisque qu'il lui fit « voir à diverses fois plusieurs matelots et marchands qu'il avoit cogneuz en ce voyage ». Il s'agit en tout état de cause d'un voyageur expérimenté qui vécut « dix ou douze ans en cet autre monde », ayant possiblement séjourné au-delà des limites de la France Antarctique, le projet de colonisation de Villegagnon n'ayant duré que cinq ans. Toujours est-il que dans, « Des Cannibales », Montaigne ne nomme point l'identité de ses informateurs de seconde main, s'agissant d'un « homme », de « matelots » et autres « marchands », peut-être français. Autant de voyageurs anonymes, consultés en privé, dont les témoignages furent donnés en un cadre strictement domestique et qui plus est à l'oral, donc sans aucun registre écrit à disposition, l'identité et l'existence même de chacun d'entre eux ne peuvent être avérées autrement que par que le témoignage écrit par Montaigne lui-même. Ainsi, dans le chapitre « Des Cannibales », les témoins « simple[s] et grossier[s] », figures de proue du procédé d'authentification mis en œuvre par Montaigne, restent intraquables et ne peuvent être authentifiés.

Nous avons ainsi constaté qu'en s'attaquant aux autorités scientifiques de son temps, et plus particulièrement aux auteurs d'ouvrages dédiés au thème du Nouveau Monde, Montaigne anticipe le « coup qu'on nous rue » en élaborant deux procédés défensifs.

Il décrédibilise, tout d'abord, les « cosmographes » comme André Thevet, et se prévient par la même occasion d'être confondu avec un auteur de mauvaise réputation et ayant perdu toute légitimité auprès des lettrés de l'époque. En décréditant Thevet, accusé par Léry de

¹ *Discours de Nicolas Barré sur la navigation du Chevalier de Villegagnon en Amérique*, Paris, Le Jeune, 1558.

« mentir cosmographiquement », Montaigne se garde en conséquence d'être confondu avec ce dernier par ses lecteurs. Procédé de discrédit rejoignant l'argument *ad hominem*, voire l'argument *ad personam*.

Ensuite, afin de donner crédit à ses propres jugements, il s'évertue à authentifier les propos tenus par les témoins « simple[s] et grossier[s] » qu'il soutient avoir consulté durant son enquête. Pour ce faire, Montaigne s'est alors chargé de réhabiliter leur réputation, ou *fama*, au regard de ses pairs. Tout au long du chapitre « Des Cannibales », ce dernier cherche en effet à prouver au lectorat qu'il s'agit de témoins expérimentés, situés à l'écart du monde lettré et, par conséquent, humbles, désintéressés, utiles, neutres, inoffensifs, sincères et dotés de bon sens.

Enfin, vraisemblablement afin de ne pas être démenti par les historiens et cosmographes de son temps, Montaigne s'est également certifié de consulter des témoins dont l'existence et les propos ne pouvaient être authentifiés par aucuns de ses contemporains.

En somme, afin de ne pas être démenti, Montaigne conjure tout accusation de menterie en décréditant Thevet, par le moyen d'arguments *ad hominem* et *ad personam*, en mettant en place un procédé d'authentification des témoignages, et en procédant à un effacement des sources orales.

Concernant non plus les autorités scientifiques ou littéraires de son temps, mais le pouvoir royal auquel il doit allégeance, Montaigne s'efforce de former son jugement par l'entremise d'un autre type de témoin. Vers la fin de son chapitre, celui-ci fait en effet appel à trois nouveaux témoins, également anonymes et "simples", mais qui, à la différence de l'« homme » qui était à son service, des « matelots » et des « marchans », ne sont pas Européens et, en outre, n'hésitent guère à afficher leurs convictions. Il s'agit de trois Indiens que Montaigne affirme avoir rencontrés à Rouen. Il soutient s'être entretenu avec eux en aparté, après avoir lui-même été le témoin d'une harangue que ceux-ci avaient eu l'occasion de présenter au roi Charles IX accompagné de sa cour et de ses soldats. Montaigne ne s'est donc pas entretenu avec ces nouveaux témoins fraîchement arrivés du Nouveau Monde dans un cadre strictement privé, mais au cours d'une cérémonie royale et par conséquent publique. Susceptible d'être aisément confirmé ou infirmé par les registres historiques, le déroulement de cette rencontre narrée par Montaigne demeure cependant énigmatique, au même titre que les conversations qu'il affirme avoir eu auprès des témoins simples et dont l'authenticité historique ne peut être avérée. Comme le remarque Claude Gilbert Dubois, il s'avère en effet malaisé de déterminer de façon tranchée la véracité de cet entrevue :

Montaigne laisse entendre qu'il a pu avoir des contacts avec l'un d'entre eux, avec cependant une certaine ambiguïté de présentation, de sorte qu'on a pu mettre en doute cette assertion. A-t-il eu ce contact à cette occasion ? Ou plus tard à Bordeaux ? Ou bien est-ce une affabulation¹ ?

VI- Se prévenir des « rois ».

1. Une rencontre énigmatique.

Dans « Des Cannibales », Montaigne soutient que trois Indiens du Nouveau Monde « furent à Roüan, du temps que le feu Roy Charles neufisemsme y estoit. » Il précise ensuite que :

Le Roy parla à eux long temps ; ont leur fit voir nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville (...). Je parlay à l'un d'eux fort long temps ; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir. Sur ce que je luy demanday quel fruit il recevoit de la superiorité qu'il avoit parmy les siens (car c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy), il me dict que c'estoit marcher le premier à la guerre (...)².

On apprend donc que les Indiens sont plusieurs (« trois d'entre eux ») et que l'un d'eux est une autorité militaire portant le grade de « Capitaine », un notable meneur d'hommes, haut dignitaire appelé « Roy » par les marins français (« nos matelots ») qui l'accompagnaient. Mais surtout, à la différence de ses conversations avec les témoins voyageurs qui étaient de nature exclusives et privées, Montaigne insère désormais son entrevue avec les Indiens en un contexte expressément historique. Se posant cette fois en témoin oculaire, il nous révèle tout d'abord le lieu "exact" où se seraient déroulés les faits, à savoir la ville de Rouen. Il ne précise cependant pas l'année, mais évoque le temps où le feu roi Charles IX était à Rouen, ce qui laisse le choix entre le siège de Rouen en octobre-novembre 1562 et la venue du roi à Rouen le 17 août 1563 pour faire reconnaître sa majorité. Cette dernière hypothèse devant être exclue, car à la mi-août 1563, Montaigne était dans le Médoc, à Germignan, au chevet de son ami, Etienne de La Boétie, tombé malade et emporté le 18 par la dysenterie.

Ainsi, la venue de ces Indiens est un événement on ne peut plus public, puisque le roi de France « parla à eux long temp », non pas seul à seuls, mais assurément en présence de courtisans, de la garde royale, d'ambassadeurs ou encore de magistrats. Montaigne, ayant entendu ce dialogue inusité, sous-entend la présence de plusieurs personnes : « on leur fit voir

¹ Claude Gilbert Dubois, article « Cannibales », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 157.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 214.

notre façon ». Ni même l'entretien qu'il dit avoir eu directement avec le « Capitaine » des Indiens n'est à caractère strictement secret, puisqu'il se voit accompagné par un traducteur (« j'avois un truchement qui me suyvoit »). Ce passage de « Des Cannibales » nous ferait donc revivre la participation de Montaigne, en tant que membre de la cour, à la visite du jeune Charles IX à Rouen en 1562, du temps de la première Guerre de Religion, alors que la ville venait d'être reprise aux protestants par Guise.

Divers spécialistes estiment toutefois improbable la présence de Montaigne à Rouen « du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit », et comme le souligne José Alexandrino de Souza Filho :

Depuis Alphonse Grün au XIXe siècle, jusqu'à Marcel Françon et Michel Simonin au XXe, les commentateurs se sont demandé pourquoi il n'y a que le seul témoignage de l'écrivain à l'appui des faits qu'il raconte, et comment il a été possible qu'un tel événement n'ait pas laissé de trace. Cela paraît surprenant voire bizarre parce que l'épisode concerne le souverain lui-même et des personnages exotiques comme les Cannibales, alors que l'on sait que dans l'entourage des rois il y avait souvent des écrivains et des fonctionnaires chargés d'enregistrer les faits les plus remarquables survenus au monarque¹.

Les historiens ne trouvèrent, en premier lieu, aucun registre attestant la présence de Montaigne, ni même d'Indiens, à Rouen durant la visite de Charles IX en l'automne de 1562. Dans le chapitre « Divers Evenemens de Mesme Conseil² », Montaigne affirme en revanche avoir eu écho de certains événements ayant eu lieu durant la visite par le biais de Jacques Amyot. C'est pourquoi, Denis Bjaï se demande :

Si Montaigne s'était véritablement trouvé en Normandie, avec la Cour, lors des opérations militaires qui devaient déboucher sur la prise de la ville, aurait-il eu besoin d'apprendre plus tard de la bouche de Jacques Amyot des événements survenus « durant nos premiers troubles au siege de Rouan », à savoir les menaces pesant sur la vie du duc de Guise et le magnanime pardon accordé par celui-ci à un gentilhomme huguenot (...) ³ ?

¹ José Alexandrino de Souza Filho, « Rouen pour Bordeaux : hypothèses pour expliquer une énigme littéraire », *op. cit.*, p. 6.

² « Jacques Amiot, grand Aumosnier de France, me recita un jour cette Histoire à l'honneur d'un Prince des nostres (et nostre estoit-il à tres-bonnes enseignes, encore que son origine fut estrangieres), que durant nos premiers troubles, au siege de Rouan, ce Prince ayant esté adverti par la Royne, mère du Roy, d'une entreprinse qu'on faisoit sur sa vie, (...) » (Montaigne, *op. cit.*, « Divers Evenemens de Mesme Conseil », I, 24, p. 124).

³ Denis BJAÏ, « Je parlay à l'un d'eux fort long temps... » : où et quand Montaigne a-t-il (peut-être) rencontré des cannibales ? », dans *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, n°8, 2013, p. 3. URL : http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/2-_Bjai.pdf

Phillipe Desan observe, en outre, que le rang social auquel Montaigne appartenait à cette époque, à savoir celui de robin, ne l'autorisait guère à prendre part aux activités réservées aux membres de la Cour :

Un amalgame est souvent effectué entre le Montaigne de la période parlementaire et le Montaigne gentilhomme après son admission dans l'ordre de Saint-Michel en 1571. En 1562, Montaigne n'était pas en mesure d'être auprès du roi et encore moins de participer d'une façon ou d'une autre au siège de la ville en qualité de conseiller du parlement de Bordeaux.¹

Pour ce qui concerne la harangue des Indiens dont Montaigne dit avoir été le témoin, selon divers témoignages de l'époque, parmi lesquels celui de Belleforest, en cette période la ville de Rouen porte encore les stigmates des épreuves subies, elle qui venait d'être « prise, et misérablement saccagée, quelque deffense que feissent les seigneurs² ». Dans de telles circonstances, ajoute Bjaï, on peut se demander en quelle mesure « pouvait-on vraiment chercher à éblouir des sauvages brésiliens en leur montrant « notre façon, notre pompe, la forme d'une belle ville' ? »³. Face à de telles incertitudes, Alphonse Grün exprimera en peu de mot la perplexité que l'entrevue à Rouen évoquée dans « Des Cannibales » suscita aux historiens :

Ainsi en 1562, il est douteux que Montaigne fût à Rouen, et il est certain qu'il ne s'y donna point de fêtes ; en 1563, il est sûr qu'il y eut des fêtes, mais il est certain que Montaigne n'y assista point⁴.

Malgré ses propos, de nombreux indices laissent ainsi croire que Montaigne n'a peut-être jamais rencontré d'Indiens à Rouen, certains historiens, parmi eux Geoffroy Atkinson et Afonso Arinos de Melo Franco, finiront alors par conclure que le récit de cet événement ne serait qu'une affabulation, ces deux conversations étant « évidemment inventées⁵ ». D'autres, comme Souza

¹ Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, p. 178.

² « (...) la ville fust prise, et misérablement saccagée, quelque deffense que feissent les seigneurs (...). On ne sçauroit dire sans horreur comme la bresche estoit jonchée des corps des soldats occis à la deffense d'icelle, et les fossez ondoyans de sang meslé tant des vaincuz que des vainqueurs, et avec quelle cruauté les uns poursuyvoient les autres. Il vaut mieux le taire qu'en remplir le papier. » (Belleforest, *Histoire des neuf Roys Charles*, Paris, Pierre L'Huillier, 1568, livre XVII, p. 524-525). Cité par Bjaï, *ibid.*, p. 5.

³ Denis Bjaï, *op. cit.*, p. 7

⁴ Alphonse Grün, *La vie publique de Michel Montaigne*, Paris, Librairie d'Amyot, 1855, p. 144-145. Cité par Bjaï, *ibid.*, p. 11.

⁵ « A conversa que o filósofo pretende ter tido com um dos índios é menos interessante do que a que ele declara que os selvagens tiveram com o rei. Tanto uma como outra são evidentemente inventadas, e o ensaio, sendo escrito e publicado quase vinte anos depois da cena, quando o rei já era morto, não corria risco de ser contestado pela testemunha que tinha interesse nisso. » [La conversation que le philosophe prétend avoir eue avec un des Indiens est moins intéressante que celle qu'il déclare que les sauvages ont eue avec le roi. L'un et l'autre sont évidemment inventés, et l'essai, étant écrit et publié près de vingt ans après la scène, alors que le roi était déjà mort, ne risquait pas d'être contesté par le témoin concerné.] Nous traduisons. (Afonso Arinos de Melo Franco, *O Índio brasileiro*

Filho, Bjaï et Desan estiment en revanche que cette rencontre entre Montaigne et les Indiens d'Amérique eu effectivement lieu, non pas à Rouen, mais à Bordeaux, durant l'entrée royale de Charles IX, le 09 avril 1565. Desan rapporte en premier lieu que la présence de Montaigne à Bordeaux durant cette période est avérée¹. Selon Souza Filho, les documents disponibles² donnent « une description assez détaillée du défilé, y compris les noms des « nations étrangères ». Parmi elles sont cités trois peuples indiens : Amériques, Sauvages et Brésiliens. Il est en outre précisé que « chascun Capitaine de ces douze Nations captives a faict harengue au Roy en son langage : qui estoit interpreté par un truchement »³. Souza Filho précise de surcroît qu'en cette relation de l'entrée du roi à Bordeaux, l'auteur, Thomas Richard, « se plaint que son ami bordelais n'ait pas pu enregistrer la teneur des harangues des Cannibales » :

J'ay bien voulu imprimer quelque chose de l'Entrée de Bordeaux : comme j'ay peu sçavoir & entendre par les lettres d'un mien Amy. Et suis bien marry que je n'ay peu recouvrer les harengues que feirent au Roy douze Nations étrangères chascune em sa langue : laquelle diversité de langage est fort familiere aux Matelots Bordelois⁴.

En plus de constater qu'« au moment de rapporter la parole des Cannibales, Montaigne emploie un tour de phrase semblable à celui de Richard⁵ », Souza Filho ajoute que l'entrée de Charles IX à Bordeaux en 1565 apparaît encore en filigrane dans « Des Cannibales », à deux reprises :

D'abord dans le passage où Montaigne pose une question au chef cannibale (« capitaine, et nos matelots le nommoient Roy »), malgré l'interposition maladroite de son truchement, pour savoir à quoi ressemblait une « entrée royale » chez lui. Il lui répond que « quand il visitoit les villages qui dépendoient de luy, on luy dressoit des sentiers au travers des hayes de leurs bois, par où il peut passer bien à l'aise ». Une telle question ne saurait être posée si Montaigne ne cherchait à établir une comparaison entre les formes de réception des dirigeants dans des cultures très différentes, par le biais des « entrées »⁶.

e a Revolução francesa, Rio de Janeiro, Topbooks, 1976 [1937], p. 185). Voir également Geoffroy Atkinson. *Les nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris, E. Droz, 1935.

¹ « Un document de l'époque nous apprend que le 2 mai, "Eyquem de Montaigne" reçut l'avis de se rendre en Saintonge » (Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, op. cit., p. 187).

² « La relation intitulée *L'Entrée du Roy à Bordeaux, avecques les Carmes Latins qui luy ont esté presentez, & au Chancelier*, publiée à Paris deux mois après l'événement par l'imprimeur Thomas Richard à partir des lettres qu'un « ami bordelais » lui aurait envoyées et, dans les « Registres secrets du Parlement de Bordeaux », le compte rendu officiel rédigé par le premier greffier Jacques de Pontac. » (Souza Filho, op. cit., p. 3).

³ *L'Entrée du Roy à Bordeaux, avecques les Carmes Latins qui luy ont esté presentez, & au Chancelier*, ed Thomas Richard, Paris, Thomas Richard, 1565. Cité par Souza Filho, op. cit., p. 3.

⁴ *Ibid.*, f°A i v°.

⁵ « (...) ils respondirent trois choses, d'où j'ay perdu la troisiemesme, et en suis bien marry; mais j'en ay encore deux en mémoire ». (Montaigne, op. cit., « Des Cannibales », I, 31, p. 213).

⁶ Souza Filho, op. cit.

Ensuite, la mercuriale prononcée par le chancelier Michel de L'Hospital au « lit de justice » tenu au parlement de Bordeaux, le 11 avril 1565, apporte selon Souza Filho « encore des éléments permettant d'affirmer que l'essai sur les Cannibales a comme arrière-plan les événements passés pendant l'entrée et le séjour de Charles IX à Bordeaux ». S'en prenant au président du parlement et à certains magistrats, notamment au groupe auquel appartenait Montaigne, « sous couleur de faire un éloge, L'Hospital ironise sur la mauvaise conduite des parlementaires de Bordeaux » :

Et incontinent ledis Chancelier, après avoir salué le Roy et s'être remis en la chaire, a dis [...] qu'il y avois eu des grands Roys successeurs d'Alexandre, sçavoir le Roy des Epirotes et le Roy de Massedonien, lesquels ont eu guerre contre les Romains, et étant approchés près le camp desdits Romains, etant avertis par un decouvreur qu'ils avoient au camp desdits Romains, et iceux Romains marchioient en bataille, ils eurent envie de les voir et à ces fins monterent en un lieu eminent où ils virent marcher les dits Romains en si bon equipage et ordre qu'ils dirent incontinent : Voila une armée qui marche non à la Barbare, mais à la grecque. [...] S'il y avoit icy quelques Etrangers qui vissens cet ordre ils diroient que ce n'est point une Cour des Barbares, comme ils estoient anciennement en ce pays, mais une Cour des Français¹.

S'appuyant sur le « Registre secret du Parlement de Bordeaux », Souza Filho peut alors conclure que « l'anecdote avec laquelle Montaigne commence son essai sur les Cannibales a d'abord été entendue de la bouche même de L'Hospital le jour du lit de justice. Autrement dit, ce qu'on croyait être un emprunt direct à Plutarque vient de L'Hospital.² »

Pour quelle raison, du reste, Montaigne aurait-il éprouvé le besoin de changer la ville de Bordeaux pour Rouen ? Au même titre que de Souza Filho³, Bjaï émet l'hypothèse de « l'artefact littéraire », comme mise en scène fictionnelle au service d'un argument, mais aussi du besoin pour le récit d'un semblant de vraisemblance. Il importe tout d'abord à Montaigne « de mettre en scène un roi-enfant, encore mineur, âgé de douze ou treize ans plutôt que de quinze, pour justifier la première remarque des trois Tupinambas⁴ ». Ensuite, ajoute Bjaï, « pour des raisons de vraisemblance la rencontre avec les cannibales ne pouvait avoir lieu ailleurs qu'à Rouen ». En effet, le choix de la capitale normande s'impose aussi, de préférence à Bordeaux, « en raison de ses relations déjà anciennes avec le Nouveau Monde, des nombreux truchements

¹ « Registre secret du Parlement de Bordeaux », éd. cit., t. 16, p. 610-612. Cité par Souza Filho, *op. cit.*, p. 5

² *Ibid.*

³ Voir « Le "conte cannibale" de Montaigne : réalité historique et représentation littéraire », dans *La France et le monde luso-brésilien : échanges et représentations (XVIe -XVIIIe siècles)*, actes du colloque de Clermont-Ferrand, 24-25 mai 2002, éd. S. Neiva, Clermont-Ferrand, PU Blaise-Pascal, 2005, p. 128.

⁴ Denis Bjaï, *op. cit.*, p. 12.

plus ou moins « ensauvagés » qui en sont originaires, de l'importance du bois de braise pour son activité drapière et surtout du souvenir vivace laissé par le spectacle brésilien de 1550.¹ » Enfin, rappelant le goût prononcé de Montaigne pour les triades, mis en avant par Jean Starobinski², Bjaï souligne la capacité de l'auteur « Des Cannibales » à confondre le vraisemblable au vrai :

Mais le vraisemblable n'est pas exactement le vrai. Pour paraphraser un autre passage célèbre des *Essais* : « advenu ou non advenu, à Rouen ou à Bordeaux, à Charles ou à Michel, c'est toujours un tour de l'humaine capacité ». Capacité de Montaigne, ici, à nous faire prendre pour une histoire vécue, pour des impressions saisies sur le vif, un artefact littéraire aussi savamment construit qu'ingénieusement disposé : entrent en scène trois cannibales, qui formulent trois observations et à qui l'auteur, à son tour, pose trois questions³.

Souza Filho et Desan insisteront quant à eux sur le contexte politique et religieux qui entoure l'épisode de l'entretien à Rouen, désormais situé à Bordeaux. Souza Filho émet à ce sujet deux hypothèses :

D'une part, il se peut que Montaigne ait choisi Rouen comme théâtre de la rencontre avec les Cannibales à cause de la valeur symbolique de cette ville dans les guerres de religion. C'est à Rouen que les catholiques ont remporté leur première victoire importante sur les protestants. De l'autre, il se peut que Montaigne ait voulu soutenir le projet français d'installer des colonies au Brésil en rappelant l'expérience de la France Antarctique. Il paraît significatif que Villegagnon soit cité dans l'essai et qu'il ait été aussi au siège de Rouen⁴.

Desan met pour sa part en avant le calcul à la fois prudentiel et politique qui, à titre personnel, aurait pu motiver Montaigne à échanger le lieu de rencontre avec les Indiens :

Le fait marquant du séjour de Charles IX à Bordeaux fut bien ce rappel à l'ordre des parlementaires lors du lit de justice qui suivit l'entrée royale et la procession des peuples captifs. En 1580, lors de la publication des *Essais*, et alors que Henri III continuait d'avoir les mêmes problèmes avec le parlement de Bordeaux, ce rappel de la visite de Charles IX à Bordeaux aurait pu être mal interprété. C'était pour Montaigne reconnaître un incident embarrassant qu'il était préférable de passer sous silence. Faire référence à l'irritation du roi devant les parlementaires — dont il faisait partie à cette époque —, c'était aussi évoquer son appartenance au monde des robins dans les années 1560. Le

¹ *Ibid.*

² Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, *op. cit.*, chap. III, section 7, « Note sur le groupement ternaire », p. 250-265.

³ « Non sans intervenir lui-même dans le récit, du moins dans les éditions parues de son vivant, au moyen de trois parenthèses (qui deviennent quatre dans l'édition posthume, en raison de la ponctuation différente adoptée pour le groupe adjectival "bien misérables... pour venir voir le nostre", jusque-là simplement détaché entre virgules). (Bjaï, *op. cit.*, p 13)

⁴ Souza Filho, *op. cit.*, p .6

mécontentement de Charles IX et les réprimandes de Michel de l'Hospital s'adressaient également à Montaigne en tant que parlementaire, même s'il n'était pas forcément aussi frondeur que certains de ses collègues. (...) La France avait un nouveau roi, et sa présence à Rouen pour le siège et la prise de cette ville reconquise par les catholiques avant de devenir un bastion de la Ligue après 1584 lui sembla de loin préférable¹.

Alors que les faits qu'il rapporte ont vraisemblablement eu lieu à Bordeaux, dans son récit Montaigne les situe à Rouen. C'est donc possiblement pour donner de la vraisemblance à son récit tout en évitant de se brouiller avec l'autorité royale que Montaigne a inscrit un mensonge par "déguisement" dans son témoignage. En effet, en modifiant le lieu de l'épisode historique qu'il met en scène, Montaigne fait de même que ceux qui « altèrent un fons véritable en ajoutant « des pieces rapportées, faulses ou abastardies² » à leurs récits. Dans le cas présent, l'usage du mensonge par « déguisement » renvoie au calcul prudentiel, il a pour fonction de donner crédit à la narration de l'auteur tout en le préservant par anticipation du courroux des Princes et de puissants.

Au cours de cette apparente mise en scène que serait l'entretien de Rouen, ou de Bordeaux, les Indiens évoqués prononcent une harangue dirigée au roi de France et aux courtisans en présence. Attardons-nous quelque peu sur le contenu particulièrement critique de leur propos, à teneur politique, sociale et insurrectionnelle, et dont on peut se demander s'ils leur appartiennent. Les Indiens sont-ils, effectivement, les auteurs authentiques de cette harangue, ou bien Montaigne leur fait-il dire ce qu'il ne peut révéler en son nom ?

2. L'appel aux armes.

On remarquera que la charge attribuée à ces trois Indiens diffère de celle jusqu'ici conférée aux témoins « simple[s] et grossier[s]'. Nous avons vu que sans émettre de jugement particulier, ces derniers décrivent naïvement et honnêtement ce qu'ils ont directement vu et entendu durant leur séjour en Amérique. L'« homme », les « matelots et marchands » se bornent donc à "faire voir" (« il m'a faict voir ») et à informer (« je me contente de cette information »). Or, les Indiens sont des témoins oculaires qui occupent un tout autre rôle, de nature judiciaire. Ils sont en effet chargés de donner leur « avis », c'est-à-dire de partager leurs opinions et finalement de juger. Dans « Des Cannibales », les Indiens ne sont pas réduits au statut de témoin perceptif, qui a pour tâche de narrer fidèlement son vécu sensoriel, mais occupe le rôle du témoin de

¹ Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, op. cit., p. 187.

² « Des menteurs », I, 9, p. 35-36.

conviction, qui se manifeste par sa conduite et par ses opinions tranchées. En outre, ce qui leur est publiquement demandé est d'interpréter les us et coutumes rouennaises et par extension françaises. Durant cette rencontre à Rouen, leurs jugements portent ainsi sur le Vieux Monde, et ce ne sera qu'à la toute fin du chapitre qu'en aparté Montaigne enjoindra l'un d'eux de décrire certaines des coutumes propres à leurs pays. C'est donc dans un cadre fort solennel qu'à défaut d'admirer « nostre façon », « nostre pompe » et la « forme d'une belle ville » comme Rouen, les indigènes américains expriment leur mécontentement. Tant stupéfaits qu'outrés de ce qu'ils ont pu voir et entendre, « leur avis » est amer et leur jugement sans appel :

Ils dirent qu'ils trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes, portans barbe, forts et armez, qui estoient autour du Roy (il est vray-semblable que ils parloient des Suisses de sa garde), se soubmissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour commander; secondement (ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avoyent aperçu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons¹.

Dans ce dialogue, les Indiens opèrent ainsi à la manière de Pyrrhus et des autres témoins « Grecs » auxquels Montaigne a fait appel dans l'*Incipit* du chapitre « Des Cannibales ». De même que les Grecs s'étonnaient de ce que l'armée romaine ne paraisse « aucunement barbare », les Indiens trouvent les coutumes françaises « fort estrange[s] ». Ils allient donc expérience et jugement, manière de penser ou, si l'on préfère, méthode d'investigation que Montaigne associe à la « voye de la raison » dans « Des Cannibales », et qu'il revendique par ailleurs dans de nombreux passages des *Essais*. Qu'il s'agisse de penser les sujets les plus divers, c'est à l'aune de son expérience personnelle que Montaigne émet son propre « avis² ». Alors que les historiens « simples », comme le « bon Froissard », le topographe, qu'il nous « faudrait » encore, et les témoins « simple[s] et grossier[s] » nous donnent « la matiere de l'Histoire nuë et informe », où « chacun en peut faire son profit autant qu'il a d'entendement³ »,

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 213-214.

² Les exemples sont nombreux tout au long des *Essais*. Contentons-nous de citer quelques-unes des pensées de Montaigne sur la mémoire, l'éloquence, la mort et la science: « Il se voit par experience plustost au rebours, que les memoires excellentes se joignent volontiers aux jugemens debiles » (I, 9) ; « je cognois, par experience, cette condition de nature, qui ne peut soustenir une vehemente premeditation et laborieuse » (I, 10) ; « je trouve par experience que c'est plus tost l'impatience de l'imagination de la mort qui nous rend impatiens de la douleur » (I, 14) ; « il semble que l'experience nous offre souvent un medecin plus mal medeciné, un theologien moins reformé, un sçavant moins suffisant que tout autre. » (I, 25).

³ « Des Livres », II, 10, p. 417.

les Indiens interprètent, évaluent et critiquent les Européens à partir de ce que qu'ils voient, entendent et ressentent de manière générale. Leur rôle ne consiste donc pas à nous fournir en toute neutralité des « informations » et des « narration[s] particuliere[s] », mais d'exposer leurs « avis » sur nous-même. Le jugement critique des Indiens participe ainsi à la démarche autocritique préalablement amorcée par Montaigne, lui qui avant d'évoquer leur entretien à Rouen se disait marri de ce que nous surpassions les Cannibales « en toute sorte de barbarie », et soyons « si aveuglez » à « nos fautes ». En outre, le rapprochement entre le jugement de Montaigne et l'« avis » des Indiens est d'autant plus palpable si l'on examine les références implicites qui jalonnent leurs critiques adressées au roi et aux fortunés.

En deux temps, les Indiens pointent du doigt à la fois les incohérences des droits de succession qui firent de Charles IX, alors âgé de douze ans, le maître d'un État monarchique, et la dimension inique d'une société distribuant inégalement les « commoditez » aux uns et la « pauvreté » aux autres. Piqués par l'« estrange » passivité avec laquelle les nécessiteux pouvaient « souffrir une telle injustice », les Indiens reproduisent en filigrane ce même étonnement qui mènera Étienne de La Boétie à rédiger son *Discours sur la servitude volontaire*:

Mais, ô grand Dieu, que peut-être cela ? comment dirions-nous que cela s'appelle ? quel malheur est celui-là ? quel vice, ou plutôt quel malheureux vice ? Voir un nombre infini de personnes no pas obéir, mais servir ; non pas être gouvernés, mais tyrannisés ; n'ayant ni biens ni parents, femmes ni enfants, ni leur vie même qui soit à eux ! souffrir les pilleries, les paillardises, les cruautés, non pas d'une armée, non pas d'un camp barbare contre lequel il faudrait défendre son sang et sa vie devant, mais d'un seul ; no npas d'un Hercule ni d'un Samson, mais d'un seul hommeau, et le plus souvent le plus lâche et femelin de la nation ; non pas accoutumé à la poudre des batailles, mais encore à grand peine au sable des tournois ; non pas qui puisse par force commander aux hommes, mais tout empêché de servir vilement à la moindre femmelette¹ !

Tandis que les Sauvages trouvent « fort estrange, que tant de grands hommes portans barbe, forts et armez (...) se soubmissent à obeir à un enfant », La Boétie constatait déjà qu'un nombre infini d'hommes non seulement obéissent, mais se mettent au service d'un « hommelet », dont le jeune âge, ou encore la lâcheté et le manque d'expérience au combat, fait qu'il soit encore « femmelette » et « efféminé ». C'est en définitive au même titre que les Indiens et La Boétie s'étonnent de ce que des hommes ne luttent guère au nom de leur liberté, mais paraissent au contraire se soumettre volontiers à un tyran pourtant faible. Dans les deux cas, l'indignation

¹ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, chronologie, introduction, bibliographie et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Gf Flammarion, 1983, p. 133-134.

provient du constat d'un seul et même phénomène, à savoir, celui de la servitude volontaire. La similitude entre les thèses, mais aussi les arguments du *Discours de la Servitude Volontaire* et le discours des Indiens à Rouen portent à penser que, dans le chapitre « Des Cannibales », lorsque les Indiens critiquent les coutumes françaises c'est la voix de La Boétie qui se fait entendre.

Soulignons par ailleurs que bien avant La Boétie, l'anomalie politique qui consiste à introniser un enfant-roi avait déjà été dénoncée dans un des récits des « Autres Écrits » de l'*Ancien Testament* que Montaigne affectionne tout particulièrement, à savoir l'*Ecclésiaste*. Cherchant à mettre en avant les avantages que procure la sagesse, Qohéleth recommande à ceux qui l'écoutent d'avoir recours à la prudence en temps voulu, notamment pour se tirer d'affaire. Concernant la prudence à entretenir en son rapport au « Roi » et au « Pouvoir », est sage celui qui cède quand le puissant est en colère, car, même noble, sa volonté est arbitraire. À cette invitation à la prudence se joint une mise en garde de Qohéleth concernant l'âge qui convient aux bons rois :

Malheur à toi, / pays dont le roi est un gamin / et dont les princes festoient dès le matin ! / Heureux es-tu, / pays dont le roi est de souche noble / et dont les princes festoient en temps voulu, pour prendre des forces et non pour boire¹ !

Malgré la possibilité de vivre en un pays heureux, une fois guidé par un roi de « souche noble », Qohéleth, conseille néanmoins de toujours se maintenir aux aguets et, partant, d'éviter de maudire, même en pensée, le roi et les riches :

Ne maudis pas le roi dans ton for intérieur, / ne maudis pas le riche même en ta chambre à coucher, car l'oiseau du ciel en emporte le bruit, et la bête ailée fera connaître ce qu'on dit².

Soulignons qu'en faisant preuve de prudence en temps voulu, le sage ne renie pas pourtant sa droiture d'esprit : « l'esprit du sage va du bon côté, mais l'esprit de l'insensé va gauchement³ », dit Qohéleth. C'est pourquoi, précise-t-il, plutôt que de se soumettre aux errements des riches et des puissants, esclaves de la « sottise », le sage saura maintenir son humeur stable :

¹ *Ecc.* 10 : 16-17, p. 1100-1101.

² *Ibid.*, p. 1101.

³ *Ibid.*, p. 1100.

Si l'humeur du chef s'élève contre toi, / n'abandonne pas ton poste, / car le sang-froid évite de grandes maladresses. / Il y a un mal que j'ai vu sous le soleil, comme une méprise échappée au souverain : / la sottise élevée aux plus hautes situations, / et des riches demeurant dans l'abaissement ; / j'ai vu des esclaves sur des chevaux, et des princes marcher à pied comme des esclaves¹.

Ainsi, les « façon[s], la « pompe » et les belles « forme[s] » qu'aux Indiens on « fit voir » en la ville de Rouen représentent une société en bien des points similaire à celle dont furent témoins La Boétie, inquiet « de voir un nombre infini d'hommes, non seulement obéir, mais servir » un seul et unique « hommelet », et avant lui Qohéleth, témoin des malheurs qui assolent le « pays dont le roi est un gamin », qui assure avoir « vu sous le soleil » la « sottise élevée aux plus hautes situations » et « des riches demeurant dans l'abaissement ».

Comment, du reste, sortir de la servitude volontaire ? Par quel moyen les Tupinambas proposent-ils d'y échapper ? Interprètent-ils la supériorité de la servitude volontaire à la manière de La Boétie ?

L'esprit de « pureté » accordé par Montaigne aux habitants des « nations » du Nouveau Monde, qu'il certifie être « encore fort voisines de leur naïveté originelle » dénote avec la teneur insurrectionnelle des propos qu'ils tiennent. Fidèles aux principes d'égalité et de fraternité — deux valeurs dont ils sont à tel point imprégnés qu'on en retrouve les traces dans la structure même de leur idiome (« ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres ») —, les Indiens s'étonnent de ce que les « mendiants » et les nécessiteux « ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons ». Poussé de la sorte par un élan de justice, le Sauvage semble avoir quelque peu perdu de sa candeur, pourtant chère à Montaigne et à Voltaire après lui. Dès lors, si en premier temps les Indiens pouvaient s'accorder avec le constat indigné de La Boétie face au phénomène de la servitude volontaire, le remède qu'ils proposent est on ne peut plus frondeur que celui proposé par l'auteur du *Discours de la servitude volontaire*.

Percevant que « la première raison de la servitude volontaire, c'est la coutume² », La Boétie incite ses lecteurs sortir de cette habitude en ne consentant plus à la domination du tyran : « soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres ». En proposant à chacun de prendre pour habitude de vouloir ou de désirer être libre et partant de désobéir et ne pas soutenir le tyran en épuisant ainsi son pouvoir, c'est donc de façon logique et mécanique que La Boétie déduit les

¹ *Ibid.*

² Étienne de La Boétie, *op. cit.*, p. 150.

effets politiques spectaculaires que peuvent enfanter le refus par chaque individu d'agir et de collaborer au pouvoir :

Je ne veux pas que vous les poussiez ou l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a dérobé sa base, de son poids même fondre en bas et se rompre¹.

Pour sortir de la servitude volontaire et par suite faire « fondre » le pouvoir du tyran, La Boétie prône ainsi la mise en œuvre d'une forme de désobéissance civile, avant la lettre, teintée d'un pacifisme individuel auquel les Indiens n'adhèrent aucunement. En effet, tandis que La Boétie fait du choix « d'être libre » et de la désobéissance qui s'ensuit les remèdes à même de conjurer l'automutilation ou le suicide volontaire d'un « peuple qui s'asservit et qui se coupe la gorge », la solution proposée par les Indiens se fonde sur la volonté des « nécessiteux » de combattre collectivement aussi bien les nobles que les riches marchands en les prenant à « à la gorge » et mettant « le feu à leurs maisons ». En définitive, alors que La Boétie prône la fin d'un suicide collectif grâce à un changement de direction de la volonté menant à la désobéissance civile, c'est exclusivement par le moyen d'une sédition que les Indiens entrevoient la fin de la tyrannie. La confrontation frontale entre deux partis se faisant, en somme, au risque de dégénérer en guerre civile, la *stasis* ou *bellum civile*. Pourtant guidés par le même objectif, les voies qu'ils empruntent divergent donc entièrement : le premier souhaite changer les mœurs, les seconds prendre les armes.

L'appel aux armes des Indiens s'explique peut-être par le fait qu'au regard des Indiens du chapitre « Des Cannibales », sortir de la servitude volontaire implique moins le désir individuel de liberté que la volonté des miséreux de cesser de « souffrir une telle injustice » et de chercher l'égalité. Aux « hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez », ils opposent en effet « leurs moitez », « mendiants à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté. » De leur visite à Rouen, les Indiens décrivent ainsi un corps politique scindé en deux factions et rythmé par une dialectique ou une négativité proche de l'opposition des « deux humeurs » qui, selon Machiavel², anime toute cité, ou encore de la « division des classes » que quelques siècles plus tard Voltaire verra à l'œuvre dans toutes les sociétés de « notre malheureux globe³ ». Dans

¹ *Ibid.*, p. 139.

² « (...) en toute cité on trouve ces deux humeurs contraires : le peuple n'aime à être commandé ni opprimé par les grands, les grands désirent commander au peuple et l'opprimer. Et de ces deux appétits différents résulte pour la ville un de ces trois effets : principat, liberté ou licence. » (Nicolas Machiavel, *Le Prince*, traduction Jean Anglade, Librairie générale française, « Le livre de poche », chapitre IX, 1983, p. 49).

³ « Il est impossible, dans notre malheureux globe, que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes, l'une de riches qui commandent, l'autre de pauvres qui servent ; et ces deux se subdivisent en mille, et ces mille ont encore des nuances différentes. » (Voltaire, article « Égalité », *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface par René Pomeau, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 172). Montaigne évoque par ailleurs cette disparité

le *Prince* et les *Discours sur la première décade de Tite-Live*¹, les « tumultes entre les nobles et la plèbe », c'est à dire la lutte et opposition permanente entre d'un côté l'humeur du « peuple » — qui « désire ne pas être commandé ni écrasé par les grands » — et de l'autre celle des « grands » — qui « désirent commander et écraser le peuple » —, restent en effet le moteur même de la vie de la cité. Machiavel précise par ailleurs que « de ces deux appétits différents naît dans les cités un de ces trois effets : ou le principat, ou la liberté ou la licence. » Cependant, à la différence des Indiens du chapitre « Des Cannibales », Machiavel ne propose pas de gérer les conflits politiques intérieurs par le déploiement des combats armés (*combattendo*), mais par la dispute rhétorique (*disputando*), lorsque cela reste possible. Dans le cas contraire, il conseille avant toute chose au Princ de se charger d'équilibrer lui-même ces deux « appétits » en conflit perpétuel : « le prince doit seulement refréner l'ambition des nobles et l'insolence de la plèbe² ».

On remarquera cependant qu'outre la prise des armes par le peuple, les Indiens conseillent par ailleurs aux gardes Suisses et à la cour de Charles IX d'élire un nouveau commandant, stupéfaits que ces derniers « se soubmissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choisissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour commander ». Ainsi, le soulèvement contre le roi, les riches et les puissants et l'élection d'un commandant que les Indiens proposent d'amorcer à ceux qu'ils voient courber l'échine sous le poids de l'injustice pour être paralysés par la servitude volontaire, sont des constats et des propositions qui se retrouvent à bien des égards dans la littérature des Monarchomaques³ huguenots, ouvertement inspirée par le « Contr'un » de La Boétie⁴.

entre le hommes, ou cette division en diverses « classes » évoquée ultérieurement par Voltaire, qu'il attribue plus à la fortune qu'à la vertu de l'individu : « je louerois un'ame à divers estages qui sçache et se tendre et se desmonter, qui soit bien par tout où sa fortune la porte, qui puisse deviser avec son voisin de son bastiment, de sa chasse et de sa querelle, entretenir avec plaisir un charpentier et un jardinier ; j'envie ceux qui sçavent s'apriver au moindre de leur suite et dresser de l'entretien en leur propre train. Et le conseil de Platon ne me plaist pas, de parler tousjours d'un langage maestral à ses serviteurs, sans jeu, sans familiarité, soit envers les masles, soit envers les femelles. Car, outre ma raison, il est inhumain et injuste de faire tant valoir cette telle quelle prerogative de la fortune ; et les polices où il se souffre moins de disparité entre les valets et les maistres, me semblent les plus equitables. » (Montaigne, *op. cit.*, « De Trois Commerces », III, 3, p. 821).

¹ « Dans toute république, il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple ; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition. » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction T. Guiraudet, édition A. Pélissier, Paris, Berger-Levrault, « Stratégies », livre premier, chap. IV, 1980, p. 44).

² Nicolas Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, chap. XIX, p. 101.

³ Terme polémique utilisé par le catholique anglais William Barclay dans le *De Regno et regali Potestate* (1600) désignant « ceux qui combattent les monarques ».

⁴ Comme le précise Juan-Vicente Cortes-Cuadra : « c'est après le massacre de la Saint-Barthélemy (août 1572), que les huguenots décident de publier le *Discours* : d'abord, en 1574, de manière tronquée et manipulée dans le *Réveille-Matin des françois et de leurs voisins*. Ensuite, en entier pour la première fois, dans les *Mémoires de l'Estat de France sous Charles IX*, du pasteur genevois Simon Goulart en 1577, sous le titre ambigu du *Contr'un*. Notons au passage que l'œuvre de Goulart reconstruisait l'histoire du massacre, et avait pour but de montrer la responsabilité du roi et de la cour. » (Juan-Vicente Cortes-Cuadra, « Histoire critique des interprétations du *Discours de la servitude volontaire* », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 74, 2012, p. 62. URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2012_num_74_1_3162).

3. L'élection selon les Monarchomaques.

Les vers qui suivent, inscrits dès l'ouverture du pamphlet huguenot intitulé *Le réveille-matin des François et de leur voisins*¹, montrent combien les Monarchomaques s'inspirèrent ouvertement des thèses et arguments de La Boétie :

Pourquoy Françoise Noblesse / D'un Tyran t'estonnes- tu ? / Qui n'a force ne vertu / Sinon celle qu'on luy laisse. / N'atten rien de sa largesse / N'en espere rien de doux, / Et ne crain point son courroux, / Et tu verras sa foiblesse. / Celuy qui craint ou desire / N'est resolu ne constant, / Et le licol va trainant, / Par où le Tiran le tire².

L'objectif des auteurs anonymes de ce pamphlet est d'entrée dévoilée dans le « Double d'une letre misfive efcrite au Duc de Guise par un gentil homme, duquel on n'a peu scavoir le nom » :

Je ne doute point Monseigneur, que quelque Huguenot despité pour les massacres, exercez sur les freres, (qu'on appelle,) n'ait esbauché ceste copie : et ne doute non plus qu'il desire le renversement de la maison de Valois (...). Il y a si long temps que ceste maison vous occupe un si beau Royaume, qu'elle le gourmande, au lieu de le gouverner : le destruiet, et ruyne, au lieu de l'edifier, et bastir³.

Les « massacres excercez sur les freres » ici mentionnés se rapportent, entre autres massacres, à la nuit de Saint Barthélemy durant laquelle « les commissaires, quarteniers et dizeniers de Paris, alloyent avec leurs gens de maison en maison » trouver « des huguenots, se faisant ouvrir les portes par le Roy, et vengeant sur povres artisans, jeunes, vieux, femmes et enfans huguenots, leur conspiration prétendue » étant « à ce faire animez et induits par les ducs d'Aumale, de Guyse et de Nevers, qui alloyent par les rues disans : « tuez tout, le Roy le commande⁴ ». Le duc d'Anjou envoya pareillement des soldats de sa garde à la campagne, es environs de Paris, visiter les huguenots dans leurs maisons aux champs et les y tuer. Le pamphlet regorge ainsi de détails, précisant qu'à « environ sept heures du dimanche matin » des gentils-

¹ [Anonyme], *Le reveille-matin des François, et de leurs voisins. Composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*, Edimbourg, Imprimerie Jaques Iames, 1574.

² *Le Reveille-matin des François*, éditeurs scientifiques Jean-Raymond Fanlo, Marino Lambiase, Paul-Alexis Mellet, Paris, Classiques Garnier, « Textes de la Renaissance », n° 203, série Studiolo humaniste, n° 5, 2017, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 149.

⁴ *Ibid.*, p. 215.

hommes huguenots, logés aux « fauxbourgs Saint-Germain, vis-à-vis de Louvre », les « Suysses de la garde du Roy » leurs tirât « tirans harquebousades à la veuë du Roy qui estoit aux fenestres de sa chambre », puis saccagèrent ensuite « leurs logis, tuans tous ceux qu'ils trouvèrent de reste¹ ». Tenant Charles IX pour responsable de ces massacres, c'est toutefois la « Royne mère, qui tient ses enfans dans la manche et la France dessous ses pieds » que les monarchomaques accusent d'avoir « fait prendre les armes au prince de Condé, aux premiers troubles ». Il était, par conséquent, « tout apparent » que Catherine de Médicis avait la première « allumé le feu en France² ». Le pamphlet du *Réveille-matin* s'achève alors par un poème à la fois menaçant et ordurier :

En fin le jugement fut tel, / Les chiens mangerent Jezabel / Par une vengeance divine : / La charongne de Catherine, / Sera différente en ce point : / Les chiens mesmes n'en voudront point³.

Dans le dialogue « Le Politique », placé au milieu des *Mémoires de l'Estat de France sous Charles IX*, œuvre publiée anonymement et postérieurement attribuée à Simon Goulart, ce dernier, lui aussi, fait dire à l'un de ses personnages, nommé « Le Polonais », combien « c'est bien vn tefmoignage de l'ire de Dieu, quand les femmes & enfans nous gouuernent⁴ ». Et pour mieux étayer ses propos et prouver que « Dieu punit les hommes qui font nais pour dominer, quâd, à leur honte, il leur donne des femmes par dessus eux », c'est sur *Les livres prophétiques* et *L'Ecclésiaste* que Goulart s'appuie :

A ce propos Ifaïe parlant des enfans, dit que Dieu menace son peuple de luy en donner pour Roys, fuyvant ce que Salomon⁵ dit aussi, que mal-heur est à la terre, de laquelle le Roy est ieune (...) ⁶.

Déchaîné par la façon dont « ceux de Guise » été venus « avec grosses armee » visiter « nos freres » pour « leurs couper la gorge dans leurs maisons », sous couvert d'anonymat Goulart affiche néanmoins son dessein dès la première page du premier volume de l'ouvrage : « que les executeurs des cruantez execrables foyent chastiez selon leur merites.⁷ »

¹ *Ibid.*, p. 215-216.

² *Ibid.*, p. 263.

³ *Ibid.*, p. 265-266.

⁴ Anonyme [Simon Goulart], *Mémoires de l'estat de France, sous Charles neufiesme. Contenans les choses plus notables, faites & publiees tant par les catholiques, que par ceux de la Religion, depuis le troisieme edit de pacification fait au mois d'Aoust 1570, jusques au règne de Henry troisieme. Reduits en trois volumes, chascun desquels a un indice des principales matières y contenues*, Meidelbourg, Henrich Wolf, 1577, volume 3, p. 98.

⁵ *Eccl.* 10 : 16

⁶ Simon Goulart, *Mémoires*, *op.cit.*, p. 98-99.

⁷ « La souenance des massacres faits en plusieurs villes de France és mois d'Aoult & Septembre 1572, engrauee au coeur d'une infinité d'hommes, fait desirer a plusieurs que la desloyauté des auteurs de ces massacres ne

Au-delà des attaques personnelles adressées à Charles IX et Catherine de Médicis, c'est par le biais de nombreux arguments que les Monarchomaques, parmi eux Goulart ou encore Philippe Duplessis-Mornay, s'efforcent de légitimer aussi bien le principe de non-allégeance que le « port d'armes » pour se défendre des mauvais Princes devenus tyrans. Mentionnons deux de ces arguments. La désobéissance aux Princes est au premier chef légitime dès lors que ces derniers contredisent la volonté de Dieu en commandant « chose irreligieuses ou iniques », c'est-à-dire, en prohibant le libre exercice de la piété et de la charité. Ainsi argumente Goulart :

Il n'y a autre volonté que celle d'un seul Dieu qui soit perpétuelle & immuable, règle de toute justice. C'est donc lui seul auquel nous sommes tenus d'obéir sans aucune exception. Et quant à l'obéissance due aux Princes, s'ils estoient toujours la bouche de Dieu pour commander, il faudroit aussi dire sans exception qu'on leur deuroit obéir tout ainsi qu'à Dieu : mais n'aveuant le contraire que trop souvent, cette condition y doit estre apposée, Pourveu qu'ils ne commandent chose irreligieuses ou iniques. L'appelle commandemens irreligieux, ceux par lesquels il est commandé de faire ce que la première Table de la Loy de Dieu defend, ou defend de faire ce qu'elle commande. L'appelle commandemens iniques, ceux auxquels on ne peut obéir sans faire ou omettre ce que chacun doit à son prochain selon sa vocation¹.

Secondement, sous peine d'être appelé « proditeurs de la patrie, deserteurs de la Société humaine, & contempteurs de toutes loix² », nul ne doit prêter allégeance au Prince qui par ses commandemens contredit le droit, qu'il soit dit « naturel », « des Gens » ou bien « civil ». Ainsi est-il dit dans *De la puissance legitime du Prince sur le peuple*, ouvrage signé par Stephanus Junius Brutus et postérieurement attribué à Du Plessis-Mornay :

Premièrement le droit naturel nous enseigne & commande de maintenir & garder nostre vie & liberté, sans laquelle la vie n'est pas vie, contre toute iniure & violence. Nature a empraint cette affection aux chiens contre les loups, (...) & encores davantage à l'homme contre l'homme mesmes, s'il devient loup. (...) A cela faut conjoindre le droit des Gens, lequel distingue les possessions & seigneuries, plante les bornes, marque les confins, lesquels chascun est tenu de defendre contre tout homme qui le veut envahir. (...) Il y a encores outre cela le droit civil, lequel règle les sociétés des hommes par certaines loix, tellement que les uns sont gouvernez d'une forte, les autres d'une autre, (...). Si quelqu'un s'effaye d'abolir ce droit par fraude ou violence, tous sommes tenus de lui renier, veu qu'il viole la société à qui il doit tout ce qu'il a, & qu'il veut

demeure cachée des tenebres d'oubliance, & que les executeurs des cruautés execrables foyent châtiés selon leur mérite. » (*Ibid.*, volume 1, p. 1).

¹ *Ibid.*, volume 1, « Du Droit des Magistrats sur leurs sujets », p. 735.

² Brutus, Stephanus, Junius [Philippe Duplessis-Mornay ?], *De la puissance legitime du Prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince : traité tres utile & digne de lecture en ce temps, écrit en latin par Estienne Junius Brutus, & nouvellement traduit en françois*, s. éd., 1581, « Troisième question », p. 209. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k754q.texteImage>

ruiner la patrie à la cōferuation de laquelle nous fommes obligez par nature, par les loix, & par promesse folennelle (...) ¹.

Une fois rompu ses liens avec Dieu et les hommes, le Prince devenu « feditieux ² » et « brigand ³ » cesse ainsi d'être Prince ; « ceux de la Religion evāgelique » ayant dès lors, par « iuste cause », pas même le droit mais le devoir de le traiter tel un tyran se doit de l'être, à savoir, par les armes. Ainsi, conclut Du Plessis-Mornay, « comme les droits de nature & des Gēs, & les loix ciuiles nous commandent de prendre les armes contre tels tvrans on peut dire auffi qu'il n'y a raifon aucune qui nous puiſſe perſuader le contraire. ⁴ » Le droit de « defgainer l'eſpee », précisent toutefois les Monarchomaques, ne revient guère à tous les « frères » mais bien aux « chefs » et « Magiſtrats » qu'ils auront élus ⁵. Pour cause :

(...) les particuliers n'ont point de puiſſance, ils n'ont point de charge publique, ils n'ont domination quelconque, aucun droit de defgainer l'eſpee. Dieu n'a point mis le glaive en la main des particuliers, auffi ne requiert il pas d'eux qu'ils le facent trancher. Il leur eſt dit, Remets ton eſpee au fourreau ⁶. Au contraire, l'Apōstre dit des Magiſtrats, Ils ne portent pas le glaive ſans cauſe ⁷. Si les particuliers le defgainent, ils font coupables : ſi les Magiſtrats ſont pareffeux à le defgainer, quand il en eſt temps, ils commettent vne grand' faute ⁸.

Dans son *Discours de la Servitude Volontaire*, après avoir constaté que beaucoup « pensent qu'ils sont tenus d'endurer le mal », La Boétie se réjouit somme toute de ce que certains « mieux nés que les autres » soient encore épris de liberté et enclin à la défendre tenacement :

Toujours s'en trouve il quelques-uns, mieux nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer ; qui ne s'appriivoisent jamais de la sujétion et qui toujours, comme Ulysse, qui par mer et par terre cherchait toujours de voir la fumée de sa case, ne se peuvent tenir d'aviser à leurs naturels privilèges et de se souvenir de leurs prédécesseurs et de leur premier être ; ce sont volontiers ceux-là qui, ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant, ne se contentent pas comme le gros populas, de regarder ce qui

¹ *Ibid.*, p. 208-209.

² En « bandēt vne partie du peuple contre l'autre, violant les loix de la ſociété ciuile (...) Ce font donc tels princes qui font feditieux », et non pas « ceux de la Religion evāgelique » (Goulart, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 122-123).

³ « (...) combien qu'un homme ne ſoit tué par la main des brigans ſans que la volnté de Dieu l'ait ainſi permis, ſi eſt-ce que celui qui les rencontre ſe peut mettre en iuſte dfence, eſtant autorifé par les loix, d'autant qu'il n'a point de commandement particulier de Dieu de lſe laiſſer tuer par les brigands. » (*Ibid.*, p. 782) ; et « brief on peut auffi bien faire teſte à Alexādre ſaccageāt vne prouince ou renuerſant les murailles d'une ville, qu'à vn brigand qui voudroit raur le manteau, ou vn voleur qui romproit la muraille d'un logis pour y defrober » (Brutus, Stephanus Junius, *op. cit.*, p. 209).

⁴ Brutus, Stephanus Junius, *ibid.*, p. 209-210.

⁵ Goulart, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 128.

⁶ *Matt.* 26 : 52.

⁷ *Rom.* 13 : 4.

⁸ Brutus, Stephanus Junius, *op. cit.*, p. 83.

est devant leurs pieds, s'ils n'avisent et derrière et devant et ne remémorent encore les choses passées pour juger de celles du temps à venir et pour mesurer les présente ; ce sont ceux qui, ayant la tête d'eux-mêmes bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir. Ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent, et la servitude ne leur est de goût, pour tant bien qu'on l'accoutre¹.

Les Huguenots monarchomaques faisant valoir une théorie de la représentation politique s'appuyant sur les magistrats limités en nombre, on comprend mieux pourquoi, remarque Desan :

Ceux qui avaient récupéré les *Discours* de La Boétie dans les années 1570 (...) ont pu reconnaître dans ces « quelques uns » les magistrats « aians l'entendement net et l'esprit clairvoiant », les élus de Dieu qui ne se contentent pas, « comme le gros populas », de suivre ceux qui les mènent dans un état de servitude volontaire. Ces individus choisis et élus par Dieu ne possèdent pas seulement (et l'on retrouve ici une expression chère à Montaigne) « la teste [...] bien faite », mais « encore polie par l'estude ». Lu dans le contexte religieux de l'après-Saint-Barthélemy, le *Discours* avait soudainement acquis une dimension politique séditeuse qu'il ne possédait pas forcément lorsqu'il avait circulé parmi un petit cercle de robins initiés aux valeurs humanistes sur la liberté universelle².

Soulignons en outre que la récupération politique des écrits de la Boétie explique, notamment, l'autocensure que, par prudence, Montaigne s'est imposé lors de la publication de ses *Essais*.

4. Montaigne et l'autocensure.

Une chose est de critiquer ouvertement, comme le fait maintes fois Montaigne dans les *Essais*, l'art affecté de la courtoisie ou encore l'inaptitude des conseillers du Prince. Autre chose est de dénoncer les failles du système monarchique en citant nommément Charles IX, comme il est dit dans « Des Cannibales ». Dans le chapitre où, pour reprendre la formule de Pascal, « Cannibales, se rient d'un enfant roi³ », les Indiens attisent en effet un monarque auquel, par principe, Montaigne devait allégeance, mais aussi auquel, à titre plus personnel, il

¹ Étienne de La Boétie, *op. cit.*, p. 151.

² Philippe Desan, « Le "Discours de la servitude volontaire" et la cause protestante : les paradoxes de la réception de La Boétie », *Studi Francesi*, 182, LXI, II, 2017, p. 221.
URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/9759>

³ « (...) d'avoir distingué les hommes par le dehors, comme par la noblesse ou le bien. Le monde triomphe encore à montrer comment cela est déraisonnable. Mais cela est très raisonnable. Cannibales, se rient d'un enfant roi » (Pascal, Fragment Raisons des effets n°19 / 21, Brunschvicg 324).

devait ses propres titres de noblesse. C'est en effet Charles IX lui-même qui, le 18 octobre 1571, annonce par courrier la nomination de Montaigne à l'ordre de Saint-Michel; distinction de haute valeur d'ordinaire réservée à la noblesse d'épée, à laquelle l'auteur des *Essais* n'avait pas encore accédée. En outre, Montaigne est tout autant redevable à Catherine de Médicis, dont il figure parmi les protégés et qui, en 1588, interviendra en sa faveur pour le faire libérer de la prison de la Bastille. À titre d'exemple, dans le chapitre « Des Coches », Montaigne adresse ses critiques ouvertement aux monarques, « tout en épargnant prudemment la reine-mère Catherine de Médicis », comme le rappelle Souza Filho, ajoutant que « ce fut elle qui a organisé le "tour royal" de Charles IX, entre 1564 et 1566, au long duquel plusieurs somptueuses entrées ont eu lieu, comme celle de Bordeaux en 1565¹ » :

L'emploitte me sembleroit bien plus royale comme plus utile, juste et durable, en ports, en havres, fortifications et murs, en bastiments somptueux, en eglises, hospitaux, colleges, reformation de rues et chemins: en quoy le pape Gregoire treziesme a laissé sa memoire recommandable de mon temps, et en quoy nostre Royne Catherine tesmoigneroit à longues années sa liberalité naturelle et munificence, si ses moyens suffisoient à son affection².

Par ailleurs, s'il arrive bien souvent à Montaigne d'affirmer le principe de l'égalité naturelle des hommes montrant, par exemple, combien malgré leurs marques extérieures de supériorité « les roys sont des hommes ordinaires », dont « l'esprit » est fait « du même moule » que celui des « cordonniers », il n'est guère acquis à la cause insurrectionnelle. Tout en reconnaissant la légitimité que peuvent porter en elles certaines guerres extérieures fondées sur le principe de légitime défense, c'est en revanche avec véhémence que Montaigne s'oppose aux « guerres intestines³ » et, donc, fratricides, dont les Guerres de Religion sont l'illustration prégnante. C'est pourquoi, plutôt que de faire du *Discours de la Servitude Volontaire* un libellé

¹ Nous traduisons. « Montaigne, que já havia criticado anteriormente as leis sutuárias de L'Hospital (I, 43), dirige, ao contrário, suas críticas propriamente aos monarcas, embora, prudentemente, isente a rainha-mãe Catarina de Médici de responsabilidade, conquanto fosse ela uma notória organizadora de eventos festivos, além de ter sido a responsável pelo "tour royal" de 1564-1566, durante o qual várias entradas reais aconteceram, dentre elas a de Bordeaux, palco dos acontecimentos que inspiraram o escritor a escrever seu "conto canibal". (José Alexandrino de Souza Filho, « Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios "ameríndios" de Michel de Montaigne », dans *Modernos & Contemporâneos, Dossiê Montaigne. Ensaaios sobre o Novo Mundo*, volume 2, dir. J.- F. Dupeyron et F. P. Lins, Campinas-SP, Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021, p. 150. URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4472>

² « Des Coches », III, 6, p. 902.

³ « Car en matiere de guerres intestines, vostre valet peut estre du party que vous craignez. Et où la religion sert de pretexte, les parentez mesmes deviennent infiables, avec couverture de justice. » (Montaigne, *op. cit.*, « Que Nostre Desir S'accroit par la Malaisance », II, 15, p. 617). Et concernant les *conquistadores* espagnols et leurs comportements au regards des Indiens du Nouveau Monde, Montaigne use de la même véhémence : « Dieu a meritoirement permis que ces grands pillages se soient absorbez par la mer en les transportant, ou par les guerres intestines dequoy ils se sont entremangez entre eux, et la plus part s'enterrent sur les lieux, sans aucun fruit de leur victoire. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Coches », III, 6, p. 913).

« Contr'un » légitimant l'usage de la violence au nom de la liberté, c'est de façon dite « scolaire » que Montaigne interprète cet ouvrage. En effet, comme l'indiquent Déborah Knop et Jean Balsamo :

Pour des raisons de prudence, la portée de la *Servitude volontaire* a été minimisée par Montaigne, qui a insisté sur sa dimension juvénile. Il évoque le texte de son ami au début de son chapitre « de l'amitié », juste après l'analogie picturale de ses propres *Essais* avec les grotesques. Il précise que La Boétie « l'escrivit par maniere d'essay, en sa premiere jeunesse, à l'honneur de la liberté contre les tyrans ». À la fin du chapitre, il ajoute : « ce subject fut traicté par luy en son enfance, par manière d'exercitation seulement, comme subject vulgaire et tracassé en mil endroicts dans les livres ». Plus tard, peut-être à partir du XVII^e siècle, la mention de la « premiere jeunesse » a certainement été mal comprise : elle a pu sembler minorer le mérite de l'auteur. Elle renvoie pourtant à tout un arrière-plan littéraire positif, celui des *Juvenilia*, de l'Adolescence, celle de Marot en particulier, des Jeunesses de tant de poètes de l'époque, d'Étienne Pasquier à Jean de La Gessée, célébrant la fougue juvénile, la franchise (voir Perona, à paraître), le génie. Mais il est vrai que s'y rattache aussi, implicitement ou explicitement, l'erreur juvénile (*giovenile errore*) du répertoire pétrarquien¹.

Héritier de la « bibliothèque » et des « papiers » de La Boétie, Montaigne en publia les sonnets mais se résout toutefois à ne pas divulguer l'ouvrage alors intitulé : « vn Discours de la servitude volontaire, & quelques Memoires de noz troubles sur l'Edict de Ianuier, 1562 ». Il révèle par ailleurs les motifs de son refus : « ie leur trouve la façon trop delicate & mignarde pour les abandonner au groffier & pefant air d'une fi mal plaifante faison² ». Plus tard, Montaigne se justifiera à nouveau de n'avoir pas intégré le *Discours* de La Boétie dans ses propres *Essais*, comme il était pourtant prévu :

Parce que j'ay trouvé que cet ouvrage a esté depuis mis en lumiere, et à mauvaise fin, par ceux qui cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police, sans se soucier s'ils l'amenderont, qu'ils ont meslé à d'autres escrits de leur farine, je me suis dédit de le loger icy³.

Comme le conclut Juan-Vicente Cortes-Cuadra, si Montaigne décide de ne pas publier le texte de son ami, c'est notamment parce que « le texte était devenu aux yeux des autorités

¹ Jean Balsamo et Déborah Knop, « Introduction : La Servitude volontaire et sa fortune critique », dans *De la servitude volontaire : Rhétorique et politique en France sous les derniers Valois*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 5. URL : <https://books.openedition.org/purh/3089?lang=fr>

² « Aſſeure toy que i'y ay faict ce que i'ay peu, & que, depuis sept ans que nous l'avons perdu, ie n'ay peu recouvrer que ce que tu en vois, ſauf vn Diſcours de la ſervitude volontaire, & quelques Memoires de noz troubles ſur l'Edict de Ianuier, 1562. Mais quant à ces deux demieres pieces, ie leur trouve la façon trop delicate & mignarde pour les abandonner au groffier & pefant air d'une fi mal plaifante faison. » (Estienne de La Boétie, *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*. Texte établi par Paul Bonnefon, G. Gounouilhou ; J. Rouam & Cie, 1892, p. 61-62).

³ « De l'Amitié » I, 28, 194.

politiques un pamphlet réformiste et antimonarchique, en adoptant par là une première signification (ou *posture*) qui le figeait dans l'histoire.¹ »

Ajoutons à cela, qu'outre sa franche allégeance au rois catholiques et son rejet avéré envers la « nouvelle religion », Montaigne se devait bien probablement d'être particulièrement attentif et précautionneux quant aux publications des pamphlets huguenots, notamment les *Mémoires* de Goulart. Comme le remarque Alain Legros, une des éditions de ces *Mémoires* avait en effet été « brûlée place de l'Ombrière en exécution d'un arrêt de la Cour de Parlement de Bordeaux prononcé le 7 mai 1579 ». La décision des juges de Bordeaux s'expliquant peut-être parce que, comme l'indique Alain Legros, parmi les pièces qui y étaient rassemblées, une d'entre-elles relatait :

Les Massacres de ceux de la Religion à Bourdeaux le 3e jour d'octobre 1572, avec en supplément la liste des "massacreurs à bonnets rouges" de la "bande cardinale", parmi lesquels figurent des membres de familles bien connues des biographes de Montaigne : les Lestonnac, Eymard, et autres Monferrand².

C'est donc vraisemblablement pour ne pas se brouiller avec les autorités royales ainsi que les partisans catholiques et huguenots de son temps que, en guise de prudence, Montaigne modifie le projet éditorial initialement prévu pour ses *Essais*, en l'amputant du texte de son ami La Boétie. Retrouve cette même retenue dans « Des Cannibales » ? Montaigne a-t-il inscrit dans ce chapitre une forme similaire d'autocensure et réduit par moment sa parole au silence ? En somme, trouve-t-on dans ce texte une mise en œuvre stratégique de « l'honnête dissimulation » ?

5. Concession feinte de la parole.

Nous avons vu que tout en publiant sous couvert d'anonymat, les auteurs de *Réveille-Matin* et *Mémoires de l'Etat de France* composaient également bon nombre de pièces sous la forme du dialogue. Par prudence, les protestants « qui combattent les monarques » distillent ainsi leurs thèses et arguments par la bouche de nombreux personnages archétypaux, parmi eux « le Politique », « le Polonois », « la Paix », « Alithie » (la vérité,) « Philalithie », « l'historiographe

¹ Juan-Vicente Cortes-Cuadra, *op. cit.*, p. 63.

² Alain Legros, Introduction dans « Le Discours de la servitude volontaire dans les Mémoires de l'état de France sous Charles IX (première édition, 1577) », MONLOE : Montaigne à L'Œuvre, Programme ANR CORPUS 2012, entrée publiée 07/03/2015.

URL: <https://montaigne.univ-tours.fr/discours-servitude-volontaire/#Introduction>

» ou encore « l'Eglise ». Avant la publication du chapitre « Des Cannibales », deux auteurs s'étaient appuyés sur cet autre *topos* littéraire qu'est « le Sauvage » du Nouveau Monde. Afin de mieux convaincre les princes chrétiens à renoncer à la guerre et œuvrer charitablement, l'avocat Guillaume Aubert publie en 1559 son *Oraison de la Paix*¹. Au pacifisme affiché par Érasme dans sa *Plainte de la Paix* et Rabelais dans le *Gargantua*, Aubert, observe Lestringant, introduit « une touche d'exotisme en rattachant son propos irénique à l'actualité coloniale de la France Antarctique »². Après avoir demandé aux lecteurs de songer à ce qu'eût dit « la bonne mère nature voyant ce triste spectacle devant ses yeux », Aubert implore à ses « Majestés » un ultime effort d'imagination :

C'est que je supplie Vos Majestés imaginer en leur pensée que le chevalier de Villegagnon vous eût nourri en la France Antarctique l'un des velus sauvages de sa contrée, et (...) eût envoyé en votre à ce dernier camp d'Amiens lorsque les plus grandes et presque toutes les forces de la chrétienté étaient assemblées sus vos enseignes (...), je vous laisse à penser si ce nouveau sauvage, à peine apprivoisé entre les hommes, et encore mal assuré de sa foi n'eût point dit à tout par lui, voire crié en public à pleine voix: « Sont-ce là les chrétiens desquels Villegagnon m'avait parlé avec tant de louange dans les solitudes de mon pays? (...) Vraiment ils ont bien l'occasion de nous reprendre si nous dévorons les hommes étrangers, puisqu'ils se meurtrissent bien eux-mêmes pour se faire dévorer aux chiens et aux corbeaux. Ils nous prêchent le dieu du ciel, et ils se laissent conduire par les furies de l'Enfer. (...) Vraiment, Villegagnon, (...) à ce que je vois, tu m'as plutôt envoyé vers les chrétiens afin que je leur servisse d'un nouveau spectacle, que pour m'y faire voir quelque bon exemple. » Certainement quand ce sauvage aurait usé de termes ou semblables paroles, plusieurs penseraient qu'il y aurait beaucoup plus de vérité à louer, que de mensonge à reprendre³.

Usant de la technique de la parole rapportée, Aubert s'imagine donc ce qu'un « sauvage » pourrait penser des guerres fratricides qui déchirent son pays. Les Cannibales d'Aubert ne dévorant que « les hommes étrangers » s'étonnent, en conséquence, de ce que les chrétiens « se meurtrissent bien eux-mêmes pour se faire dévorer aux chiens et aux corbeaux. » Quelques années plus tard, dans « Des Cannibales » Montaigne fera à son tour le même constat. En effet, après avoir remarqué l'« horreur barbaresque » dont font preuve les Indiens, qui « pour représenter une extrême vengeance » rôtiennent et mangent « en commun » leur ennemis et « en

¹ Guillaume Aubert de Poitiers, *Oraison de la paix et les moyens de l'entretenir: et qu'il n'y aucune raison suffisante pour faire prendre les armes aux Princes Chrestiens, les uns contre les autres. Aux tres magnanimes & tres puissants Henry & Philippes, roys de France & d'Espagne. Par Guillaume Aubert de Poitiers, advocat en la court de Parlement de Paris*, Paris, Benoit Prevost, 1559, p.

² Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, *op. cit.*, p. 175.

³ *Oraison pour la paix* cité par Lestringant, *Ibid.*, p. 177-179

envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absents », Montaigne s'indigne qu'en son pays ses « voisins et concitoyens », n'étant pourtant pas des « ennemis anciens », s'entretuent « sous pretexte de piété et de religion », n'hésitant pas pour ce faire à « deschirer, par tourmens et par geénes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux ». Ce que les Sauvages d'Aubert disent des « chrétiens » peu exemplaires à leurs yeux, n'est donc pas sans rappeler les jugements que, par voie de comparaison entre deux mondes (le Vieux et le Nouveau), Montaigne porte sur l'irrégiosité patente de ses « voisins et concitoyens ».

En 1579, soit dix-neuf ans après la publication de l'*Oraison pour la paix*, ce sera au tour de Jean de Léry de donner la parole aux Indiens du Brésil. Avec toutefois une différence notable, attendu qu'à la différence d'Aubert qui reconnaît ouvertement avoir imaginé son dialogue avec les « sauvages », Léry nous rapporte pour sa part les propos d'un « vieillard » Tupinamba avec lequel il affirme s'être réellement entretenu. La manchette annonçant ce dialogue étant du reste aussi cocasse que révélatrice : « Colloque de l'auteur et d'un sauvage, monstrant qu'ils ne sont si lourdaux qu'on les estimoit. » Léry contextualise et rapporte en détail la teneur de son « colloque », c'est-à-dire de sa conversation avec le « vieillard » du Brésil. Il souligne en premier lieu combien les « *Toïioupinambaoults* », « grands discoureurs » sachant poursuivre « fort bien un propos jusques au bout », se trouvaient « fort esbahis de voir les François et autres des pays lointains prendre tant de peine d'aller querir leur *Arabotan*, c'est à dire, bois de Bresil ». Léry rapporte ensuite « sommairement et au vray le discours que », précise-t-il, « j'ay ouy de la propre bouche d'un pauvre sauvage Ameriquain » :

Il y eut une fois un vieillard d'entre eux, qui sur cela me fit telle demande : Que veut dire que vous autres *Mairs* et *Peros*, c'est à dire François et Portugais, veniez de si loin querir du bois pour vous chauffer ? n'en y a-il point en vostre pays ? A quoy luy ayant respondu qu'ouy, et en grande quantité, mais non pas de telles sortes que les leurs, ni mesme du bois de Bresil, que les nostres l'emmenoyent pour faire de la teinture, il me repliqua soudain : Voire, mais vous en faut-il tant ? Ouy, lui di-je, car (...) y ayant tel marchand en nostre pays (...), un tel seul achetera tout le bois de Bresil dont plusieurs navires s'en retournent chargez de ton pays. Ha, ha, dit mon sauvage, tu me contes merveilles. (...) Mais cest homme tant riche dont tu me parles, ne meurt-il point ? Si fait, si fait, lui di-je (...). Et quand doncques il est mort, à qui est tout le bien qu'il laisse ? A ses enfans, (...). Vrayement, dit lors mon vieillard (...) à ceste heure cognois-je, que vous autres *Mairs*, c'est à dire François, estes de grands fols : car vous faut-il tant travailler à passer la mer, sur laquelle (...) vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfans ou à ceux qui survivent apres vous ? la terre qui vous a nourris n'estelle pas aussi suffisante pour les nourrir ? Nous avons (adjousta-il) des parens et des enfans, lesquels, comme tu vois, nous aimons et cherissons : mais parce que nous nous asseurons qu'apres nostre mort la

terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus avant nous nous reposons sur cela¹.

Se moquant « de bonne grace de ceux qui au danger de leur vie passent la mer pour aller querir du bois de Bresil à fin de s'enrichir », le « vieillard » brésilien souligne alors combien est absurde leur dessein. En effet, « les *Toïoupinambaoults* haïssent mortellement les avaricieux »², fort conscient de ce que leur quête illimitée, insatiable et vaine de richesses les condamne à la folie, et aux excès qu'elle implique. En conséquence, l'interlocuteur de Léry conseille sagement aux « rapineurs, portans le titre de Chrestiens, » de réorienter leur désir vers ce qui est naturel et nécessaire. La pédagogie du désir employée par les Tupinambas rejoignant à cet égard, celle anciennement préconisée par les épicuriens et les stoïciens à des fins ataraxiques. Léry souligne à ce titre le paganisme de « ceste nation », qu'il juge à tel point « aveugle » qu'elle attribue « plus à nature et à la fertilité de la terre que nous ne faisons à la puissance et providence de Dieu ». L'affinité reliant implicitement la sagesse amérindienne à la philosophie hellénistique se confirme en outre, lorsqu'après avoir rapporté la critique du « vieillard » brésilien sur l'avidité des « François et Portugois », Léry s'appuie sur les propos tenus par des « sauvages habitans au Peru », afin de mieux souligner l'humeur vagabonde qui ronge les esprits orgueilleux des « Espagnols » :

(...) je pourray encor adjouster ce que l'historien des Indes Occidentales a escrit d'une certaine nation de sauvages habitans au Peru : lesquels, comme il dit, quand du commencement que les Espagnols rodoient en ce pays-là : tant à cause qu'ils les voyoient barbus, que parce qu'estans si bragards et mignons ils craignoient qu'ils ne les corrompissent et changeassent leurs anciennes coustumes, ne les voulans recevoir, ils les appelloient : Escume de la mer, gens sans peres, hommes sans repos, qui ne se peuvent arrester en aucun lieu pour cultiver la terre, à fin d'avoir à manger³.

Tels qu'en témoignent les sages « habitans au Peru », l'appât démesuré du gain et le désir illimité d'accumulation d'honneur, de territoire ou encore de pouvoir reflète, en définitive, une existence errante minée par l'incertitude, une vie agitée et jonchée de passions tristes par des esprits indécis. Ainsi décrits par les Indiens de Léry, les *conquistadores* affichent des troubles de l'esprit semblables à bien des égards aux dispositions de l'âme intranquille dépeintes par un Sénèque ou un Lucrèce⁴.

¹ Jean de Léry, *op. cit.*, XIII, p. 310- 312.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 313-314.

⁴ « C'est le propre de la maladie de ne pouvoir souffrir longtemps la même position, et de chercher, dans le changement, un remède (...). Un voyage succède à l'autre, un spectacle remplace un autre spectacle ; et comme dit Lucrèce : "Ainsi chacun se fuit soi-même". Mais que sert de fuir, si l'on ne peut échapper ? Ne se suit-on pas soi-

En faisant intervenir les Indiens, Aubert et Léry élaborent donc un dialogue dans lequel la modalité interrogative occupe une place décisive en ceci qu'elle produit l'illusion de sa simultanéité. Les questions des Indiens pouvant en effet aussi bien être adressées au narrateur qu'au lecteur : « sont-ce là les chrétiens desquels Villegagnon m'avait parlé avec tant de louange dans les solitudes de mon pays ? », « que veut dire que vous autres *Mairs* et *Peros*, c'est à dire François et Portugais, veniez de si loin querir du bois pour vous chauffer ? n'y en a-t-il point en vostre pays ? ». Pour les deux auteurs il s'agit en définitive de faire intervenir l'Indien en vue de questionner son propre lecteur quant au caractère absurde de la vie qu'il mène. Chez Aubert, le « nouveau sauvage » met à nu l'incohérence des « chrétiens » qui avancent un discours sans rapport à leurs pratiques : « ils nous prêchent le dieu du ciel, et ils se laissent conduire par les furies de l'Enfer. » Avec Léry, le « vieillard » brésilien montre en quelle mesure une société fondée sur l'accumulation illimitée (des « couteaux, ciseaux, miroirs ») confine à l'absurde. Dans le seul but du commerce, les « hommes sans repos » ne s'étonnent guère plus de ce qu'« un tel seul achètera tout le bois de Brésil » et tels « de grands fols » s'aventurent à venir « de si loin », quitte à endurer « tant de maux ». C'est donc pour mieux blâmer les coutumes de leurs propres pays qu'Aubert et Lery donnent la parole à l'Indien : dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours le regard décentré du Sauvage qui dévoile les maux du Vieux Monde.

Comme cela a déjà été souligné par divers commentateurs des *Essais*, dans « Des Cannibales » Montaigne lui aussi fait appel à la figure de l'Indien pour mieux mettre en place une « hétérologie », ou encore une « révolution sociologique ». Concernant plus particulièrement l'épisode de Rouen, on remarque que, comme Aubert et Léry, Montaigne fait lui aussi appel au regard et donc au jugement de l'Indien pour mettre en exergue la dimension absurde des coutumes de son pays. Au roi de France accompagné des « Suisses de sa garde », Montaigne soumet l'« advis » de trois Indiens, parmi lesquels se trouve également un roi (« c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy »). Comme nous l'avons déjà souligné, le roi indigène et les deux « moitiés » qui l'accompagnent pointent du doigt deux aberrations, dont ils s'étonnent, deux aspects de la société française à leur yeux dénués de sens, à savoir : l'incohérence des droits de succession qui firent d'un enfant le monarque d'un pays, et l'iniquité d'une société distribuant inégalement les « commoditez » aux uns et la « pauvreté » aux autres. Ces deux étranges anomalies traduisant, en somme, ce non-sens majeur qu'est la servitude volontaire : « ils trouvoient en premier lieu fort estrange » qu'on « ne choissoit plus tost »

même ? N'est-on pas pour soi un compagnon toujours importun ? » (Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, 2, 12-14).

quelqu'un d'entre-ceux « qui estoient autour du Roy » pour « commander » ; et « trouvoient estrange » comme « ces moitez icy necessiteuses (...) ne prinsent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons. »

Comme rapportées dans « Des Cannibales », les critiques portées par le « Roy » indigène et son entourage à l'encontre de Charles IX et de ceux « qui estoient autour du Roy » de France, parmi lesquels se trouve Montaigne, sont autrement plus acerbes que celles qui résonnent dans les discours tenus par les « sauvages » d'Aubert et les « Toïoupinambaoults » de Léry. Nous connaissons, en outre, les affinités que pouvait entretenir Montaigne avec Charles IX et la Reine mère, représentants de la royauté catholique qu'il soutient et auxquels il devait allégeance. Par ailleurs, l'auteur des *Essais* ne dissimule guère son hostilité envers les partisans huguenots, raison pour laquelle il soutient ne pas avoir publié le *Discours de la Servitude Volontaire*. Nous avons vu, enfin, que le discours porté par le « Roy » des Indiens et sa compagnie fait écho au dialogues séditionnels publiés par les partisans huguenots, notoirement avides de venger les massacres de la Saint Barthélemy dont ils attribuent la responsabilité à Charles IX et la reine mère. Dans un tel contexte, on mesure combien Montaigne avait des raisons de faire dire aux Indiens ce qu'il lui fallait taire. Pour mettre en avant les « vices » et absurdités non pas seulement de la société à laquelle il participe, mais plus particulièrement du pouvoir mis en place et commandé par la famille Valois-Angoulême. Avant de se porter directement en porte-à-faux avec la famille royale, dont il est le sujet, mais aussi avec les partisans huguenots, desquels il a parfois goûté au courroux, Montaigne fait alors de l'Indien une figure littéraire dont la fonction principale est de transmettre indirectement aux lecteurs le discours de l'auteur.

De nombreux indices portent ainsi à penser qu'en guise de calcul prudentiel, Montaigne eut recours à une sorte de concession feinte de la parole : il fit dire aux Sauvages ce que lui-même ne pouvait déclarer. Se remémorant à cet égard des réflexions de Kierkegaard et de Pierre Hadot sur Socrate et le socratisme, c'est à la « méthode de communication indirecte » que Mateus Masiero associe le procédé littéraire mis en œuvre par Montaigne en son entretien rouennais :

Dans son *Éloge de Socrate*, Hadot emprunte une expression de Kierkegaard se référant à la méthode socratique, à savoir la "méthode de communication indirecte". Tout au long du texte, Hadot utilise cette expression pour désigner la manière dont différents auteurs ont utilisé l'image de Socrate comme un masque, à travers lequel ils ont exprimé leurs propres conceptions. (...) C'est

dans ce sens que nous affirmons que le Cannibale de Montaigne est une figure du discours indirect (...) ¹.

D'où la conclusion de Geralde Nakam : « les réponses insolentes et incendiaires des chefs indiens à Rouen sont du Montaigne (à peine) masqué. ² » On remarquera à cet égard que si d'une part Montaigne masque ici sa pensée, d'autre part il ne la réduit pas pour autant au silence. Grâce à un artifice littéraire – la "concession feinte de la parole" – celui-ci trouve, en effet, un moyen efficace de "pointer du doigt" les maux de sa société et, donc, de suggérer ou d'alluder au lecteur une « voye » à suivre pour la formation de son jugement. En d'autres termes, Montaigne dissimule ses pensées au regard du public lecteur, mais ne la réduit pas au silence pour les révéler en temps voulue, comme le présume l'emploi de « l'honnête dissimulation » préconisée par Accetto. Dans le chapitre « Des Cannibales », plutôt que de faire appel au "droit de réserve" revendiqué dans « De la Vanité » et « De l'Experience ³ », Montaigne exprime publiquement sa pensée critique en la dissimulant sous, ou derrière, la parole d'autrui. Dans le chapitre en question, ce dernier n'a donc pas recours à la censure, comme ce fut le cas pour le livre de La Boétie, ni même à l'autocensure temporaire, comme le présume l'usage de « l'honnête dissimulation » de Torquato Accetto, mais il dit obliquement ce qu'il doit taire par la voie de la voix d'autrui. En d'autres termes, en vue d'exprimer librement sa pensée critique et paradoxale (hors des jugements coutumiers) – mais aussi afin de la "pointer du doigt" et la suggérer au lecteur afin de former son jugement –, tout en préservant sa personne par anticipation du courroux des Princes et des puissants, Montaigne emploie la "concession feinte de la parole" comme "méthode de communication indirecte".

Il reste toutefois à déterminer pour quelle motifs, dès lors qu'il s'agit de critiquer la royauté, Montaigne choisit de faire parler les Indiens et non pas, par exemple, ses témoins « simple[s] et grossier[s] » ? Pour quelles raisons Montaigne estime-t-il que la figure de l'Indien se trouve à l'abri de toute représailles et qu'il lui soit, plus qu'à quiconque, concédé le droit d'être honnête et de faire librement preuve de *parrhêsia* ? En leur qualité de témoin de conviction, qu'est-ce donc qui explique que les Indiens ne soient pas châtiés pour avoir osé défier les puissants ?

¹ Nous traduisons. « Em seu *Elogio de Sócrates*, Hadot toma de empréstimo uma expressão com que Kierkegaard se refere ao método socrático, a saber, "método de comunicação indireta". No decorrer do texto, Hadot utiliza essa expressão para designar a forma como diversos autores utilizaram a imagem de Sócrates como máscara, por meio da qual expressavam suas próprias concepções. » (Mateus Masiero, *op. cit.*, p. 189).

² Géralde Nakam, « "Manières" d'un autoportrait », dans *RHLF*, XCVII-6, nov.-déc. 1997, p. 996.

³ Voir « De la Vanité », III, 9, p. 993 ; et « De l'Experience », III, 11, p. 1078.

VII- Le droit de « dire vrai ».

1. La parole libérée ?

Montaigne fonde son savoir sur les témoignages de personnes "simples e grossières", puis il prend en compte les critiques portées par des Indiens, connus pour être des « cannibales ». Qu'il s'agisse de voyageurs devenus domestiques, de matelots et marchands Français, ou encore de Cannibales qui « apprennent encore leur a, b, c », nous avons en tous les cas de figure affaire à des personnes dénuées d'« institution », autrement dit d'éducation. Et ce sont bien celles-ci qui nous fournissent des connaissances géographiques et anthropologiques, tout en nous donnant à l'occasion des leçons de morale et de savoir vivre. Pour être d'emblée exclus du cercle restreint de la « République des Lettres », de tels témoins seraient pourtant considérées comme indignes par nombre d'Humanistes de la Renaissance qui, de manière générale, savaient bien distinguer l'*homo* (en tant qu'espèce biologique) de l'*humanus* (comme état digne que seuls les « hommes lettrés » seraient susceptibles d'atteindre). Pour Ermolao Barbaro, par exemple, en méconnaissant les Humanités « tu vis assurément, mais tu ne vis pas en tant qu'homme »¹. L'« institution » que propose le Gargantua de Rabelais se réalise, pour sa part, par le moyen d'un apprentissage équilibré des arts libéraux (*trivium* et *quadrivium*), des sciences naturelles, de la médecine et de la religion². Jean Pic de la Mirandole réserve, quant à lui, une vie digne à ceux qui sauront s'unir de manière adéquate à Dieu, « Prince de tous les entendements »³.

¹ E. Barbaro, *Epistolae, Orationes et Carmina*, I, 8, éd. V. Branca, Firenze, 1943. Cité par Christophe Bouriou, *op. cit.*, p. 1-2).

² « J'entens et veulx que tu aprenes es langues parfaitement. Premièrement la Grecque comme le veut Quintilian. Secondement la Latine. Et puis l'hebraïque pour les saintes letres (...). Qu'il n'y ait histoire que tu ne tiennes en memoire presente, à quoy te aydera la Cosmographie (...). Des ars libéraux, Geometrie, Arismetique et Musicque (...). Du droit civil, je veulx que tu saiche par cueur les beaulx textes, et me les confere avecques philosophie. Et quand à la congnoissance des faitz de nature, je veulx que tu te y adonne curieusement (...) ». (François Rabelais, *Pantagruel*, éd. François Juste, Floyd Gray, Paris, Honoré Champion, 1997, chap. viij, p.109-110). Voir également « Comment Gargantua feut institué par Ponocrates... » : « luy estoit leue quelque page de la divine Escripiture (...) consideroient l'estat du ciel (...) on luy repetoit les leçons du jour d'avant. (...) Puis par troys bonnes heures luy estoit faicte lecture, (...) galentement se exercens les corps, (...) entra en affection de science numerale (...) » (Rabelais, *Gargantua*, ch. XXIII, éd. Pierre Michel, Paris, Gallimard, « Folio », 1969 p. 203-207).

³ « (...) tirés et distraits par des choses diverses, si nous n'aspérons pas entièrement à une seule fin et intention par tous nos efforts recueillis et ramassés, nous ne pourrions produire au jour aucune lignée digne de notre divinité. (...) ainsi c'est la part de lumière qui est en nous intellectuelle en vienne à s'unir au Prince de tous les entendements, à la Pensée première, où est le comble et le sommet universel de toute intelligence. » (Jean Pic de la Mirandole, *Heptaple*, chapitre 6, dans *Œuvres philosophiques*, trad. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, PUF, « Épiméthée » 1993, p. 223).

À cet égard, c'est probablement pour avoir hérité d'une perspective anthropologique faisant de la formation aux Humanités le signe distinctif d'une haute dignité humaine, que lorsque Thevet s'aventure à remettre en cause les anciennes thèses portant sur les régions dites inhabitables des Antipodes, celui-ci ajoute à sa propre expérience du Nouveau Monde, le témoignage de « M^{onsieur} de Càbray » à propos des « païs de Septentrion ». Ce dernier, précise l'auteur des *Singularités*, étant suffisamment érudit pour être digne de confiance :

Toutefois l'expérience nous a montré depuis quelque temps toutes ces parties jusques bien près de nostre pole, mesme outre le parallèle Arctique, joignant les Hyperborées, comme Scavie, Dace, Suèce, Gottie, Norvergie, Dannemarc (...), où il n'y a que glace et froidure perpétuelle, être néanmoins habitées d'un peuple fort rude, félon et sauvage. Ce que je crois encore plus par le témoignage de Monsieur de Cambrai, natif de Bourges, ambassadeur pour le Roi en ces pays de Septentrion, Pologne, Hongrie et Transylvanie, qui m'en a fidèlement communiqué la verité, homme, au surplus, pour son érudition et connaissance des langues, digne de tel maître et de telle entreprise¹.

Dans le même registre, la lettre d'Étienne Pasquier à « Monsieur de Querquifinen » illustre plus précisément l'embarras que pouvait provoquer chez les lettrés de l'époque le recours à la parole de simples ignorants « abecedaire » pour étayer des propos savants. Avec Pasquier, c'est désormais par la bouche d'un « gentilhomme » que se font entendre les descriptions des coutumes indigènes, telles que décrites avant lui par les témoins « simple[s] et grossier[s] » du chapitre « Des Cannibales » :

C'est grand cas que jamais nos anciens n'aient eu connaissance de toute cette Amérique, que nous appelons Terres neuves. Non qu'elles soient moins vieilles que les nôtres, ains parce qu'elles ont été seulement depuis cent ans en ça découvertes, par quelques mariniers portugais. Et néanmoins vraiment neuves, si vous parangonnez les mœurs brusques de leurs peuples avec la civilité de nôtres. Quelque gentilhomme que je rencontrai naguère à Saint-Germain-en-Laye, qui avait été au Brésil, me racontait qu'en ce pay-là les hommes vont tout nus, sans cacher leurs parties honteuses, (...). Quant à leur administration politique, ils n'ont nuls magistrats, nulle ville, nulle forme de république, (...) Chaque famille contient environ quatre cents tant d'hommes que femmes. (...) Ils s'entrefont la guerre de pays à pays, ceux qui sont pris, sont soudain destinés à la mort. Et n'ayant aucune prison que de leur foi, on les engraisse quelque temps, puis le temps de les massacrer venu, l'on fait un banquet de parade, où l'on convie les principaux parents et mai, là on enivre le patient, que l'on fait dîner, (...à et au milieu de la danse on l'assomme. Son corps mis en pièces on en fait des présents, (...). Et n'ont ces Sauvages plus

¹ André Thevet, *Singularités*, op. cit., 19, p. 129.

grand vengeance que de manger leur ennemis (...). Supputant au demeurant leurs ans par les Lunes, ainsi que nous au cours du Soleil¹.

En cette brève description des mœurs indigènes, l'étroite parenté avec le chapitre « Des Cannibales » est somme toute patente. « Comme Montaigne », remarque Lestringant, « Pasquier, se garde bien d'invoquer ses lectures et comme lui, il fait part d'une conversation qu'il aurait eue avec un témoin oculaire des choses du Brésil. Mais le conformisme de Pasquier éclate dès le préambule. » D'une part parce que son garant est un gentilhomme de la cour, rencontré à Saint-Germain-en-Laye au retour de longs voyages, et non pas un homme « simple et grossier », « un de ces témoins sans culture ni préjugés qu'affectionne Montaigne et dont l'absence d'éducation fait les meilleurs historiens. »². D'autre part parce qu'en concluant sa lettre, Pasquier tâche de se garder d'être accusé de menterie en s'alignant à la *doxa*, consolidant en définitive ces mêmes « opinions vulgaires » colportées par la « voix commune » que Montaigne cherche à conjurer :

Voilà en somme ce que j'ai appris de ce gentilhomme : si vrai ou non, je m'en rapporte à ce qui en est. L'on dit que celui peut impunément mentir, qui vient de loin. Quant à moi je vous débite cette marchandise pour le prix qu'elle m'a coûté : aimant mieux le croire, que de l'aller voir : ayant aussi mieux aimé charger le présent message de ce conte, que de le laisser en aller par-devers vous les mains vides. Adieu³.

En ces termes, Lestringant conclut que :

(...) la chute de la lettre, qui peut faire penser au « haut de chausses » de Montaigne, produit toutefois l'effet inverse. Elle opère un repli stratégique sur les certitudes de l'opinion commune. Parce qu'il dérange, le Cannibale est renvoyé au domaine de la fable. Le doute de Pasquier n'est pas celui d'un sceptique, mais d'un conservateur frileux et content de lui⁴.

En un tel contexte intellectuel, il ne semble donc pas évident de faire des témoins « simple[s] et grossier[s] » des sources dignes de confiance. Que dire alors des Cannibales du Nouveau Monde, que l'opinion commune réduit à la barbarie, et que Montaigne affiche comme témoins de conviction n'hésitant guère à aborder, si besoin il y a, les sujets les plus controversés et polémiques ? Pour quels motifs la parole des Indiens se trouve être plus libre que celle de

¹ « A Monsieur de Querquifinen seigneur d'Ardivilliers. Sommaire discours des terres que l'on appelle neufves », dans Étienne Pasquier, *Les Lettres*, Paris, Abel L'Angelier, 1586. Cité par F. Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, *op. cit.*, p. 199-201.

²*Ibid.*, p. 202.

³ *Ibid.*, p. 201.

⁴ *Ibid.* p. 202-203.

l'auteur des *Essais* ? Dans le cadre de la mise en œuvre d'une stratégie prudentielle, en quelle mesure ces derniers auraient l'avantage sur Montaigne de pouvoir dire ce que bon leur semble ? Correspondent-ils à une version "moderne" et "exotique" de Diogène le Cynique ?

2. Diogène, le parrésiasite.

En leur qualité de témoins de conviction qui expriment très ouvertement l'« avis » qu'ils tiennent de leurs expériences, les Indiens du chapitre « Des Cannibales » soutiennent des propos fort critiques, la teneur de leur discours étant explicitement revendicatrice, voire pamphlétaire et révolutionnaire. Le peu de cérémonie que sous-tend une telle franchise à l'égard du roi Charles IX et de sa Cour n'est pas sans rappeler, par exemple, l'abolition des distances hiérarchiques qu'illustre l'insolence de Diogène à l'égard d'Alexandre le Grand : « alors qu'il prenait le soleil au Cranéion, Alexandre survint qui lui dit : "Demande-moi ce que tu veux". Et lui de dire : "Cesse de me faire de l'ombre". »¹ On peut à ce titre comparer le franc-parler des Indiens du chapitre « Des Cannibales » à la *parrhêsia* affichée par certains Grecs antiques ou encore à la *licentia*, son pendant latin.

Parfois traduit en français par "libre parole", "franc-parler" ou "franchise", le mot *parrhêsia* peut comme le précise Valéry Laurand signifier :

Tout dire, ou dire ce qu'on pense. Telle pourrait être la traduction du terme grec *parrhêsia* (de *παῖν*, tout et *πῆγναι*, ce qui est dit) notion assez plastique, puisqu'elle recèle en son origine un sens politique (à Athènes, c'était, pour un citoyen, le droit de dire en assemblée ce qu'il pensait), qui a peu à peu dérivé pour signifier quelque chose qui pourrait à peu près correspondre au français : « dire ses quatre vérités »².

Diogène est connu pour être une des figures philosophiques les plus emblématiques de la *parrhêsia*, qu'il revendique par ailleurs très ouvertement : « "comme on lui demandait ce qu'il y a de plus beau au monde", Diogène répondit : "le franc-parler".³ » Au travers de répliques tant brèves que cinglantes, Diogène s'exprime publiquement sans ambages, de façon crue, incisive, provocante et si besoin virulente. En effet, comme le remarque Suzanne Husson, de manière générale le parrésiasite cynique « ne reculait pas devant l'invective directe, et donc l'utilisation

¹ Diogène Laërce, *op.cit.*, Paris, Le Livre de Poche, La Pochotèque, Livre VI, "Diogène", 1999, p. 716. Désormais cité selon l'abréviation DL.

² Valéry Laurand, « La *parrhêsia* chez Épicure, vertu risquée de l'amitié », in *Amitié & Compagnie. Autour du Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, études réunies par Stéphane Geonget et Laurent Gerbier, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 23

³ DL, VI, 69.

de qualifications injurieuses.¹ » Peu enclin à ménager ses interlocuteurs, le Cynique ne se trouve guère « empesté es loix de la ceremonie », pour reprendre la formule de Montaigne, et c'est en toute occasion qu'il s'autorise à dire « ses quatre vérités » à tout un chacun, sans distinction d'âge, de condition, de statut et de genre. Soucieux d'associer le dire au faire², c'est donc en toute cohérence qu'à la violence langagière Diogène associe la rudesse des actes, pouvant au besoin se masturber sur la place publique, uriner sur ceux qui « lui lançaient des os comme à un chien » et à l'occasion cracher au visage de Socrate³. Une célèbre anecdote illustre la façon dont Diogène parvient à réunir en un seul geste l'acte agressif à la parole injurieuse : « un jour, il s'écria : "Holà des hommes !" Tandis que de gens s'attroupaient, Diogène les frappa de son bâton en disant : "C'est des hommes que j'ai appelés, pas des ordures"⁴ ».

C'est notamment à des fins thérapeutiques et/ou pédagogiques que Diogène se résout de dire ce qu'il pense de manière effrénée. Marri de constater combien ses contemporains ne savaient vivre simplement, « il répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre »⁵. Comme le remarque Marie-Odile Goulet-Cazé, Diogène rend ici « la civilisation responsable des maux que connaissaient les hommes », ce témoignage permettant alors de constater que « le cynisme est traversé par un courant antiprométhéen.⁶ » Tel que l'illustre l'animal, l'homme authentique se doit pour Diogène de rester fidèle à sa nature originelle, à savoir un être rationnel, vigoureux, capable de maîtriser ses désirs et d'accepter les lois de la nature, faisant fi des conventions et des sciences inutiles. Pourtant, « en inventant avec Prométhée la civilisation et son lot de conventions irrationnelles », ces simulacres d'hommes qu'il qualifie d'« ordures » s'éloignèrent de leur nature primitive, pour se muer en êtres « infirmes » et vicieux. Appâtés par le gain et avides de

¹ Suzanne Husson, « Parrhèsia socratique et parrhèsia cynique : le cas de l'injure », Cahiers « Mondes anciens » [En ligne], 5 | 2014, p. 8. mis en ligne le 14 février 2014, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1256> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.1256>

² « Les orateurs mettent tout leur zèle à parler de la justice, mais ne point du tout la pratiquer, et encore les philosophes blâmer l'argent, mais le chérir par-dessus tout. » (DL, VI, 28, p.709-710), « "Quand on prêche la morale sans la mettre en pratique, on ne diffère en rien d'une cithare", disait-il. "Celle-ci en effet n'entend ni ne perçoit". » (DL, VI, 64, p.734.) « Tel était le langage que tenait Diogène et de toute évidence il y conformait ses actes, falsifiant réellement la monnaie, n'accordant point du tout la même valeur aux prescriptions de la loi qu'à celles de la nature. » (DL, VI, 71, p.737-738).

³ « Un jour il se masturbait sur la place publique « quelqu'un l'ayant fait entrer dans une demeure magnifique et lui interdisant de cracher... » (DL, VI, 31, p. 712), « il avait pour habitude de tout faire en public, aussi bien les œuvres de Déméter que celles d'Aphrodite » (*Ibid.*, 69, p.736).

⁴ DL, VI, 31, p. 712-713.

⁵ DL, IV, 44, p. 721

⁶ DL, VI, note 2, p. 721.

gloire, enclins aux passions amoureuses, obéissant aux conventions et aux *nomos*¹, ils se soumettent en somme à une vie artificielle, sans mesure et vicieuse : « sur l'Aphrodite d'or que Phryné [célèbre courtisane] avait consacré à Delphes, Diogène, dit-on, inscrivit : " HOMMAGE DE L'INTEMPERANCE DES GRECS".² »

Estimant ses contemporains « fous », « infirmes » et « malheureux », il s'agit donc pour Diogène de les soigner³ ou, pour reprendre une métaphore musicale, d'accorder « les dispositions de leurs âmes⁴ », de les défaire de leurs amarres morales et affectives et dévier leur regards fixés sur « le soleil et la lune » vers « ce qui se passe à leurs pieds⁵ » en les convertissant à l'éthique proprement cynique, pour en faire des hommes authentiques, autosuffisants, ascétiques, assouvis, prêts à toute éventualité, fidèles aux lois de la nature et en définitive heureux : « "les infirmes", disait-il, "ce ne sont ni les sourds ni les aveugles, mais les gens qui n'ont pas de besace".⁶ » En sa qualité de médecins des âmes, Diogène fera alors de la subversion des conventions un remède à teneur pédagogique. Parler de façon mordante et agir outrageusement sont à ce titre la meilleure manière de marcher à « contre-courant⁷ » et de pointer ainsi du doigt les incohérences qui animent les hommes. Provoquer son prochain par le moyen d'actes et des paroles devient ainsi un outil utile à « falsifier la monnaie », autrement dit savoir ne pas succomber à la coutume⁸ et contrefaire les valeurs traditionnelles pour leur en substituer de nouvelles : « il disait qu'il imitait les maîtres de chœur. Ceux-ci en effet entonnent un ton plus haut afin que les autres trouvent le ton juste.⁹ » Pour ce faire, Diogène s'évertue à « déambuler à reculons sous les portiques » en élevant sans cesse le « ton » aussi bien en morale qu'en religion, politique et philosophie. Accordant moins de « valeur aux prescriptions de la loi qu'à celles de la nature¹⁰ », c'est en toute cohérence que le cynique mange, pète, crache, se frotte la panse et se masturbe en public. Afin que ses concitoyens « trouvent le ton juste », Diogène trouve des qualités aux « esclaves », vilipende les « prodiges » et les « flatteurs », raille les « efféminés », les « obèse[s] », les gloutons, les « athlètes », les « sans talent », les « fidèles prosternés », les « femmes » et les « courtisanes », puis, en un effort paroxysmique de sape des fondements moraux de la *polis*, il préconise le sacrilège et le cannibalisme :

¹ « L'amour de l'argent, disait-il, est la métropole de tous les vices » (DL VI 50 p.725), « les serviteurs sont esclaves de leur maître et les gens mauvais de leurs désirs. » (VI, 66, p.735).

² DL, VI, 60, p. 731.

³ Diogène se compare souvent à un médecin, voir VI, 36, p.714-715.

⁴ VI, 27, p. 709

⁵ VI, 27, 709

⁶ DL, VI, 33, p. 713

⁷ « Il entraînait au théâtre à contrecourant » (DL, VI, 64 p. 734).

⁸ Cf DL VI 29 p 710 Il louait les gens qui ...

⁹ DL, VI, 35, p. 714.

¹⁰ *Ibid.*, 71, p. 737-738.

Il n'y avait rien de déplacé à ses yeux à s'emparer d'une offrande dans un temple ou à goûter de la viande d'un animal. Rien d'impie non plus à manger aussi de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes des peuples étrangers¹.

« Disant qu'il menait précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout² », Diogène montre en accordant ses dires aux actes combien l'autosuffisance qu'il obtient des prescriptions de la *phusis* neutralise le pouvoir de nuisance des puissants de ce monde : « alors qu'il prenait le soleil au Cranéion, Alexandre survint et lui dit : "Demande-moi ce que tu veux". Et lui de dire : "Cesse de me faire de l'ombre".³ » La toute-puissance d'Alexandre sur les hommes ne pouvait donc rien contre la liberté d'un seul vieillard, sachant profiter du soleil à disposition.

Enfin, outre « falsifier » certains concepts de la tradition philosophique, comme celui de « plaisir », c'est à la « monnaie » même de la philosophie que Diogène s'en prend : « à qui lui disait : "Tu ne sais rien et tu philosophes", il dit : "Même si je simule la sagesse, cela aussi c'est philosopher ». Comme l'observe Goulet-Cazé, dans le cas présent « contrefaire la philosophie traditionnelle, autrement dit philosopher sans revendiquer un savoir, est pour Diogène la seule pratique philosophique valable.⁴ »

Le naturalisme et l'anti-prométhéisme latent de Diogène se retrouvent également sous la plume de Montaigne. Tandis que le premier constatait que le mode de vie artificiel adopté par ses concitoyens suggérait un état maladif⁵, dans « des Cannibales » le second établit un diagnostic moral similaire se disant « marry » de ce que « nous soyons si aveuglez » à nos propres « fautes ». Pour les deux auteurs, c'est au détriment des lois naturelles et partant de la sagesse et du bonheur des hommes, que les arts, les lois et les coutumes se sont développées en leurs sociétés. Ce pourquoi, soucieux de suivre les règles de la nature⁶, les deux rejettent également les sciences dites inutiles et les passions artificielles, comme le souci des honneurs et la vanité. Tout en faisant de l'utile le critère principal de leur éthique, Diogène et Montaigne se réclament également d'un savoir pratique et fondent leurs connaissances sur le témoignage

¹ *Ibid.*, 73, p. 739.

² *Ibid.*, 71, p. 738.

³ *Ibid.*, 38, p. 716.

⁴ Goulet-Cazé, DL, VI, 64, n. 1, p. 734.

⁵ "Les infirmes", disait-il, "ce ne sont ni les sourds ni les aveugles, mais les gens qui n'ont pas de besace".

⁶ « alors qu'ils devraient vivre heureux en ayant choisi, au lieu de labeurs inutiles ceux qui sont conformes à la nature, les gens, à cause de leur folie, sont malheureux » (*Ibid.*, 71, p. 737). « une chénice de farine » qui « a beaucoup de valeur », « se vend pour rien », tandis qu'une « statue se vend trois mille drachmes » 36 p. 714, « J'ay pris, comme j'ay dict ailleurs, bien simplement et crument pour mon regard ce précepte ancien : que nous ne saurions faillir à suivre nature, que le souverain précepte c'est de se conformer à elle »

des sens, au détriment du savoir spéculatif et livresque. Dans « Des Cannibales » c'est en revanche par le biais de la comparaison, et non pas à travers la provocation frontale et l'action exemplaire comme pouvait le faire Diogène, que Montaigne choisit de « soigner » ses lecteurs contemporains : parmi les Indiens du Nouveau Monde, « les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres ; (...) à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages. ». Pour faire en sorte que son concitoyen obtienne une connaissance plus lucide de soi, et diminue enfin la "cécité" dont il fait preuve en appelant « barbarie ce qui n'est pas de son usage », ce n'est pas en exposant sa propre vie mais en illustrant la vie sauvage telle que vécue par les Amérindiens que Montaigne met en exergue la barbarie immanente à la formation des valeurs de sa propre société : « nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. »

Tandis que Diogène met en avant les incohérences des conventions qui régissent sa société en engageant sa propre personne, autrement dit à partir d'agissements scandaleux et d'invectives outrageantes, dans « Des Cannibales » c'est indirectement, par le biais des agissements et du discours critique tenu par les Indiens, que Montaigne dévoile les vices de ses concitoyens. Comme nous l'avons vu auparavant, c'est à travers l'artifice littéraire de la concession feinte de la parole que, en guise de calcul prudentiel, Montaigne met dans la bouche des indigènes les propos qu'il ne peut lui-même assumer. Dans « Des Cannibales », ce semble donc être la figure de l'Indien qui occupe le rôle et la fonction du parrèsiasite. Tel un Diogène, il défie les puissants par un parler à la fois franc et mordant. Outre la sincérité de leurs propos, c'est également par les actes que les Indiens provoquent et font scandale. Comme Diogène, ils déambulent semi-nus en place publique et démontrent en leur qualités de cannibales combien ils se refusent à identifier l'anthropophagie à un acte d'impiété, en l'associant à un acte de « vengeance » légitime. Enfin, selon les descriptions des témoins-topographes interprétées par Montaigne, les Indiens vivent simplement, en plein accord avec les règles de la Nature : ils « sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produicts ». Conformément aux principes éthiques préconisés par Diogène, ou encore par Épicure et Sénèque, c'est pour être mesurés et en somme dotés d'une authentique sagesse que les Indiens du Nouveau Monde parviennent à faire société avec « si peu d'artifice » :

En ceux là sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprietez (...). Ils sont encore en cet heureux point, de ne desirer

qu'au tant que leurs necessitez naturelles leur ordonnent : tout ce qui est au delà, est superflu pour eux¹.

Tandis que pour obliger les Athéniens « infirmes » à s'interroger sur ce qu'ils sont, Diogène les chassait à coups de bâton en montrant combien les « ordures » diffèrent de l'homme véritable, pour mieux guérir ses lecteurs de leur "aveuglement" Montaigne fait appel à la figure de l'Indien pour mettre en exergue combien ce que signifie pour lui une société « barbare » diffère des jugements colportés par la « voix commune ». Alors qu'en accord avec les « opinions vulgaires », ses concitoyens médisent des Cannibales à leurs yeux cruels et inhumains, les agissements et les discours des Indiens de Montaigne mettent à jour le décalage entre les vertus des « nations » fraternelles du Nouveau Monde et les « fautes » inhérentes à « nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville. »

L'indien du Nouveau Monde est-il pour autant un représentant du "franc-parler" équivalent à la figure de Diogène ? L'*ethos* des « cannibales » de Montaigne correspond-il à l'*ethos* du parrésiasiste ? Le Sauvage nu représente-t-il une des figures possibles du Cynique, ce philosophe nu, mordant, résolument subversif et provocateur ?

3. Le Sauvage, figure du parrésiasiste ?

Comme nous avons eu l'occasion de le souligner, c'est bien en vue d'éveiller les hommes « infirmes » que Diogène cherche à faire scandale, aussi bien par ses actes que par ses dires. Or, pour mettre en œuvre son programme thérapeutique, Diogène montre combien il lui faut redoubler d'effort : « rien, absolument rien, disait-il, ne réussit dans la vie sans ascèse ; celle-ci est capable, en revanche de triompher de tout.² » Ce n'est donc pas spontanément, mais par le moyen d'une maîtrise de soi acquise par une ascèse³ rigoriste que le cynique sait résister aux désirs, faire face aux aléas de la fortune et vivre par-là le plus naturellement du monde :

L'été, il se roulait sur du sable brûlant, tandis que l'hiver, il étreignait des statues couvertes de neige, tirant ainsi profit de tout pour s'exercer.⁴ (...) Un jour il demandait l'aumône à une statue. Comme on l'interrogeait sur la raison qui le poussait à agir ainsi : "Je m'exerce, dit-il, à essayer les échecs"⁵.

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205-210.

² DL, VI, 71, p.737

³ Les serviteurs sont esclaves de leur maître et les gens mauvais de leurs désirs » (DL VI, 66, p. 735) Il admire les esclaves qui, « voyant leurs maîtres se goinfrer, ne volent rien de ce qu'ils mangent. »

⁴ DL, VI, 23, p. 707. Voir M O Goulet-Cazé, L'Ascèse cynique, p .66-71

⁵ *Ibid.*, 49, p.724

En contraste avec le train de vie adopté par ses compatriotes, c'est délibérément que Diogène s'évertue à endurer une vie simple, rude et frugale. Au même titre que les actes, les discours du cynique sont tout autant soumis à des règles contraignantes. Le « franc-parler » est en effet pour Diogène « la plus belle chose au monde », en ceci qu'il s'inscrit en un programme éthique précis qui demande en définitive un volontarisme considérable. En analysant les types de *parrhêsia* à l'œuvre chez Diogène, Épicure ou encore Plutarque, Laurand souligne à ce sujet le paradoxe qui sous-tend le franc-parler comme agissement à la fois calculé et sincère. Ne correspondant en effet pas nécessairement à « la libre énonciation d'une parole », mais plus proprement à « un "art" de dire, de manifester sa sincérité », au fond, ajoute Laurand, « on conclut à ce paradoxe que la *parrhêsia* doit sans doute moins à la spontanéité qu'à une recherche de ce qu'il convient de dire et comment - ce qui n'entame guère, au fond, sa sincérité¹ ». En faisant systématiquement preuve de sincérité tout parrésiasite assume dès lors une prise de risque non négligeable. À ce propos, les épicuriens savaient fort bien que la *parrhêsia* reste une « vertu risquée de l'amitié », comme le souligne Laurand :

Dans la communauté épicurienne, selon Philodème en particulier (comme plus tard chez Plutarque), la *parrhêsia* est la vertu de l'amitié. C'est parce que je peux tout dire à l'ami que notre relation s'en trouve protégée, renforcée. Mais aussi, parce que précisément je peux tout dire, et même je dois tout dire, notre relation se trouve toujours menacée, fragilisée paradoxalement par ce qui peut la sauvegarder : si je dis tout, je risque bien de susciter des réactions de violence, de haine : c'est là le risque propre de la *parrhêsia* – courir ce risque, c'est, pour Philodème, assumer une certaine forme de vérité de la relation².

Par ses agressions physiques, ses agissements dissolus et son franc-parler sans concession, Diogène s'expose quant à lui non pas seulement aux complotises d'anciens amis, mais aussi aux courroux des personnes les plus influentes et puissantes de son temps ; parmi elles les orateurs, les philosophes, les magistrats, les militaires, les rois et les tyrans. Le philosophe « chien » étant bien souvent raillé, harcelé, taxé de forcené, lynché et à l'occasion menacé de mort par les Grecs³, le courage nécessaire au parrésiasite engendre à l'évidence des rapports sociaux marqués par le conflit et le rejet. Tel que le reconnaît Diogène lui-même, si

¹ Valéry Laurand, « La parrhêsia tragique: l'exemple d'un échec », Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica Societat Catalana d'Estudis Clàssics Núm. 28-29 (2012-2013), p. 162.

² Valéry Laurand, « La *parrhêsia* chez Épicure, vertu risquée de l'amitié », in *Amitiés e& Compagnie. Autour du Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, études réunies par Stéphan Geonget et Laurent Gerbier, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 23.

³ Voir DL, VI, 45 p. 721 ; VI, 61, p. 732 ; VI, 58, p.730 ; VI, 35, p.714 ; et VI, 33, p. 713

effectivement son courage de « molosse » force à l'admiration et au respect¹, toujours est-il que la solitude en est le prix à payer : « "je suis de ces chiens dont la plupart des gens font l'éloge, mais qu'ils n'osent, par crainte de l'effort, emmener avec eux à la chasse. C'est ainsi que vous n'êtes même pas capables de vivre en ma compagnie, par crainte de souffrances".² ». En faisant de la provocation une méthode, où chaque prise de parole vise à faire scandale, c'est donc en toute conscience que Diogène rompt systématiquement avec son environnement et se situe volontiers aux marges de la *polis* :

Il avait coutume de dire que les malédictions de la tragédie s'étaient abattues sur lui, qu'en tout cas il était :

Sans cité, sans maison, privé de patrie,
Mendiant, vagabond, vivant au jour le jour³.

Or, il n'en va pas de même pour la figure du Sauvage. Sachant que les Indiens du chapitre « Des Cannibales » n'ont, selon Montaigne, « nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres », étant par conséquent de simples ignorants « abecedaire » au même titre que les témoins « simple[s] et grossier[s] », ou encore la « tourbe rustique d'hommes impolis » formée de « laboureurs », « bergers », « artisans », « harangueres » et autres « enfants de boutique », on peut à ce titre les distinguer de Diogène en sa qualité de figure philosophique majeure de la *parrhêsia*. En effet, tel que décrit par Montaigne la figure du Simple, dont le Sauvage est une des manifestations possibles, ne semble guère se prévaloir d'éveiller les consciences de ses contemporains et s'accorde mal avec les intentions thérapeutiques et pédagogiques affichées par les Cyniques.

Dans « Apologie de Raimond Sebond », Montaigne s'étonne effectivement que, à l'égard des plus sévères adversités de la vie et face à la perceptive d'une mort certaine, aucun d'entre les Simples ne renonce « au soin de la vie », acceptant de bonne grâce les aléas de la fortune ou du destin : « quel exemple de resolution ne vismes nous en la simplicité de tout ce peuple?⁴ » De ces « pauvres gens », ajoute-t-il, « tire nature tous les jours des effects de constance et de patience, plus purs et plus roides que ne sont ceux que nous estudions si curieusement en l'escole⁵ ». On le voit, en observant les règles de la Nature, les illettrés

¹ *Ibid.*, 68 p. 735-736

² *Ibid.*, 55, p. 729, voir aussi « Il disait qu'il était un de ces chiens dont les gens font l'éloge, mais avec qui aucun de ceux qui en font l'éloge n'ose sortir pour aller à la chasse » (*Ibid.*, 33, p. 713).

³ *Ibid.*, 38 p. 716.

⁴ « De la Phisionomie », III, 12, p. 1048.

⁵ *Ibid.*, p. 1040.

maintiennent « les traces de [leur] instruction (...) par le bénéfice de l'ignorance¹ ». En d'autres termes, les « laboureurs » ou encore les « cannibales » décrits par Montaigne donnent à voir une si « heureuse condition d'hommes » qu'ils incarnent, spontanément et de façon non délibérée, « la conception et le desir mesme de la philosophie² », c'est-à-dire la félicité, grande santé qui est le fruit de la tranquillité de l'âme associée à la vigueur du corps : « j'ay veu en mon temps cent artisans, cent laboureurs, plus sages et plus heureux que des recteurs de l'université, et lesquels j'aimerois mieux ressembler.³ ». Force est de constater que le savoir-vivre des illettrés incarne une forme d'ataraxie, qui n'est pas sans rappeler nombre de préceptes philosophiques, notamment hellénistiques. Si l'on prête attention au portrait du Simple peint par Montaigne, on y retrouve par bribes : la classification épicurienne des désirs⁴ ; le principe de détachement d'Épictète⁵ ; l'imperturbabilité porcine remarquée par Pyrrhon⁶ ; la liberté mesurée de la souris qui explique la conversion de Diogène au mode de vie cynique⁷ ; le *carpe diem* désespéré d'Horace⁸ ; la façon de céder aux maux préconisés par Crantor⁹ ; l'appriovissement de la mort conseillé par les épicuriens et les stoïciens¹⁰, etc. Les Simples ne sont néanmoins pas des philosophes qui s'ignorent, mais bien plutôt, comme les considère Stéphanie Péraud-Puigségur, des « maîtres malgré eux » ou des « maîtres sans le savoir¹¹ ».

¹ *Ibid.*, p. 1049.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 206.

³ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 487.

⁴ « Il faut en outre établir par analogie que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres sans fondement et que, parmi ceux qui sont naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement », (Épictète, Lettre à Ménécée, dans *Lettres, maximes et autres textes*, traduction et présentation par Pierre-Marie Morel, Paris, GF-Flammarion, 2011, 127, p. 99).

⁵ « Ne demande pas que ce qui arrive comme tu veux. Mais veuille que les choses arrivent comme elles arrivent, et tu seras heureux », (Épictète, *Manuel*, VIII, *op. cit.*, p. 187. Voir également II, 2, p. 184).

⁶ En vue de « montrer l'insécurité, les vains soucis, en même temps que le côté puéril des hommes », on raconte qu'alors que « les hommes d'équipage faisaient grise mine à cause d'une tempête, lui-même [Pyrrhon], gardant toute sa sérénité, leur remonta le moral en leur montrant sur le bateau un petit cochon qui mangeait, et en leur disant que le sage devait se maintenir semblable d'imperturbabilité », (DL, IX, 67-68, p. 1104-1105).

⁷ « C'est parce qu'il avait (...) vu une souris qui courait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissance, que Diogène découvrit un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait. » (DL, VI, 22, p. 705-706).

⁸ « Nous parlons, et déjà le temps jaloux a fui ; demain n'est pas à nous, jouissons d'aujourd'hui », (Horace, *Odes*, traduction en vers d'Ernest de Champglin, Paris, Alphonse Lemerre, 1885, I, 11, p. 24).

⁹ Montaigne dit être « de l'avis de Crantor, qu'il ne faut ni obstinément s'opposer aux maux, et à l'étourdie, ni leur succomber de mollesse, mais qu'il leur faut céder naturellement selon leur condition et la nôtre » (III, 13, 439).

¹⁰ « Accoutume-toi à considérer que la mort n'est rien pour nous, puisque tout bien et tout mal sont contenus dans la sensation ; or la mort est privation de sensation », (Épictète, Lettre à Ménécée, *op. cit.*, 124, p. 98) ; « L'homme de cœur, le sage ne s'enfuit pas de la vie ; il en sort », (Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, III, 24, 25, p. 663).

¹¹ Stéphanie Péraud-Puigségur, *Gestes, figures et écritures de maîtres ignorants : une étude du rapport du philosophe au savoir chez Platon, Montaigne et Rancière*, thèse de doctorat en philosophie soutenue le 30/11/2018, sous la direction de Mme Martine de Gaudemar, Paris, Université Paris Nanterre, 2018, 621 p. Nous citons dans la version présentée en soutenance, p. 306 (thèse à paraître en 2021 aux éditions Lambert-Lucas).

Pour son plus grand bonheur, le Simple est, en effet, triplement ignorant. Il n'a ni lettres ni science, ce qui lui permet de suivre au plus près les règles de la Nature. Il ne se sait pas sage et partant ne se donne pas pour tâche d'enseigner le savoir-vivre, d'inaugurer un courant de pensée, ni de prendre parti pour une quelconque école philosophique. N'ayant jamais appris à être savant, il ignore la sottise et n'a pas à la désapprendre¹ ; c'est pourquoi il ne se reconnaît pas ignorant. Le Simple est donc un maître à son insu : il se distingue du Sot qui s'ignore² et de l'Ignorant qui se sait tel³. Signalons qu'il se démarque tout autant de l'Idiot ou du Docte ignorant de Nicolas de Cues — qui expose de « très hautes théories » sur la sagesse et l'esprit⁴ — que de Jacotot, le Maître ignorant de Jacques Rancière — qui ignore délibérément les « raisons de l'inégalité » et transmet à ses élèves cette « volonté de ne rien en savoir⁵ ».

Vivant spontanément en accord avec les lois de la Nature et réalisant, à son insu, le « désir même de la philosophie » occidentale, pour agir avec sagesse l'Indien n'a en outre aucun

¹ Marie de Gournay estime que Montaigne a rédigé un « livre d'un air nouveau » qui se refuse à enseigner « la sapience » et « desenseigne la sottise », « Préface de Marie de Gournay à l'édition de 1595 des Essais », in Montaigne Studies, édition établie avec une introduction, des notes et un glossaire par François Rigolot, Amherst, MA, Hestia Press, Vol. 1, November 1989, p. 45. Ainsi, selon S. Péraud-Puigsgur, « s'il nous faut « désapprendre la sottise » c'est bien parce qu'elle nous a d'abord été apprise. Elle n'est pas innée mais résulte d'un enseignement qui développe chez les élèves une conception erronée de ce que signifie « apprendre » et un rapport dangereux au savoir et à l'autorité. Dans ces conditions, les simples, ou les paysans que côtoie Montaigne sont jugés paradoxalement chanceux d'avoir échappé à une telle institution abêtissante et de pouvoir exercer leur bon sens en toutes circonstances, sans être encombrés par tous les faux-problèmes générés par les funestes « écoles de la parlerie » », *op. cit.*, p. 248-249.

² « Le Sot est un lettré qui ne se défie pas de son jugement, croit savoir, et par là même ignore qu'il ignore. La sottise est donc le déni de notre ignorance naturelle, le refus de la penser et de la reconnaître, qui traduit une profonde méconnaissance de soi et des limites propres à la condition humaine. Saturé de savoir livresque, le Sot se borne à « gloser » les doctrines auxquelles il prête allégeance. Il s'ingénie par ailleurs à donner crédit à ses jugements et à persuader ses pairs, non par le dialogue authentique, mais par la dispute insincère : « il est impossible de traiter de bonne foi avec un sot » (III, 8). » (Fabien Pascal Lins, « Le savoir illettré, Michel de Montaigne », *op. cit.*, p. 154-155).

³ « L'Ignorant philosophe est savant dès lors qu'il se sait ignorant : « Qui veut guérir de l'ignorance, il faut la confesser » (III, 11). De sa quête de connaissance, il arrive à maturité en avouant « s'il parle en conscience, que tout l'acquit qu'il a retiré d'une si longue poursuite, c'est d'avoir appris à reconnaître sa faiblesse » (II, 12). C'est en effet parce qu'il a étudié, confirmé et vérifié l'ignorance qui était naturellement en nous que l'apprenti savant devient suffisamment lucide pour délaisser l'outrecuidance et devenir philosophe : « l'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrès. L'ignorance le bout » (III, 11). » (*Ibid.*, p. 155).

⁴ « En effet, aucun homme, aussi studieux soit-il, n'atteindra la perfection du savoir qu'il ne se soit montré très docte dans son ignorance propre ; et on sera d'autant plus docte qu'on se saura davantage ignorant », (Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, traduction, présentation, notes, chronologie et bibliographie par P. Caye, D. Larre, P. Magnard et F. Vengeon, Paris, Flammarion, 2013, I, 1, p. 44). Comme le remarquent Caye, Larre, Magnard et Vengeon : « la "docte ignorance" (...) n'est en rien un mot d'ordre sceptique, mais porte au contraire la métaphysique à son paroxysme. Si elle prend certes la mesure des limites de l'esprit humain, c'est pour mieux lui donner les moyens, à travers la méthode qu'elle constitue, de se dépasser afin d'accéder à une connaissance approchée de l'infini en acte, de la totalité infinie du réel, interprétée ici comme infinité divine et ontologie maximale », (*Ibid.*, p. 14).

⁵ « Le maître ignorant, c'est le maître qui ne veut rien savoir des raisons de l'inégalité. Toute expérience pédagogique normale est structurée par des raisons de l'inégalité. Or le maître ignorant est celui qui est ignorant de cela et qui communique cette ignorance, c'est-à-dire communique cette volonté de ne rien en savoir », (Jacques Rancière, « L'actualité du « Maître ignorant » : entretien réalisé par Andréa Benvenuto, Laurence Cornu et Patrice Vermeren à Paris le vendredi 24 janvier 2001, *Le Télémaque*, 27, 2005, p. 27. Cité par Stéphanie Péraud-Puigsgur, *op. cit.*, p. 433).

effort particulier à fournir. En revanche, pour des auteurs tels que Diogène, mais aussi Pyrrhus, Épicure, Sénèque ou encore Montaigne, qui résident en des sociétés policées à leurs yeux excessivement artificielles et corrompues, suivre les règles de la Nature appelle à une mise à distance volontaire et tenace des marques de la civilisation, et requiert en d'autres termes un effort considérable de désartificialisation du moi. Or, contrairement aux philosophes "civilisés" adhérant à une morale naturaliste, l'Indien habite en des « nations » où « nature est un doux guide » et où, plutôt que de faire scandale, la nudité des corps, l'« affection [aux] femmes », la polygamie et l'anthropophagie sont des agissements conforme aux « articles » de la « science ethnique ». C'est pourquoi, à la différence de Diogène, il n'a nul besoin de se soumettre à une ascèse rigoureuse, ni même de confronter ses compatriotes. Sans jamais s'opposer aux conventions établies en leurs propres « villages », c'est exclusivement au combat et à l'encontre d'ennemis issus d'autre « nations » amérindiennes que les Indiens du chapitre « Des Cannibales » profèrent des « menasses », cherche à « espouvante[r] », « deffient » « injurient », font « la moue », « crachant au visage de ceux qui le tuent¹ ». Tel que décrits par Montaigne, le « Roy » des Tupinambas et ses deux acolytes ne sont nullement des figures du contre-pouvoir opposées à leurs propres coutumes, mais avant tout des ambassadeurs du Nouveau Monde, appelés à se présenter et échanger diplomatiquement avec Charles IX et les membres de sa Cour à Rouen. Tout en leur disant « leurs quatre vérités », les propos tenus par les Indiens ne sont par ailleurs guère susceptibles de froisser les Français présents. En effet, à la différence des philosophes cyniques les Indiens du chapitre « Des Cannibales » occupent une place plus exotique que marginale et leurs discours est plus naïf que corrosif.

Comme le témoin « simple et grossier », le Sauvage du Nouveau Monde n'est en premier lieu pas concerné par les débats animant ses interlocuteurs et méconnaît les enjeux implicites dans le contexte où il parle. Plus encore que les « matelots et marchans » ayant voyagé en Amérique, l'Indien est en outre un étranger, une figure exotique méconnaissant amplement les « loix de la ceremonie » de rigueur durant les entrées royales en France. Alors que Diogène se situait volontiers à la marge de la *polis*, mais toujours en dialogue avec elle², l'Indien est perçu comme Sauvage, autrement dit comme un habitant des forêts absolument étranger à la vie de la cité. Lui qui, comme le précise Montaigne, provient d'une « nation » :

(...) en laquelle il n'y a aucune espece de trafique ; nulle cognoissance de lettres ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique ; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté ; nuls contrats ;

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 212.

² DL, VI, 72, p. 738

nulles successions ; nuls partages ; nulles occupations qu'oisives ; nul respect de parenté que commun ; nuls vestemens ; nulle agriculture ; nul metal ; nul usage de vin ou de bled¹.

Situé non pas à l'extrémité ou à la marge, mais absolument hors de la société française, l'Indien de « Des Cannibales » est si radicalement autre qu'on ne peut donc lui tenir rigueur des propos qu'il tient, même si déplacés. En second lieu, à la différence de Diogène, l'Indien n'élabore guère un « art de dire » ou de manifester sa sincérité de façon outrancière. Son franc-parler traduit avant tout l'étonnement prime-sautier du Simple qui, faisant preuve d'un bon sens des plus ordinaire², ne dit et « ne sçait au reste que ce que chacun sçait » : ils trouvent « fort estrange » que tant d'adultes obéissent à un enfant devenu roi, et que tant de gens « décharnez de faim et de pauvreté » supportent « une telle injustice » sans se rebeller, sans prendre « à la gorge » leurs voisins « gorgez de toutes sortes de commoditez ». De telles dénonciations et appels au soulèvement insurrectionnel ne sont, somme toute, pas en mesure d'offusquer le Roi de France et sa Cour. En effet, « comme nous la voyons par experience » elles sortent de la bouche de personnes d'« une nayfveté si pure et simple », qu'aux dires de Montaigne « les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon » sont pour elles « inouies ». Ces « nations » lui semblent « donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle ». Leur naïveté désigne la simplicité, la spontanéité, l'absence de duplicité et le manque d'apprêt. Les Indiens représentent en somme ce qui est originaire, à l'état naissant, des êtres candides, gratifiés d'une grâce naturelle et témoignant d'une innocence à tel point intacte qu'ils semblent issus d'« un monde enfant » :

Nostre monde vient d'en trouver un autre (...) non moins grand, plain et membru que luy, toutesfois si nouveau et si enfant qu'on luy apprend encore son abc : il n'y a pas cinquante ans qu'il ne sçavoit ny lettres, ny pois, ny mesure, ny vestemens, ny bleds, ny vignes. Il estoit encore tout nud au giron, et ne vivoit que des moyens de sa mere nourrice. (...) C'estoit un monde enfant ; si ne l'avons nous pas foité et soubmis à nostre discipline par l'avantage de nostre valeur et forces naturelles, ny ne l'avons practiqué par nostre justice et bonté, ny subjugué par nostre magnanimité³.

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 206.

² « On dit communément, que le plus juste partage que nature nous ait fait de ses grâces, c'est celui du sens : car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué : n'est-ce pas raison ? Qui verrait au-delà, il verrait au-delà de sa vue. Je pense avoir les opinions bonnes et saines, mais qui n'en croit autant des siennes ».

³ Des Coches, III, 6, p. 908-909.

Ainsi, contrairement à la parole du parrésiasite, dont la sincérité calculée et potentiellement offensante appelle à une prise de risque et requiert une preuve de courage, c'est donc selon l'« exemple de la balbucie de l'enfance¹ » que les Indiens d'Amérique prennent la parole. Les jugements qu'ils portent sur les coutumes en vigueur au XVI^e siècle en France sont en « telle pureté », qu'ils traduisent la franchise de l'enfant dont le regard et le jugement sont encore vierges, ménagés par le formatage pénible des « institutions ». Méconnaissant l'existence même du « mensonge » et de la « dissimulation », leur parler est franc parce que naïf. C'est donc spontanément, sans malveillance et en toute innocence que les Indiens adressent leurs « quatre vérités » au roi de France, la vérité sortant de leur bouche au même titre qu'elle sort de la bouche des enfants mentionnés dans *La Bible* :

Par la bouche des enfants et de ceux qui sont à la mamelle Tu as fondé ta gloire, pour confondre tes adversaires, Pour imposer silence à l'ennemi et au vindicatif².

En ce temps-là, Jésus prit la parole, et dit : Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants³.

Ils lui dirent : Entends-tu ce qu'ils disent ? Oui, leur répondit Jésus. N'avez-vous jamais lu ces paroles : Tu as tiré des louanges de la bouche des enfants et de ceux qui sont à la mamelle⁴ ?

On remarquera toutefois que la tradition littéraire nous a légué quelques autres figures de la franchise moins innocentes. Autrement dit, la vérité ne sort pas uniquement de la bouche des enfants, comme elle advient tout autant de celles des ivrognes, des forcenés et des comiques.

4. Le Sauvage, ivre, fou ou bouffon ?

La naïveté enfantine des Sauvages est donc un gage de leur innocence. Tel le Huron voltairien qui, arrivé en France, regarde la vie française avec candeur et naïveté, pour critiquer

¹ « Quant aux menasses, c'estoit signe de faute de jugement d'aller menassant ceux desquels la nature et les moyens estoient inconnex ; Ainsi qu'ils se despeschassent promptement de vuyder leur terre, car ils n'estoient pas accoustumés de prendre en bonne part les honnestetez et remonstrances de gens armez et estrangers ; autrement, qu'on feroit d'eux comme de ces autres, leur montrant les testes d'aucuns hommes justiciez autour de leur ville. Voilà un exemple de la balbucie de cette enfance. Mais tant y a que ny en ce lieu là ny en plusieurs autres, où les Espagnols ne trouverent les marchandises qu'ils cerchoient, ils ne feirent arrest ny entreprise, quelque autre commodité qu'il y eust, tesmoing mes Cannibales. »

² Ps. 8.

³ Matt. 11 : 25.

⁴ Ibid. 21 : 16.

l'attitude des Catholiques vis-à-vis des chrétiens, l'Indien est donc l'enfant innocent visant du doigt un enfant-roi : l'opposition entre le naturel et l'artificiel. De plus, la teneur fortement critique et, par conséquent, potentiellement scandaleuse de leur discours montre combien c'est en toute inconscience qu'ils agissent. La prise de parole éhontée des Indiens durant la cérémonie royale de Charles IX à Rouen n'étant, à ce titre, pas sans rappeler l'intrusion fracassante d'Alcibiade chez Agathon dans *Le Banquet* de Platon, le terme "Banquet" traduisant, tel que le rappelle Luc Brisson, « inadéquatement le grec *súmposium* qui signifie littéralement "beuverie en commun"¹ » :

Soudain, on frappa à la porte de la cour qui rendit un grand bruit ; ce devait être des participants à un *komos*²(...) on entendit dans la cour la voix d'Alcibiade, qui, complètement ivre, criait à tue-tête. (...) N'allez-vous pas [demande Alcibiade] vous moquer de moi sous le prétexte que je suis ivre ? Vous avez beau rire, je sais parfaitement bien, moi, que je dis la vérité³.

Avant de dire publiquement « ses quatre vérités » à Socrate et de lui déclarer sa flamme mais aussi ses reproches, Alcibiade justifie par avance sa démarche en associant les états d'enfance et d'ivresse à la sincérité : « Mais pour ce qui va suivre, vous ne me l'auriez pas entendu raconter si, comme le dit le proverbe, ce n'était dans le vin (faut-il parler ou non de la bouche des enfants ?) que se trouve la vérité.⁴ ». Alcibiade faisant ici vraisemblablement allusion au proverbe rapporté par Photius : « le vin et l'enfance disent la vérité.⁵ », proverbe souvent utilisé sous sa forme latine, *in vino veritas*.

Soulignons toutefois que ce n'est pas au travers du vin que l'Indien dit vrai. De même que Diogène faisait de la *parrhêsia* un « art » de la provocation sincère en vue de « falsifier » les conventions de son temps, l'ivresse reste un moyen, un outil permettant à Alcibiade de se détacher temporairement des « loix de la cérémonies » pour dire en toute franchise ce qu'il pense de Socrate. Dans un cas comme dans l'autre, on remarque que c'est par le biais d'artifices (le vin et l'art du parler-franc) que la vérité est forcée d'émerger. Or, tels que dépeints par Montaigne, les Indiens du Nouveau Monde ne peuvent être tenus pour responsables de l'émergence du vrai. Étant par nature des enfants naïfs, c'est tout à fait sans intentions précises et sans artifices que leurs « quatre vérités » sortent de leur bouche. Leur sincérité n'est en ce

¹ Luc Brisson, Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 103.

² « Le *komos* est un groupe joyeux et bruyant constitué d'homme plus ou moins avinés, qui vont à une fête, religieuse ou profane, ou qui en reviennent. » (*Ibid.*, p. 146).

³ Platon, *Le Banquet*, 212c, trad Luc Brisson dans *Œuvres complètes*, p. 146

⁴ *Ibid.* 217e, p. 152.

⁵ « Pour ce qui suit, vous ne l'entendriez pas de ma bouche ; mais d'abord le vin, avec ou sans l'enfance, dit la vérité, selon le proverbe » (Photius, *Lexicon*, traduction Victor Cousin).

sens pas calculée comme peut l'être la *parrhêsia*, ni temporaire comme l'est l'état d'ivresse, mais elle est à la fois spontanée et continue. Autrement dit, c'est par nature et donc constamment et à leur insu qu'ils se trouvent en un état de dire vrai.

Enfin, contrairement à Diogène et Alcibiade, les Indiens émettent leur « avis » à propos d'une société dont ils sont pleinement étrangers. Leur statut de gens exotiques, fraîchement débarqués d'un « monde autre », fait donc des Indiens des personnes s'étonnant des coutumes à l'œuvre en une communauté dont ils méconnaissent absolument les rouages, l'histoire et les enjeux, et surtout dont les « loix de la cérémonies » et autres règles de bienséances qui la régissent n'ont aucune emprise sur eux. À l'écart de la société française ou européenne, les Indiens ignorent les valeurs qui la guident et ne peuvent par conséquent avoir conscience de la portée des propos qu'ils tiennent à son égard. En leur qualité d'habitants des forêts, les Sauvages n'ont partant guère conscience des effets de leurs discours auprès du roi de France et de sa Cour. Ainsi, en leur qualité naturelles de naïfs ils ignorent l'existence même des artifices, et par conséquent du « mensonge », de la « dissimulation », et en leur qualité sociale d'étrangers récemment arrivés, ils ignorent entièrement les normes d'étiquette et de bienséance qui régissent les relations sociales en France, parmi elles les « cérémonies » royales. Du fait de leur absolue inconscience des artifices guidant les actes et les paroles de la plus grande partie de leurs interlocuteurs à Rouen, les Indiens s'expriment librement non pas par ivresse désinhibante ni par calcul cynique, mais à la façon de la Folie d'Érasme et de l'auteur anonyme de *La Pazzia*. S'opposant précisément au proverbe utilisé par Platon dans *Le Banquet*, Érasme précise à ce propos que la vérité ne sort pas nécessairement de la bouche des enfants ou de celle des saouls, mais qu'elle est l'unique privilège de Dame Folie :

Accordez aussi aux fous une qualité qui n'est pas à dédaigner : seuls, ils sont francs et véridiques. Et quoi de plus louable que la vérité ? Bien qu'un proverbe d'Alcibiade, chez Platon, la mette dans le vin et dans la bouche de l'enfance, c'est à moi qu'en doit revenir tout le mérite. Euripide le reconnaît par ce mot fameux : « Le fou débite des folies. » Tout ce que le fou a dans le cœur, il le montre sur son visage, l'exprime dans son discours ; les sages, au contraire, ont deux langues, que mentionne le même Euripide : l'une pour dire la vérité, l'autre pour dire ce qui est opportun. Ils savent « changer le noir en blanc », souffler de la même bouche le froid et le chaud, éviter de mettre d'accord leurs sentiments et leurs paroles. (...) Je le reconnais, la vérité n'est pas aimée des rois. Et pourtant, mes fous réussissent cette chose étonnante de la leur faire accepter, et même de leur causer du plaisir en les injuriant ouvertement. Le même mot, qui, dans la bouche d'un sage, lui vaudra la mort, prononcé par un fou réjouira prodigieusement le maître. C'est donc que la

vérité a bien quelque pouvoir de plaire, si elle ne contient rien d'offensant, mais les Dieux l'ont réservée aux fous¹.

Selon Erasme, même injurieuse la vérité proférée par les fous n'offense guère, car aux fous seuls les Dieux ont accordé le privilège de dire leurs « quatre vérités » sans blesser. Et c'est par sa nature amusante qu'Érasme explique en quoi le parler de la Folie possède la vertu native de plaire. Au « sage plein d'insanité » qui de jour comme de nuit crucifie son âme d'ennuis et d'inquiétudes, Dame Folie précise que c'est pour être risibles que les fous sont aimés et respectés des Dieux comme des hommes, des femmes et des animaux :

(...) tâche de comprendre enfin de combien de maux j'exempte mes fous. Ajoutez que, non seulement ils passent leur temps en réjouissances, badinages, rires et chansons, mais qu'ils mènent partout où ils vont le plaisir, le jeu, l'amusement et la gaieté, comme si l'indulgence des Dieux les avait destinés à égayer la tristesse de la vie humaine. Aussi, quelles que soient les dispositions des gens envers leurs semblables, ceux-ci sont toujours reconnus pour des amis ; on les recherche, on les régale, on les caresse, on les choie, on les secourt au besoin, on leur permet de tout dire et de tout faire. Personne ne voudrait leur nuire, et les bêtes sauvages elles-mêmes évitent de leur faire du mal, les sentant d'instinct inoffensifs. Ils sont, en effet, sous la protection des Dieux, spécialement sous la mienne, et entourés à bon droit du respect universel. (...) Les plus grands rois les goûtent si fort que plus d'un, sans eux, ne saurait se mettre à table ou faire un pas, ni se passer d'eux pendant une heure. Ils prisent leurs fous bien plus que les sages austères, qu'ils ont l'habitude d'entretenir par ostentation. Cette préférence s'explique aisément et n'étonne point, quand on voit ces sages n'apporter aux princes que tristesse. Pleins de leur savoir, ils ne craignent pas de blesser par des vérités ces oreilles délicates. Les bouffons, eux, procurent ce que les princes recherchent partout et à tout prix : l'amusement, le sourire, l'éclat de rire, le plaisir. (...) C'est pourquoi cette espèce d'hommes plaît tellement aux femmes, lesquelles sont par nature voluptueuses et frivoles. Quoi qu'ils tentent sur elles, même de tout à fait sérieux, elles le prennent pour jeu et plaisanterie, tant ce sexe est ingénieux, surtout à voiler ses peccadilles².

Ce qui explique qu'à la Folie il soit permis « de tout dire et de tout faire » repose donc sur le fait de ne pas vraiment être prise au sérieux par ceux à qui elle s'adresse. Il faut toutefois souligner qu'à la différence du prince Hamlet tel qu'imaginé plus tard par Shakespeare³, ce

¹ Érasme, *Éloge de la folie*, traduction par Pierre de Nolhac, Paris, Garnier-Flammarion, chap. XXXVI, 1964, p. 62.

² *Ibid.*, chap. XXXVI, p. 62-64.

³ Hamlet qui pour mieux se venger de l'assassinat de son père et démasquer ce qu'il y a de « pourri dans le royaume de Danemark », revêt « le manteau de la folie », parle de façon « un peu décousue » et adopte une conduite « étrange et singulière » en vue de dire ses « quatre vérités » sans en être inquiété pour autant, Shakespeare, *La tragédie d'Hamlet prince de Danemark*, Acte I, Scène V, traduction de Yves Bonnefoy, dans *Hamlet, Othello, Macbeth*, trad Yves Bonnefoy, Armand Robin et Pierre Jean Jouve, Notes des traducteurs, notices de Jacques Vallette, Paris, Gallimard et Librairie générale de France, « Le livre de Poche », 1964, p. 45).

n'est pas parce que son discours est jugé décousu, inquiétant, dénué de bon sens ou irrationnel que la Folie n'est pas prise au sérieux, mais bien plutôt parce qu'elle est ouvertement burlesque. Ainsi, même s'ils abordent des sujets « tout à fait sérieux » les fous se donnent à voir comme des « bouffons » risibles, ce pourquoi tout ce qu'ils disent et font sera pris « pour jeu et plaisanterie » par autrui.

La figure emblématique du "bouffon du roi", n'est, semble-t-il pas sans lien avec celle du Sauvage imaginé par Montaigne. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit en effet de concéder la parole à des personnages jugés risibles et méprisés par ceux envers qui s'adressent leurs critiques. Les Indiens peuvent donc dire franchement, sans artifices et sans filtres, tout ce qu'ils pensent car, parmi les sages et les civilisés, leur parole n'a point de crédit. À la différence de Montaigne, savant lettré et connu pour posséder une des bibliothèques les plus fournies de son temps, ces personnages sont perçus comme des ignorants étrangers aux *diaphonies* savantes, situés à l'extrême marge de la société qu'ils jugent du haut de leur naïveté et au fond de leur inconscience. Leurs discours et autres avis seront, par conséquent, risibles aux yeux des érudits ou des nobles. Tout comme l'enfant, l'ivrogne, le fou et le bouffon du roi, les Sauvages sont perçus comme des êtres mineurs et dont la naïveté fait sourire, ce qui paradoxalement leur permet de dire vrai, en ceci que, tels des enfants, ils ne pourront être tenus pour responsables de leurs actes, ni même de la teneur polémique de leurs discours. C'est également le cas pour Alcibiade et aussi pour Diogène. On rit de la saoulerie d'Alcibiade, ce qui lui permet de parler ouvertement sans souffrir de réprimandes ou de représailles particulières. De même Diogène, sans cesse tourné en dérision par les Athéniens, ce qui bien souvent lui permet d'échapper à la mort et aux coups.

C'est ainsi que, en faisant parler le Sauvage, personnage affichant des caractéristiques proches de celles de l'enfant, de l'ivrogne, de la folie et du bouffon, Montaigne obtient un porte-parole irrépréhensible et, partant, libre de s'exprimer en toute franchise. Contrairement au parrésiasite, représenté par la figure de Diogène, dont la sincérité calculée et potentiellement offensante appelle à une prise de risque et requiert une preuve de courage, les Sauvages font en effet montre d'une naïveté enfantine et risible certifiant leur innocence. C'est pourquoi, à la différence de Montaigne, ces derniers peuvent, en toute impunité, adresser leurs « quatre vérités » au roi de France.

Du reste, après avoir décrit l'entretien que lui-même, le roi de France et ses courtisans avaient eu avec « trois » Indiens venus du Nouveau Monde pour Rouen, c'est semble-t-il en s'inscrivant dans un autre registre humoristique que Montaigne choisit de clore son chapitre.

5. L'échappée par le rire.

Après avoir conclu de l'infériorité morale des Européens comparée à la sagesse des « cannibales », excusés de leur nudité, polygamie et anthropophagie — pratiques éminemment tabous au regard de ses concitoyens Chrétiens —, puis mis à mal le pouvoir royal et exposé les iniquités en cours au sein du royaume français, par l'entremise du discours des Indiens, Montaigne choisit alors de terminer le chapitre « Des Cannibales » par une phrase, à première vue, pleine d'humour : « tout cela ne va pas trop mal: mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses. »

À la gravité du diagnostic que tout au long du chapitre il a progressivement établi au regard des Européens, Montaigne adjoint avec légèreté une sorte de boutade en guise de conclusion. On peut se demander si cette pointe finale d'humour ne lui permet pas de désamorcer la teneur polémique de son essai et de se dédouaner quelque peu des propos tenus jusqu'ici. Mise en exergue par un retour à la ligne la détachant du reste du texte, on peut en effet voir dans cet ultime trait d'esprit une volonté de Montaigne de faire passer un message anxiogène en le dédramatisant par le rire. Une manière d'exprimer sa pensée et d'instruire ses lecteurs, tout en évitant qu'ils se braquent ou s'offusquent. Cette dernière phrase pourrait alors traduire un calcul prudentiel, le souhait de l'auteur d'assurer ses gardes en soulignant, après avoir présenté plusieurs accusations et affirmations scandaleuses, la nature finalement plaisante et sans gravité de ses dires. Si tel est le cas, Montaigne fait le fou. Comme les bouffons chez Érasme, il cherche sciemment et ouvertement à faire rire son auditoire, pour mieux pouvoir dire sans blesser ni être blessé à son tour. Cette prise de distance a par ailleurs eu son effet, attendu qu'au fil des années plusieurs lecteurs des *Essais* s'efforcèrent d'amoindrir la teneur polémique de « des Cannibales » en l'identifiant moins à un essai philosophique qu'à un exercice de style, à tel point fantaisiste et sans conséquence réelles qu'il ne pourrait être pris qu'au second degré, comme une forme d'amusement ou de plaisanterie.

L'humour et les jeux de mots paradoxaux seront ainsi deux aspects du chapitre mis en avant et reliés entre eux par divers commentateurs. Joseph Lutri y voit un texte essentiellement comique et replet de jeux de mots¹. Pour Lebègue, Montaigne aurait « rédigé cet habile plaidoyer » du Sauvage sans « profonde conviction », mais pratiquant « l'humour » dans un chapitre où il se plaît à se moquer de ses concitoyens et de ses lecteurs, lui qui « connaissait la

¹ Joseph-Richard de Lutri, « L'humour de la déception dans le chapitre « Des Cannibales », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Paris, Klincksieck Diffusion, 1975, p. 105.

littérature des paradoxes et ses sophismes¹ ». Villey, enfin, voit dans le chapitre « Des Cannibales » le signe d'une « exagération passagère de la doctrine de Montaigne² », dont on comprend qu'elle n'est pas à prendre trop à la lettre ni au sérieux. D'aucuns considèrent donc que dans « Des Cannibales », plutôt que de penser avec rigueur et de s'en remettre aux faits, Montaigne s'amuse librement à multiplier les paradoxes : sans aucun ancrage à la réalité, il joue sur les mots et avec humour se joue du lecteur. On peut toutefois estimer que la stratégie rhétorique ne se résume guère à un passe-temps purement formel, libre et sans conséquences pratiques, et que son usage traduit un contenu philosophique ou critique dans le cadre d'un contexte précis. La rhétorique de l'humour sous-jacente à la célèbre phrase de chute du chapitre « Des Cannibales » peut, en effet, être lue comme un moyen trouvé par Montaigne de renforcer une philosophie du mouvement et de la relation. Le registre humoristique étant propice à l'autodérision, avec cette phrase Montaigne semble se moquer de lui-même et des propos qu'il a pu tenir tout au long du texte. Celso Martins Azar Filho voit, ainsi, dans cette conclusion, l'expression d'un « choc comique » à même de renforcer l'ontologie relationnelle à laquelle aspire Montaigne :

En ce sens, l'essai *Des cannibales* doit être lu depuis sa fin : le choc comique grâce auquel Montaigne met en évidence le contraste entre les manières européennes et la nudité des *Tupinambá* — « mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses » — ne doit pas être effacé et ne doit pas servir de barrière — c'est l'étrangeté elle-même qui nous unit : ici, rire de l'autre, c'est rire de soi-même — et par cette reconnaissance mutuelle on pourra rire ensemble³.

Cette même rhétorique de l'humour peut par ailleurs manifester un trait d'ironie, afin de réaffirmer en sous-main, de manière plus acerbe et voilée que ne le ferait le registre comique, la critique auparavant émise par les Indiens au roi de France. Rappelons à ce sujet qu'en sa *Rhétorique françoise* publiée en 1555, Antoine Fouquelin fait de l'ironie un trope rhétorique reconnaissable « quand par le contraire le contraire est entendu : c'est à dire quand on usurpe quelque mot, le contraire duquel nous voulons signifier⁴ ». Telle que le précise Yvonne

¹ Raymond Lebègue, « Montaigne et le paradoxe des cannibales », dans *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Burno Revel*, Firenze : Olschki, (Biblioteca dell'Archivum Romanicum. Serie I: Storia-Letteratura-Paleografia 74), 1965, p. 362-363.

² Pierre Villey, dans Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, préface de Marcel Conche, Paris, Puf, « Quadrige », nouvelle édition 2004, 4^{ème} tirage 2021, p. 202.

³ Celso Martins Azar Filho, « Mobilisme et relationnalisme dans le chapitre Des cannibales de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, dir. O. Guerrier, « Lectures sud-américaines contemporaines des essais amérindiens de Michel de Montaigne », coord. J-F. Dupeyron, F. P. Lins et S. Péraud-Puigsgur, Paris, Classiques Garnier, n° 73, varia, 2021, p. 443.

⁴ A. Fouquelin (ou Foclin), *La Rhétorique françoise*, Paris, A. Wechel, 1555, in-8°, p. 10. Cote B.N. : Rés. X2534. Cité par Yvonne Bellenger, « Montaigne et l'ironie », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1986, n°38, p. 28. URL : www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1986_num_38_1_1963

Bellenger, tandis que la métaphore est fondée sur la ressemblance, c'est sur la dissemblance que s'appuie l'ironie :

Dans *Illiade*, Achille est un héros : dire qu'il est un lion serait une métaphore ; Thersite est un pleutre : dire qu'il est un lion serait une ironie. L'ironie est donc une moquerie, elle vise une cible. Elle procède par antiphrase (« quand par le contraire le contraire est entendu ») et elle est dévalorisante¹.

La dernière phrase du chapitre « Des Cannibales » peut être lue comme une litote qui dit moins pour suggérer davantage. « Tout cela ne va pas trop mal », autrement dit Montaigne laisse entendre qu'au final de la « voye de la raison » parcouru jusqu'ici, force est de constater que les Indiens du Nouveau Monde font preuve de sagesse et vivent pour le mieux en leurs « nations ». Puis il termine sa phrase par « : mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses. » En un deuxième temps, Montaigne présente donc la « voix commune », il met en avant les « opinions vulgaires » représentatives de l'opinion publique, pour qui les accoutrements jugés saugrenus de ces Indiens quasi-dévêtus prouve l'infériorité de leur condition humaine, morale et politique. Opposé à la « voye de la raison », la deuxième partie cette phrase paraît démanteler l'argumentaire construit tout au long du chapitre. Nonobstant, plutôt que de discréditer les propos tenus par Montaigne, cette dernière phrase peut avant tout indiquer un trait d'ironie. Selon Bellenger, « l'ironie naît de la jonction entre les deux phrases et la restriction "mais quoy !", qui est à prendre *a contrario*. » Montaigne introduit ainsi « une fausse réserve, qui exprime ironiquement – puisque "par le contraire le contraire est entendu" – son désaccord avec le préjugé qu'il dénonce.² » Dans sa péroraison censée emporter l'adhésion ou la conviction du lecteur, Montaigne s'amuse alors à déprécier sa propre thèse en affirmant, ironiquement, l'opposé de ce qu'il pense. Bellenger remarque à ce propos que « l'ironie ne peut être ni neutre ni innocente. Elle met toujours en cause, plus ou moins profondément, une conception du monde ». Ainsi, précise-t-elle, dans le chapitre « Des Cannibales », « l'ironie finale confirme la démonstration qui précède en attaquant la présomption de ceux qui ne voient de vertu qu'habillée à leur manière. » En mettant dans sa propre bouche des propos habituellement véhiculés par la « voix commune », plutôt que de se moquer de soi-même et avec cela faire preuve d'autodérision humoristique, Montaigne dit l'inverse de ce qu'il pense pour tâcher d'exposer le ridicule des partisans d'« opinions vulgaires » et suggérer au lecteur de ne pas les prendre au sérieux. Autrement dit, l'ironie polyphonique de Montaigne est ainsi faite, que sa

¹ Yvonne Bellenger, *ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 30.

moquerie à plus pour cible l'opinion générale qu'elle ne vise lui-même en sa qualité de suiveur de la « voye de la raison ».

Les lecteurs des *Essais* peuvent en outre s'efforcer de déceler l'ironie présente dans la phrase de chute du chapitre « Des Cannibales », en lisant deux autres chapitres du premier livre de l'ouvrage, à savoir, « De l'Usage de se Vestir » et, comme le suggère Danièle Rodamar¹, « De l'Inégalité Qui Est entre Nous ». Dans « De l'Usage de se Vestir », Montaigne regrette que « la barrière de la coutume » l'oblige à se vêtir outre mesure et à s'éloigner par conséquent des lois de la nature :

Ou que je vueille donner, il me faut forcer quelque barriere de la coustume, tant ell'a soigneusement bridé toutes nos avenues. Je devisoy, en cette saison frileuse, si la façon d'aller tout nud de ces nations dernièrement trouvées, est une façon forcée par la chaude temperature de l'air, comme nous disons des Indiens et des Mores, ou si c'est l'originele des hommes².

L'obligation de se parer « de cotillons et de greguesques », a ceci de préjudiciable qu'elle fait partie des « moyens empruntez » qui éteignent « nos propres moyens », et « nous faict impossible ce qui ne l'est pas ». De cette coutume naquit, par exemple, la diminution de l'endurance naturelle des hommes à résister aux assauts du froid. À la manière des Indiens et des Maures, dit Montaigne, les paysans d'Europe ne s'encombrent guère d'accoutrements inutiles : « comme je ne puis souffrir d'aller desboutonné et destaché, les laboureurs de mon voisinage se sentiroient entravez de l'estre. » Habitué à être peu vêtu, c'est donc fort gaillardement que les « gueux » s'avancent « tout face », sans redouter outre mesure les « batteries des saisons » :

Je ne sçay qui demandoit à un de nos gueux qu'il voyoit en chemise en plain hyver, aussi scarrebillat que tel qui se tient emmitonné dans les martes jusques aux oreilles, comme il pouvoit avoir patience : Et vous, monsieur, respondit-il, vous avez bien la face decouverte ; or moy, je suis tout face³.

¹ « Nous nous proposons, par une analyse détaillée des chapitres "De l'inegalité qui est entre nous" (I, 42) et "Des cannibales" (I, 31) de montrer comment, à partir d'une série de négations et d'un discours ironique désamorçant d'autant mieux qu'en surface il tient les propos mêmes du pouvoir que représente la censure, se développe une pensée très hardie capable de mettre en question l'ordre de la politique européenne. », (Danièle Rodamar, « La rhétorique de Montaigne », dans *Études françaises*, 27 (2), 1991, p. 26. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/1991-v27-n2-etudfr1068/035845ar/>).

² « De l'Usage de se Vestir », I, 36, p. 225.

³ *Ibid.*, p. 226.

Quelques lignes à la suite, Montaigne rappelle à ce titre en quelle mesure un chef de bataille digne de ce nom se doit de montrer l'exemple aux soldats, en exerçant son corps à supporter les intempéries :

Et le roy Agesilaus observa jusques à sa decrepitude de porter pareille vesture en hyver qu'en esté. Caesar, dict Suetone, marchoit tousjours devant sa troupe, et le plus souvent à pied, la teste decouverte, soit qu'il fit Soleil ou qu'il pleut ; et autant en dict on de Hannibal, (...). Celuy que les Polonnois ont choisi pour leur Roy apres le nostre, qui est à la verité un des plus grands Princes de nostre siecle, ne porte jamais gans, ny ne change, pour hyver et temps qu'il face, le mesme bonnet qu'il porte au couvert¹.

On remarquera que tel un Jules César, le « Roy » des Indiens présenté dans le chapitre « Des Cannibales » a lui aussi le mérite de toujours marcher sans effroi devant sa troupe, le plus souvent découvert et à pied :

Ils ont leurs guerres contre les nations qui sont au delà de leurs montaignes, plus avant en la terre ferme, ausquelles ils vont tous nuds, n'ayant autres armes que des arcs ou des espées de bois, apointées par un bout, à la mode des langues de noz espieuz. C'est chose esmerveillable que de la fermeté de leurs combats, qui ne finissent jamais que par meurtre et effusion de sang ; car, de routes et d'effroy, ils ne sçavent que c'est. (...) Je parlay à l'un d'eux fort long temps (...). Sur ce que je luy demanday quel fruit il recevoit de la superiorité qu'il avoit parmy les siens (car c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy), il me dict que c'estoit marcher le premier à la guerre (...)².

Comme l'a remarqué Jean François Dupeyron³, la bravoure et l'endurance exemplaires du « Capitaine » ou « Roy » des Indiens sont en outre des qualités desquelles le dauphin Charles IX ne peut se targuer de posséder. Les trois Indiens qui « furent à Rouan, du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit » avaient en effet constaté qu'attendu son jeune âge, le roi de France n'était pas apte à endurer la dureté du combat, ni à marcher le premier à la guerre. C'est pourquoi, ils « trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes (...) se soubmissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choisissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour

¹ *Ibid.*, p. 226-227.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 208-214.

³ « La teneur de la conversation relatée en toute fin de chapitre est donc sans grand intérêt, en apparence, et pourtant Montaigne indique qu'il s'est adressé à un des chefs présumés des Tupinambas : "c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy". Mais même dans ces propos soi-disant sans intérêt Montaigne trouve le moyen de glisser une remarque très discrètement critique : "sur ce que je luy demanday quel fruit il recevoit de sa superiorité qu'il avoit parmy les siens, [...] il me dict que c'estoit marcher le premier à la guerre." À croire que ce n'était ni le cas de tous les chefs et nobles personnages entourant le Roi à Rouen, ni le cas du Roi lui-même (et pour cause). » (Jean François Dupeyron, « Les intentions d'écriture de Montaigne », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, p. 8. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4456>).

commander ». Ce constat faisant, comme nous l'avons déjà souligné, par ailleurs écho à l'étonnement de La Boétie, stupéfait « de voir un nombre infini d'hommes, non seulement obéir, mais servir » un seul et unique « hommelet », à ses yeux « inapte à commander aux hommes » pour être « souvent le plus lâche, le plus efféminé de la nation, qui n'a jamais flairé la poudre des batailles ni guère foulé le sable des tournois ». L'ironie de Montaigne est telle qu'il fait mine de se moquer des Indiens ne portant pas de haut de chausse, pour mieux mettre en avant le contraste qui oppose la nudité virile du Roy de Indiens à la fragilité ridicule de l'enfant-roi. Si tel est le cas, l'ironie de la phrase de chute du chapitre « Des Cannibales » vise plus particulièrement ceux parmi les concitoyens de Montaigne qui, pour être soumis à « notre façon » et à « notre pompe », se rendent ridicules en raillant l'apparente nudité des Indiens.

Montaigne reconnaît certes la différence entre les hommes comme un fait indéniable. De façon encore une fois ironique, il souligne à ce sujet combien les Européens diffèrent des Amérindiens : « sans mentir, au pris de nous, voilà des hommes bien sauvages ; car, ou il faut qu'ils le soyent bien à bon escient, ou que nous le soyons: il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre. ». Ces « extrêmes différences qui sont en nous » seront également observées dans « De l'Inégalité Qui Est entre Nous », où Montaigne soutient qu'« il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste¹ ». La diversité humaine n'étant pas pour l'auteur des *Essais* un problème mais bien plutôt une source de richesse, le problème pour lui concerne avant tout la capacité de savoir la juger à bon escient. Portant dans ce chapitre sa réflexion « à propos de l'estimation des hommes », il s'agit pour Montaigne, comme le résume Emmanuel Naya, de souligner :

(...) combien nous ne savons estimer les qualités naturelles pour ce qu'elles sont ; seul le fard de l'artifice venant outrer l'apparence extérieure retient notre regard, insensible aux qualités essentielles des individus. Dès lors, c'est la possibilité de bien juger de l'inégalité entre les hommes qui est mise en question par cette difficulté à franchir les préjugés imposés par les apparences².

Lorsqu'il s'agit d'évaluer la valeur morale de chacun, la prise en compte des pratiques vestimentaires illustre fort bien la difficulté qui consiste à confondre l'être au paraître :

Pourquoy, estimant un homme, l'estimez vous tout enveloppé et empacqueté ? Il ne nous faict montre que des parties qui ne sont aucunement

¹ « De l'Inégalité Qui Est entre Nous », I, 42, p. 258.

² Emmanuel Naya, dans *Essais I, op. cit.*, p. 676.

siennes, et nous cache celles par lesquelles seules on peut vraiment juger de son estimation¹.

Pour bien juger une personne, qu'elle soit connue ou étrangère, familière ou exotique, il faut donc tenir compte de ses actes naturels et non pas de son allure : « c'est le pris de l'espée que vous cherchez, non de la guaine : vous n'en donnerez à l'aventure pas un quatrain, si vous l'avez despouillé. Il le faut juger par luy mesme, non par ses atours. » Autrement dit, pour « voir et juger » autrui, Montaigne préconise de sonder l'état de santé de son corps (est-il « sain et allègre ? »), mais aussi celle de son âme (est-elle « belle, capable et heureusement pourvue de toutes ses pièces ? »). Il s'attache en outre à cerner l'effort que l'homme jugé engage à se maintenir sain, mais aussi le courage dont il fait montre face à l'adversité, sa modération ou encore l'attention qu'il accorde à sa propre liberté (est-il « luy mesmes à soy son empire » ?).

Une fois mis à nu, l'apparent grand homme n'a en définitive que son être à présenter :

(...) et, comme dit tres-plaisamment un ancien : Sçavez vous pourquoy vous l'estimez grand ? Vous y comptez la hauteur de ses patins. La base n'est pas de la statue. Mesurez le sans ses eschaces : qu'il mette à part ses richesses et honneurs, qu'il se presente en chemise².

Désormais détroussé de son apparat somptuaire, le « Roy » devient ainsi l'égal du « paisan » :

Comparez luy la tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable, et continuellement flotante en l'orage des passions diverses qui la poussent et repoussent: pendant toute d'autrui; il y a plus d'esloignement que du Ciel à la terre: et toutefois l'aveuglement de nostre usage est tel, que nous en faisons peu ou point d'estat, là où, si nous considerons un paisan et un Roy, un noble et un villain, un magistrat et un homme privé, un riche et un pauvre, il se presente soudain à nos yeux un'extreme disparité, qui ne sont differents par maniere de dire qu'en leurs chausses³.

Une fois dénudés, aussi bien les bien chaussés, les mal chaussés que les va-nu-pieds peuvent dès lors être jugés à leur juste valeur, à savoir non plus au gré de leurs apparences, mais en leur qualité d'êtres humains, selon ce qu'ils font et sont, suivant les vertus et les vices qu'ils pratiquent. C'est donc la confusion entre être et paraître que l'ironie de Montaigne dénonce dans la phrase de chute du chapitre « Des Cannibales ». Feignant se moquer des Indiens à leurs dépens, il ironise et met à nu le ridicule de ceux qui agissent de la sorte : à ceux qui se gloussent

¹ « De l'Inégalité Qui Est entre Nous », I, 42, p. 259.

² *Ibid.*, p. 259.

³ *Ibid.*, p. 259-260.

de la nudité des Indiens ignorant l'usage des costumes et des « hauts de chausse », l'auteur rappelle combien le port de « patins », d'« eschaces » et d'autres sortes de chaussures à talon haut appartient le plus souvent à « ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun », et qu'en définitive « nous devrions appeller plutost sauvages. ». En d'autres termes, n'est pas barbare celui qui paraît l'être, mais celui qui pratique la barbarie. En mettant à nu les siens et soi-même par l'intermédiaire de la nudité des Indiens, c'est par le moyen de l'ironie que Montaigne oppose l'être au paraître et pointe du doigt les incohérences des coutumes adoptées par les membres de sa société. En vue de faire tomber les masques, il clôt son chapitre en affirmant l'inverse de ce qu'il pense et fait en définitive appel à une forme d'humour certainement plus voilée et indirecte que ne le pouvaient l'être le sarcasme acide de Diogène et le comique assumé des fous d'Érasme.

Conclusion du deuxième chapitre.

Parvenus au terme de notre deuxième chapitre, nous avons conclu que dans « Des Cannibales », Montaigne fait appel à une des acceptions possibles du mensonge que nous avons appelée "mentir prudentiel".

Selon nous, le "mentir prudentiel" est l'acte délibéré qui consiste à exprimer publiquement une pensée critique en se préservant par anticipation d'éventuelles réprimandes par le moyen d'artifices littéraires ou de précautions oratoires. La finalité première de ce type de mensonge est donc de nature défensive et préventive, s'agissant d'associer liberté d'expression et évitement « du coup qu'on nous rue ». Le "mentir prudentiel" n'est donc pas une manière de « tromper autrui » en « allant contre sa conscience », mais de communiquer honnêtement sa pensée avec prudence.

Concernant, spécifiquement le chapitre « Des Cannibales », nous avons constaté que dans ce texte, particulièrement polémique et critique à l'égard des concitoyens de Montaigne, le recours au "mentir prudentiel" présente quatre fonctions ou finalités concomitantes. Il s'agit en un premier temps pour Montaigne de prévenir le lectorat des polémiques à venir, ensuite de "donner crédit" à son récit pour éviter toute accusation de menterie et se voir ainsi publiquement démenti par ses pairs, mais aussi de conjurer le courroux des Princes et des puissants.

Pour ce qui concerne les usages du "mentir prudentiel" dans le chapitre « Des Cannibales », nous avons identifié que, afin de rehausser les maux de son époque tout en se prévenant d'éventuels dangers, Montaigne fait appel à sept procédés littéraires propres au « mentir » : l'"argument d'autorité" ; les "arguments *ad hominen* et *ad personam*" ; le "procédé

d'authentification" des témoignages oraux, "l'effacement" des sources livresques ; le mensonge par "déguisement" ; la "méthode de communication indirecte" ; et "l'ironie" en guise de conclusion.

Premièrement, en vue de préparer son lectorat aux polémiques à venir, dès l'*Incipit* du chapitre, Montaigne use de l'"argument d'autorité", comme "preuve extrinsèque" et forme de *captatio benevolentiae*.

Ensuite, afin d'éviter toute accusation de menterie par ses pairs, celui-ci fait appel aux "arguments *ad hominem* et *ad personam*", indirectement adressés à Thevet, puis il met en place un "procédé d'authentification" des témoignages oraux, en forgeant la *fama* de ses témoins « simple[s] et grossier[s] ». En outre, il opère un "effacement" de ses sources livresques, en omettant ses sources huguenotes, Léry et Chauveton.

Enfin, en vue de conjurer le courroux des Princes et des puissants, Montaigne "déguise" un « fons véritable » en "altérant" le lieu de l'épisode historique qu'il met en scène (la rencontre à Rouen ou à Bordeaux) ; puis il emploie la "méthode de communication indirecte", en feignant concéder la parole à un personnage libre de s'exprimer en toute franchise (la harangue critique des Indiens) ; et pour clore son chapitre Montaigne se moque ironiquement de la nudité des Indiens et inversement des usages vestimentaires de ses concitoyens pour opposer en sous-main l'être au paraître.

Un dernier écueil, peut-être le plus sensible, sous-tend toutefois le chapitre « Des Cannibales ». En affirmant la supériorité morale des Amérindiens à l'égard de la barbarie policée des Européens, Montaigne paraît devoir se prévenir de la réaction des Chrétiens une fois son chapitre publié. C'est en effet de manière hardie, voire téméraire, que dans ce texte Montaigne cite *La Bible* pour attester que la polygamie est une vertu matrimoniale, et qu'il compare les actes de violence réalisés en France durant les Guerres de Religions à une forme de cannibalisme, plus fautive et cruelle encore que l'anthropophagie pratiquée en Amérique. Ensuite, telle que décrite par Montaigne, la réalité du Nouveau Monde heurte au moins deux présupposés de la doctrine chrétienne. Pour ce qui a trait au domaine de la géographie, les découvertes des « navigations des modernes » contredisent l'ancienne thèse, reprise par Saint Augustin, selon laquelle les Antipodes seraient des terres humainement inhabitables. De plus, au regard de l'Histoire sacrée, la nudité et l'innocente félicité que Montaigne attribue aux Indiens présument d'une absence de pudeur qui, comme le remarque Lestringant, « constituait un défi manifeste au dogme chrétien du péché originel. Comment les Indiens avaient-ils pu

échapper aux conséquences de la Chute ?¹ ». En lisant dans les entrelignes du chapitre « Des Cannibales », on s'aperçoit de plus que Montaigne évoque indirectement l'*Ecclésiaste* pour remettre en cause les acquis de la cosmographie, et qu'il fait référence au déluge de l'Atlantide sans jamais mentionner l'épisode biblique de l'alliance postdiluvienne établie entre Dieu et Noé.

On pourrait dès lors se demander en quelle mesure les références, explicites et implicites, au christianisme du chapitre « Des Cannibales » représenteraient-elles un danger pour Montaigne ? Les implications théologiques de ce chapitre pourraient-elles en effet produire chez les partisans de la foi catholique et chez les Réformés une forme d'hostilité envers son auteur ? En publiant ce chapitre, Montaigne aurait-il des raisons de craindre qu'on le soumette à la censure, que sa renommée soit entachée, sa carrière littéraire et politique ruinées, ou encore que l'on donne l'ordre de l'embailler, de porter atteinte à son intégrité physique, voire de l'exécuter sommairement ? Se trouvant en un contexte politique propre aux « guerres civiles », Montaigne aurait-il en somme employé certaines stratégies et artifices littéraires, en vue de se garder de toute accusation de blasphème et d'hérésie eu égard aux enseignements des Saintes Écritures, ou encore de trahison et d'outrage à l'encontre de l'Église Catholique ? Dans « des Cannibales », quels sont en somme les rapports que Montaigne entretient à l'égard : du récit biblique ; de l'Église comme institution religieuse ; des fidèles appartenant à des factions opposées ; et de la Doctrine stipulée par la Parole divine ? En vue de répondre à ces questions, tâchons de mettre en lumière les implications théologiques à l'œuvre dans le chapitre « Des Cannibales ». Nous nous efforcerons pour ce faire d'identifier les thèmes bibliques qui sont directement et indirectement abordés dans le texte, d'identifier les rôles qu'ils jouent dans le cadre de son argumentaire. Après avoir passé en revue les évocations de Montaigne au christianisme, des plus explicites au moins explicites, nous en viendrons enfin au silence. S'agissant, plus précisément, de mettre en avant certaines hypothèses que les omissions ou les non-dits théologiques du chapitre en question suggèrent aux lecteurs.

¹ Franck Lestringant, dans André Thevet, *Singularités*, op. cit., p. 453.

CHAPITRE III – MENTIR PRUDENTIEL : ÉCRIRE FACE AU CHRISTIANISME.

1. Nudité, sodomie et polygamie chez les Indiens.

Comme le remarque Jean-François Dupeyron, avec l'anthropophagie, le thème de la nudité des Indiens d'Amérique est l'une des principales « unités » ou « convergences de vues » entre les différentes sources de l'époque¹. Colomb affirme qu'en ces terres les « gens (...) vont nus, tels que leur mère les a enfantés² ». La correspondance entre la nudité des Indiens et celle des nouveau-nés sera renforcée par Amerigo Vespucci, selon lequel « tous, de l'un et l'autre sexes, se déplacent nus, sans couvrir aucune partie de leur corps, et tels qu'ils sont sortis du ventre de leur mère ils vont jusqu'à leur mort³ ». Cette analogie maternelle sera par suite reprise par Gonneville (« nus comme venants du ventre de la mère⁴ »), Munster (« tout nuds come ils sortent du ventre de leur meres⁵ ») et Léry (« aussi nuds qu'ils sortent du ventre de leur mère⁶ »). Ces références à la grossesse maternelle évoquant l'innocence et la simplicité propres à la petite enfance, elles ne sont pas sans lien avec l'idée d'engendrement des humains par Dame Nature. Suivant cet ordre d'idée, Pierre Martyr⁷ associera alors la nudité des Indiens aux lois de la nature : « car les deux sexes vivent absolument nus, à l'état de nature⁸ ». Cette même innocence naturelle sera observée par Pero Vaz de Caminha, dans une lettre adressée au roi Dom Manuel, aujourd'hui célèbre au Brésil, où elle est systématiquement évoquée dans les écoles :

Voici comment ils sont : la peau cuivrée tirant sur le rouge, de beaux visages, des nez beaux et bien faits. Ils sont nus sans rien pour se couvrir ; ils ne se

¹ Jean-François Dupuyeron, *Montaigne et les Amérindiens*, *op. cit.*, p. 87.

² Christophe Colomb, *La découverte de l'Amérique I. Journal de bord. 1492-1493*, Paris, François Maspero/La Découverte, 1981, p. 60-61.

³ Amerigo Vespucci, « Lettre d'Amerigo Vespucci à Lorenzo di Pierfrancesco de Medici » (donnée à Lisbonne le 4 septembre 1504), dans *La Découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1530)*, textes choisis et présentés par Ilda Mendes dos Santos, Paris, Chandeigne, 2000, p. 97.

⁴ Binot Paulmier de Gonneville, *Relation authentique*, 1504. Cité par Jean-François Dupuyeron, *op. cit.*, p. 88.

⁵ Sébastien Munster, *La Cosmographie universelle*, 1544. Cité par Jean-François Dupuyeron, *ibid.*

⁶ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 212-214.

⁷ Pierre Martyr Anghiera, *De orbe novo : les huit décades*, trad. du latin, avec notes et commentaires, par Paul Gaffarel, Paris, Ernest Leroux Éditeur, « Recueil de voyages et de documents pour servir l'histoire de la géographie, depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle », 1907 [1511].

URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6536439b.r=De%20orbe%20novo%20%20les%20huit%20d%C3%A9cades?rk=21459;2>

⁸ *Ibid.*, chapitre 1, p. 10. Quelque page à la suite, Martyr précisera son propos : « ils sont, en effet, tout nus, ne connaissent ni poids, ni mesures, ni monnaie, cette source de malheurs. Ils vivent en plein âge d'or, sans lois, sans juges prévaricateurs, sans livres, satisfaits de leur sort, et nullement inquiets de l'avenir » (*Ibid.*, p. 30).

soucient nullement de cacher ou de montrer leurs parties honteuses ; ils ont sur ce point la même innocence que pour ce qui est de montrer leur visage¹.

Parmi les auteurs du XVI^{ème} siècle, la nudité des indigènes n'évoquera en effet pas uniquement l'innocence du nouveau-né, mais sera par certains jugée comme étant le signe d'un manque de pudeur, autrement dit, d'une indécence moralement condamnable. Face à la constante nudité des Indiens, Hans Staden adopte, par exemple, un champ lexical évoquant le caractère éhonté d'une telle coutume : « ils vont absolument nus, et ne se cachent même pas les parties honteuses² ». Léry avoue quant à lui sa stupéfaction face à une telle absence de vergogne : « chose non moins estrange que difficile à croire à ceux qui ne l'ont veu, tant hommes, femmes qu'enfans, non seulement sans cacher aucunes parties de leurs corps, mais aussi sans monstrier aucun signe d'en avoir honte vergogne³ ». Et c'est de manière plus explicite que Thevet condamnera l'immoralité d'une telle coutume. En effet, s'il arrive à ce dernier de mettre en avant la beauté de leurs corps dévêtus (« ces sauvages (comme ils disent) étaient de haute stature, beau corps, tous nus ») ; le « cosmographe des Roys » évoque également l'encanaillement que présuppose leur manque de pudeur : « cette canaille la plupart va toute nue⁴ ».

En lisant ces brèves citations, on s'aperçoit donc que dès les premiers récits de voyage, la nudité des Amérindiens évoque l'infantilité, les lois de la Nature et l'innocence, mais aussi l'indécence, selon les auteurs. Fort conscient de ce que la nudité des Indiens puisse être identifiée par certains de ses pairs à un signe de péché, c'est de manière significative que, dans sa préface « avx lectevrs Chestiens », Chauveton soulignera l'innocence que présume une telle coutume : « comment ? ils vont tous nuds, & n'en ont point de honte. C'est plusloft signe de simplicité & d'innocence que de malediction : & la plus part des peuples d'Ethiopie en font bien autant⁵ ». Dans la même veine, Léry témoigne que de son temps nombreux sont en effet « ceux qui pensent que la fréquentation entre ces sauvages tout nus, et principalement parmi les femmes, incite à la lubricité et paillardise ». Léry, comme à l'accoutumé, vise ici principalement André Thevet. Attendu l'influence intellectuelle que Thevet semble avoir eu sur Léry et Montaigne, attardons-nous dès lors sur les descriptions et jugements de valeur que ces trois

¹ Pêro Vaz de Caminha, « Lettre de Pêro Vaz de Caminha au roi dom Manuel » dans *La Découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1530)*, choisis et présentés par Ilda Mendes dos Santos, Paris, Chandeigne, 2000, p. 43-73.

² Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, traduit de l'allemand par Henri Ternaux Compans, Paris, Métailié, 1979 [1^{re} éd. orig. en allemand 1557], p. 164.

³ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 212-214.

⁴ André Thevet, *Singularités*, 62, p. 316 et 17, p. 121.

⁵ Urbain Chauveton, dans Girolamo Benzoni, *op. cit.*, « Avx lectevrs chrestiens », s. p., [p. 20 pdf].

auteurs proposent respectivement au sujet de la nudité des Indiens, mais aussi de leurs mœurs matrimoniales et sexuelles, notamment la polygamie et la sodomie.

Pour Thevet, en effet, la nudité des Indiens à ceci d'hérétique qu'elle représente le refus du péché originel, et remet ainsi en cause la parole des Évangiles :

Quant à cette nudité, il ne se trouve aucunement qu'elle soit du vouloir et commandement de Dieu. Je sais bien que quelques hérétiques appelés Adamians, maintenant faussement cette nudité, et les sectateurs vivaient tout nus, ainsi que nos Amériques dont nous parlons, et assistaient aux synagogues pour prier à leurs temples tous nus. Et par ce l'on peut connaître leur opinion évidemment fausse ; car avant le péché d'Adam et Eve, l'Écriture sainte nous témoigne qu'ils étaient nus, et après se couvraient de peaux, comme pourriez estimer de présent en Canada. Laquelle erreur ont imitée plusieurs, comme les Turlupins et les philosophes appelés Cyniques, lesquels alléguaient pour leurs raisons, et enseignaient publiquement l'homme ne devoir cacher ce que nature lui a donné¹.

Thevet se réfère ici aux Adamites ou Adamians, secte prétendant avoir retrouvé l'innocence originelle d'Adam et ayant vraisemblablement prospéré en Afrique du Nord durant les II^e et III^e siècles de notre ère². D'émanation possiblement gnostique ou agnostique, les Adamites condamnaient la pratique du mariage, étrangère selon eux à l'Eden, et se déshabillaient durant l'exercice de culte en commun. Saint-Épiphane et Saint Augustin décrivent et réprouvent leurs pratiques qu'ils jugent hérétiques, comme le fait Thevet dans l'extrait supra cité. Lucien Febvre rappelle qu'au XVI^e siècle cette désignation a une « acception plus large que l'équivalent moderne d'athée, Rabelais fut réputé "athéiste", alors même qu'il n'avait jamais cessé de professer un évangélisme militant³. » L'hérésie fut cependant progressivement associée au fait de sorcellerie par l'Église. Comme le remarque Aline Goosens, « ce furent les ecclésiastiques qui les premiers fixèrent la nouvelle définition de la sorcellerie, rendue crédible par la papauté à partir de 1450⁴ ». Dans sa bulle *Summis desiderantes affectibus*, datant de 1484, Innocent VIII en fait largement usage, et dans le *Malleus maleficarum*, publié entre 1486 et 1487, qui est en quelque sorte le traité explicatif accompagnant cette bulle, ces deux notions sont explicitement identifiées entre-elles :

¹ André Thevet, *op. cit.*, 29, p. 168-169.

² Lestringant précise que, dans ce passage, Thevet se réfère notamment aux « hérétiques tchèques du X^e siècle » qui « niaient la présence réelle dans l'Eucharistie » et, estimant être « au -dessus du péché originel », pratiquaient « le nudisme dans la liturgie. » (Franck Lestringant, *Singularités, op. cit.*, n. 2 de la p. 168).

³ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942 et 1968.

⁴ Aline Goosens, « Législation contre l'hérésie et répression de la sorcellerie Le cas des Pays-Bas méridionaux au tournant des XVI^e et XVII^e siècles », dans *Revue du Nord*, 2012/2 (n° 395), p 347-360.

(...) il [Satan] a fait pousser dans le champ du Seigneur une perversion hérétique surprenante, je veux dire l'hérésie des sorcières (...) Nous noterons que cette hérésie des sorciers diffère des autres hérésies : non seulement en ce qu'elle implique la folie d'un pacte explicite, juré et signé pour la honte du Créateur et la perte de ses créatures. Les autres hérésies adhèrent à des erreurs à cause de la difficulté de croire mais sans nul pacte tacite ou explicite avec le démon. (...) Et puis nous noterons que quatre éléments de leur exercice augmentent leur perfidie qui sont le fait de renier d'une bouche sacrilège la religion catholique en totalité ou en partie ; le fait de se consacrer eux-mêmes corps et âmes ; le fait d'offrir au Malin lui-même des enfants non encore baptisés ; le fait de se livrer aux turpitudes diaboliques des actes charnels avec des démons incubes et succubes. (...) Les aveux des sorciers jusque dans les supplices nous ont donné une telle certitude des crimes perpétrés que nous ne pouvons plus sans risque pour notre salut cesser notre activité d'inquisition contre eux¹.

Autre part, dans un chapitre des *Singularités...* où il décrit « une maladie nommée Pians », Thevet observe en outre qu'en Amérique les hommes sont fortement sujets aux tentations provoquées par la nudité féminine. En effet, non sans rappeler la figure de l'Ève tentatrice, poussant Adam et plus largement l'humanité au péché, telles que décrites par Thevet c'est avec malice que les femmes du Nouveau Monde s'obstinent à « émouvoir les hommes au déduit », c'est-à-dire, aux divertissements et plaisirs amoureux. Ce qui explique l'ampleur de la diffusion du « Pians » parmi « ces peuples de l'Amérique, tant en îles que terre ferme », maladie vénérienne dont Thevet estime « n'être autre chose que cette belle vérole aujourd'hui tant commune en notre Europe » :

Reste donc qu'elle [la vérole] provienne de quelque malversation, comme de trop fréquenter charnellement l'homme avec la femme, attendu que ce peuple est fort luxurieux, charnel et plus que brutal, les femmes spécialement, car elles cherchent et pratiquent tous moyens à émouvoir les hommes au déduit².

Attendu la brutalité et bestialité des « sauvages Amériques », Thevet n'est finalement guère surpris de ce que leurs coutumes matrimoniales soient foncièrement déréglées, irréligieuses et en somme dépouillées de toute « cérémonie » digne de ce nom :

C'est chose digne de grande commisération, la créature, encore qu'elle soit capable de raison, vivre néanmoins brutalement. Par cela pouvons connaître que nous ayons apporté quelque naturel du ventre de notre mère, que nous demeurerions, si Dieu par sa bonté n'illuminait nos esprits. Et pour ce ne faut penser que nos Amériques soient plus discrets en leur mariages qu'en autres

¹ H. Institoris & J. Sprenger, *Le Marteau des Sorcières*, Paris, Plon, 1973 (trad. A. Danet), p. 136-140. Cités par Aline Goosens, *ibid.*, n. 18, p. 350.

² André Thevet, *op. cit.* p. 236-237.

choses. Ils se marient les uns avec les autres sans aucune cérémonie. Le cousin prendra la cousine, et l'oncle prendra la nièce sans différence ou répréhension, mais non le frère la sœur. Un homme d'autant plus qu'il est estimé grand pour ses prouesses et vaillantises en guerre, et plus lui est permis avoir de femmes pour le servir ; et autres moins¹.

En attribuant de la sorte la pratique polygamique aux êtres disgracieux, dont les « esprits » ne furent pas encore illuminés par « dieu par sa bonté », Thevet s'accorde ainsi convenablement aux lois matrimoniales établies en son temps par l'Église. L'interdiction de la polygamie ayant effectivement été précisée dans le monde catholique le 25 janvier 1585, par la constitution du *Populis ac nationibus* de Grégoire XIII².

Concernant encore les pratiques sexuelles des Sauvages, c'est par ailleurs avec véhémence que, dans sa *Cosmographie Universelle*, Thevet condamne l'avérée et « abominable » propension qu'ont ces hommes « idolatres » à la sodomie. Situés sur la côte brésilienne, les « canibales » du Cap Saint-Augustin sont, à ses yeux, « les plus grands Sodomites de la terre », ces derniers étant à tel point éhontés qu'ils « se glorifient de ce vil et detestable vice.³ » En outre, même si la plupart des Péruviens et habitants de la province de Popayan vivent selon lui de façon honnête, on voit parmi eux, dit Thevet, les femmes accablées de « grand travail », tandis que certains « se souillent de l'abomination du péché de sodomie⁴ ». Selon la définition de Guy Poirier, dans les récits de voyages de la Renaissance concernant le Nouveau Monde, « la sodomie se range sous la rubrique traitant du féminin, de la jeunesse nubile et de la procréation. Ces trois paramètres tracent vraisemblablement les contours du sémantisme du *Tyvire* », c'est-à-dire, le « bardache ou Bougeron » que l'on montre du doigt pour s'adonner à la sodomie homosexuelle. À propos de Thevet, Poirier souligne que l'auteur de la *Cosmographie Universelle* relève, « un peu à l'instar des médecins de l'époque », les « raisons qui expliquent l'imperfection de cet homme manqué⁵ ». Ce dernier, précise Poirier, n'attribue certes pas la cause de l'homosexualité des sauvages à « la qualité de la semence où le lieu de fixation de fœtus dans la matrice », mais bien plutôt aux « habitudes sexuelles des parents durant la grossesse ». C'est ainsi que selon Thevet, « tout comme pour les monstres, les

¹ *Ibid.*, p. 221.

² *Constitution Populis ac nationibus* de Grégoire XIII du 25 janvier 1585, vol I, p. 256, no 400.

³ « Outre leur inhumanité, & qu'ils vivent quelque fois de chair humaine, ils font les plus grands Sodomites de la terre, & se glorifient en ce vil & detestable vice. » (André Thevet, *Cosmographie universelle*, *op. cit.*, tome 2, livre XXII, chap. 1, f. 954 v° [p. 1053 pdf]).

⁴ *Ibid.*, livre XXII, chap. 8, f. 970 v° [p. 1085 pdf].

⁵ Guy Poirier, « Les récits de voyage et le Nouveau Monde », dans Guy Poirier, *L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, 1996, p. 83.

êtres que l'on montre du doigt » portent « au sein même de leur statut social la marque de l'infamie et de la paillardise¹ » :

Jamais les hommes n'habitent avecques elles pendant qu'elles sont grosses, ny après l'enfantement, et jusques à ce que l'enfant soit nourry et chemine tout seul ou ait un pour le moins : d'autant qu'ils disent avoir affaire avec leurs filles lors qu'elles sont encore au ventre de la mère et en ce faisant ils paillardent : et si c'est un masle ils le font Bardache ou Bougeron, qu'ils nomment en leur langue *Tevir* ce qui leur est fort detestable et abominable, seulement de le penser².

La sodomie étant, au même titre que l'idolâtrie, un péché contre nature et partant irreligieux, Thevet se félicite dès lors que les Chrétiens « sur tout les punissent de ce péché tant abominable contre nature, auquel ils estoient fort adonnez, tout ainsi que sont la plus part de Idolatres Barbares³ »

Dire, comme le font chacun à leurs manières Léry et Montaigne, que les Indiens sont des êtres juvéniles qui ignorent les maux et pratiquent leur nudité et sexualité en toute innocence, reste donc une interprétation somme tout hasardeuse en matière d'Histoire sacrée, attendu qu'elle présume que les autochtones du continent américain soient des êtres humains d'avant la chute et partant pré-Adamique. Admirer de telles coutumes revient donc à louer, ou tout du moins à accepter tacitement, le refus du péché originel et à apporter son soutien aux « hérétiques » européens, ce contre quoi s'insurge Thevet. Conscient des difficultés doctrinales qu'implique tout discours positif à l'égard des mœurs indigènes, le futur pasteur Jean de Léry se garde bien de conseiller aux Chrétiens l'emploi de la nudité et de la polygamie. En se proposant d'aborder de tels sujets polémiques, il assure au passage à ses lecteurs de sa sincère obédience à la parole du Christ : « ce n'est pas cependant que contre ce que dit la sainte Escriture d'Adam et Eve (...), je vueille en façon que ce soit approuver cette nudité⁴ ». Puis, vraisemblablement pour ne pas être accusé d'hérésie par son adversaire Thevet, Léry répudie la nudité des « Adamians », en les qualifiant d'« hérétiques qui contre la Loi de nature l'ont toutefois voulu introduire par-deça ». Enfin, pour ce qui concerne la généalogie des Indiens, Léry est catégorique à ce sujet, ne faisant pas de doute pour lui qu'ils descendent de la lignée de Noé :

Reste maintenant pour la fin, que je touche la question qu'on pourroit faire sur ceste matiere que je traite : assavoir, d'où peuvent estre descendus ces sauvages. Surquoy je di, en premier lieu, qu'il est bien certain qu'ils sont sortis

¹ *Ibid.*

² André Thevet, *La Cosmographie universelle*, op. cit., livre XXI, chap. 1f. 933 r° [p. 1010 pdf].

³ *Ibid.*, livre XXII, chap.9, f. 974 r° [p. 1092 pdf].

⁴ Jean de Léry, op. cit., VIII, p. 235-236.

de l'un des trois fils de Noé : mais d'affirmer duquel, d'autant que cela ne se pourroit prouver par l'Escriture sainte, ny mesme je croy par les histoires prophanes, il est bien malaisé¹.

Outre ces précautions d'usage, afin de déconstruire le jugement négatif que ses concitoyens pouvaient porter à l'égard de la nudité des Indiens, Léry fait appel à la méthode dite du raisonnement critique. Autrement dit, plutôt que de répondre directement à la question "peut-on justifier la nudité des Indiens ?", il déplace le problème posé en retournant la question à ceux qui la posent. Se gardant ainsi de faire l'éloge explicite de la nudité des Indiens, Léry détourne la question en faisant le blâme des opinions et coutumes européennes. Il réalise ce faisant trois déplacements de perspective.

En un premier temps, Léry décale la condamnation de la nudité des femmes sauvages à la condamnation du regard que l'homme européen porte sur leur nudité :

Sur quoy je diray en un mot, qu'encores voirement qu'en apparence il n'y ait que trop d'occasion d'estimer qu'outre la deshonesteté de voir ces femmes nues, cela ne semble aussi servir comme d'un appast ordinaire à convoitise (...) ².

En d'autres termes, la malhonnêteté ne se trouve pas dans la nudité des corps féminins, mais bien dans le regard masculin à son égard. Si les hommes craignent le péché de la luxure une fois confrontés à la nudité des femmes, c'est en somme parce qu'ils ont l'esprit mal placé. La lubricité ne se trouve en effet pas dans la nudité en tant que telle, mais bien dans le regard déjà corrompu et vicieux de celui qui s'en offusque. En témoigne ce fait d'expérience : « pour en parler selon ce qui s'en est communément apperceu pour lors, ceste nudité ainsi grossiere en telle femme est beaucoup moins attrayante qu'on ne cuideroit. ³ » Se fondant sur l'expérience « de ceux qui ont fait le voyage en la terre du Bresil, et qui comme moy ont veu les unes et les autres » femmes autochtones, Léry oppose la nudité naïve à la vision lubrique de la nudité, faisant donc du manque d'accoutrement un problème non pas amérindien, mais européen.

Opérant un second déplacement de perspective, Léry remplace la supposée lubricité supposée des femmes sauvages par la vanité avérée des femmes d'Europe. Ainsi, à l'endroit de louer ouvertement la nudité des amérindiennes, il fait le blâme des coutumes vestimentaires européennes :

¹ *Ibid.*, XVI, p. 419-420.

² *Ibid.*, VIII, p. 234.

³ *Ibid.*

Et partant, je maintien que les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grands collets fraisez, vertugales, robes sur robes, et autres infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deça se contrefont et n'ont jamais assez, sont sans comparaison, cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages : lesquelles cependant, quant au naturel, ne doivent rien aux autres en beauté¹.

La comparaison entre le corps simplement nu et le port excessif de vêtements traduisant, en filigrane, l'opposition traditionnelle entre Art et Nature, Léry en conclut que ce n'est pas le manque d'appâts qui excite les hommes, mais bien plus l'excès d'atours qui incite à la lubricité. La condamnation morale du pasteur huguenot porte ici sur le jeu de séduction qui consiste à dissimuler pour mieux suggérer, à cacher pour mieux séduire et enivrer. D'un côté, la « nudité ordinaire » et « grossière » des « femmes sauvages » montre qu'elles exhibent leur beauté « au naturel », autrement dit de façon authentique et honnête, au mépris des appareils et de la luxuriance. De l'autre, l'apparence affectée, faussement travaillée et outrancière des Européennes trahit la malhonnêteté de leurs intentions.

Pour finir, Léry réalise un dernier déplacement en substituant la question de « la nudité ordinaire des femmes sauvages » par celle de la nudité hérétique des Européens. Il reconnaît fort volontiers que les Tupinambas ne respectent pas la loi de la nature humaine qui, comme il est postulé dans la *Genèse*, oblige tout un chacun de se vêtir par suite du péché originel commis par Adam et Eve. Pour Léry, les Indiens demeurent néanmoins en cela bien plus à plaindre qu'à condamner. « Nos pauvres Américains² », dit-il, n'ayant pas encore été touché par la grâce de Dieu et méconnaissant l'existence même du péché originel, c'est donc par ignorance et à leur insu qu'ils contrarient la Parole divine. C'est en revanche de façon entendue que les Adamistes assimilèrent la nudité en leurs mœurs. De confession chrétienne et au su des enseignements bibliques, ces derniers sont fautifs en ceci qu'après concertation, c'est délibérément qu'ils se dévêtirent et adoptèrent une attitude hérétique au regard de la doctrine. La nudité profane des Amérindiens est, en ce sens, moins fautive que la nudité ostentatoire des « Adamians ».

En abordant d'autre part le thème de la « polygamie » parmi les Tupinambas c'est, comme Thevet, à l'aune d'une valeur guerrière, à savoir, la vaillance, hardiesse ou bravoure au combat, que Léry explique ce phénomène :

Mais notez que la Polygamie cest a dire la pluralite de femmes ayant lieu en leur endroit, il est permis aux hommes d'en avoir autant qu'il leur plaist :

¹ *Ibid.*, p. 234-235.

² *Ibid.*, p. 236.

mesmes ceux qui en ont plus grand nombre sont estimez les plus hardis & plus vaillans, & en ay veu tel qui en avoit huit¹.

Il met ensuite en exergue une « chose vraiment esmerveillable entre les femmes Sauvages », à savoir le manque de jalousie dont elles font montre vis-à-vis de leurs maris, mais aussi le zèle avec lequel elles s'appliquent aux tâches ménagères :

Et ce qui est esmerveillable entre ceste multitude de femmes, encores qu'il y en ait tousjours une mieux aimée du mari, tant y a que pour cela les autres n'en seront point jalouses, ni n'en murmureront, au moins n'en montreront aucun semblant : tellement qu'elles s'occupent toutes à faire leur ménage, lits de coton, aller aux jardins, & planter les racines, elles vivent ensemble en une paix la nompareille².

Sur ce, Léry propose à son lecteur d'imaginer par voie de comparaison de quelle façon se comporteraient les femmes Européennes si, par hypothèse, la polygamie était autorisée par Dieu :

Surquoy je laisse à considérer à un chacun, quand mesmes il ne seroit point défendu par la parole de Dieu de prendre plus d'une femme, s'il seroit possible que celles de par deca s'accordassent de ceste façon. Plustost certes vaudroit il mieux envoyer un homme aux Galères que de le mettre en un tel grabuge de noises & de riottes qu'il seroit : témoin ce qui advint à Jacob pour avoir prins Lea & Rachel. Mais comment se pourroyent elles endurer plusieurs ensemble, veu que bien souvent au lieu que celle seule que Dieu a ordonné à l'homme pour luy estre en aide & pour le resjouir luy est comme un diable familier en la maison³ ?

Selon Léry, à l'inverse des vertueuses et « esmerveillable[s] » femmes sauvages, ces femmes bibliques que sont Léa et Rachel font preuve de jalousie, se disputent entre elles, tourmentent leur mari⁴, pour en définitive se dévoyer du précepte divin selon lequel la femme se doit d'honorer et d'aider son mari en toute circonstance. Comme il est en effet dit dans la *Genèse*, Dieu créât Adam le premier et à sa suite Ève, afin de lui porter soutien : « le SEIGNEUR Dieu dit : "Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée."⁵ ». Puis, après qu'elle eut goûté au fruit interdit et ait été transportée hors du

¹ *Ibid.*, XVII, p. 427.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ « Quand le SEIGNEUR vit que Léa n'était pas aimée, il la rendit féconde alors que Rachel restait stérile. (...) Voyant qu'elle ne donnait pas d'enfant à Jacob, Rachel devint jalouse de sa sœur. Elle dit à Jacob : (...) « Voici ma servante Bilha, va vers elle, et qu'elle enfante sur mes genoux ; d'elle j'aurai, moi aussi, un fils. » (...) Lorsque Léa vit qu'elle s'était arrêtée d'enfanter, elle prit sa servante Zilpa qu'elle donna pour femme à Jacob. (...) Dieu se souvint de Rachel, Dieu l'exauça et la rendit féconde. » (*Gen.*, 29 : 31 ; 30, 1-22, p. 45-46).

⁵ *Gen.* 2 : 18, p. 18.

jardin d'Éden, Dieu commandera à Eve d'être dévouée à son époux : « il dit à la femme : "je ferais qu'enceinte, tu sois dans de grandes souffrances ; c'est péniblement que tu enfanteras des fils. Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera."¹ » Dans les *Nouveau Testament*, l'*Épître au Éphésiens* ainsi que la *Première épître à Timothée* nous apportent d'autres part quelques précisions sur ce point. Soucieux de révéler « aux fidèles en Jésus Christ » le dessein de Dieu (le mystère), dans son *Épître au Éphésiens* Saint Paul se prononce au sujet des normes de soumission guidant les « relations nouvelles » :

Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres ; femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps. Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle (...)².

Suivant le même ordre d'idée, Paul stipule dans l'*Épître au Éphésiens* que « pendant l'instruction » ayant cours en assemblée cultuelle, « la femme doit garder le silence, en toute soumission », car, précise-t-il :

Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme. Qu'elle se tienne donc en silence. C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Eve ensuite. Et ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression. Cependant elle sera sauvée par sa maternité, à condition de persévérer dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie³.

Concernant Jean de Léry, on remarquera pour finir que ce n'est pas uniquement sur la comparaison avec l'Européen de son temps qu'il étaye sa description de la polygamie ou de l'anthropophagie. Comme nous l'indique Philippe de Lajarte, concernant ces deux thèmes Léry opère un « rapprochement, de plus en plus fréquent à mesure que paraissent les nouvelles éditions de *L'Histoire* (...) entre le Brésilien et d'autres peuples, "sauvages" ou "civilisés"⁴ ». C'est ainsi qu'au chapitre XVII de l'édition de 1611, on trouve un ajout de Léry où ce celui-ci évalue la polygamie des Tupinamba par le biais d'une comparaison de leurs mœurs avec celles des anciens Bretons, du temps de Jules César⁵.

¹ *Gen.* 3 :16, p. 19.

² *Éph.* 5 : 21-25, p. 308.

³ 1 *Thim.* 2 : 11-15, p. 346.

⁴ Philippe de Lajarte, « Une écriture à hauts risques : l'Histoire d'un voyage en terre de Brésil de Jean De Léry », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 2013, 76, p. 92.

⁵ Jean de Léry, *op. cit.*, XVII, p. 428-29.

Pour ce qui a trait à la coutume sodomique, on remarque toutefois qu'en comparaison à Thevet c'est de manière bien plus réservée et allusive que Jean de Léry évoque l'existence du *Tyvire* parmi les indigènes :

(...) toutesfois, à fin de ne les faire pas aussi plus gens de bien qu'ils ne le sont, parce que quelques fois en se despitant l'un contre l'autre, ils s'appellent *Tyvire*, c'est-à-dire bougre, on peut de la conjecturer (car je n'en afferme rien) que cest abominable pesché se commet entr'eux¹.

Concernant cette mention de Léry du *Tyvire*, Guy Poirier précise que cette dernière n'apparaît qu'à partir de la seconde édition de l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, et qu'elle :

(...) se greffe à un commentaire sur les mœurs des jeunes Tupis et aux activités de la femme enceinte. Le passage est d'ailleurs bref et ne nous livre que fort peu de renseignements : le ton employé laisse croire que l'auteur apporte à contre-cœur une précision à son premier texte. (...) En fait, Léry ne dit rien du véritable statut de la "bougrerie" chez les Tupinambas ; il refuse même d'endosser l'affirmation. Le non-dit n'est pas uniquement question de rhétorique, mais se transforme en non-savoir² !

Que nous dit pour sa part Montaigne, dans le chapitre « Des Cannibales », à propos de ces trois coutumes que Thevet et Léry attribuent aux Indiens du Nouveau Monde, à savoir la nudité, la polygamie et la sodomie ?

Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne soutient que c'est entièrement découverts que les Indiens ont pour habitude de charger leurs adversaires : « ils ont leurs guerres contre les nations qui sont au delà de leurs montaignes, plus avant en la terre ferme, ausquelles ils vont tous nuds, n'ayant autres armes que des arcs ou des espées de bois ». Comme Léry et Thevet avant lui, l'auteur des *Essais* situe donc la nudité des Indiens dans le cadre moral de la vaillance ou de la bravoure, attitude attendue de la part d'hommes belliqueux. Admirant la beauté du geste qui consiste à combattre sans artifices, Montaigne associe dès lors la nudité de ces guerriers aux vertus de courage et de constance : « c'est chose esmerveillable que de la fermeté de leurs combats, qui ne finissent jamais que par meurtre et effusion de sang ; car, de routes et d'effroy, ils ne savent que c'est ». Dénudés, les guerriers indigènes ne font usage d'aucuns appareils, apprêts ni artifices pour se battre, et c'est donc avec magnificence qu'ils s'engagent dans la mêlée. À la façon des glorieux Spartiates, et rejoignant par la même occasion

¹ *Ibid.*, XVII, p. 430.

² Guy Poirier, *op. cit.*, p. 82.

l'idéal nobiliaire et chevaleresque auquel Montaigne est attaché, c'est, dit-il, à l'aune de la vertu de l'honneur que, tel un Leonidas, les Indiens justifient la guerre et conçoivent la victoire :

(...) l'acquest du victorieux c'est la gloire, et l'avantage d'estre demeuré maistre en valeur et en vertu : car autrement ils n'ont que faire des biens des vaincus, et s'en retournent à leur pays, où ils n'ont faite de aucune chose necessaire, ny faite encore de cette grande partie, de sçavoir heureusement jouyr de leur condition et s'en contenter¹.

À la manière des Anciens, les guerriers du Nouveau Monde manifestent spontanément leur bravoure dans le corps-à-corps, et font montre de sagesse en préférant la gloire à l'appât du gain. N'ayant d'autre « fondement parmy eux que la seule jalousie de la vertu », leur guerre est, conclut Montaigne, « toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir ». Leur façon de guerroyer, avec les codes et vertus qu'elle implique, est à ce titre fort distincte du nouvel art de la guerre déployé par les armées européennes du XVI^{ème} siècle. En effet, tel que nous l'avons déjà souligné, dans le chapitre « De la Constance » Montaigne suggère que l'usage de l'artillerie dans les guerres modernes permet de tuer à distance, ce qui a pour inconvénient d'empêcher les combattants de former des mêlées et, par conséquent, d'inhiber la manifestation de leur bravoure en cédant la place au hasard, ou à Dame Fortune comme seule responsable de la vie ou de la mort au combat.

Ainsi, tandis que Thevet condamnait la nudité des Indiens pour représenter un refus hérétique du péché originel et une incitation au vice de lubricité, et qu'en guise de réponse Léry s'efforçait de prouver l'innocence de la nudité des Indiens, tout en se prévenant de certifier à ses lecteurs qu'il ne remettait aucunement en cause « la Sainte Ecriture d'Adam et Eve », ni ne cautionnait le comportement hérétique des « Adamians », c'est à l'inverse en se dispensant de tout motif biblique que Montaigne met en lumière la sagesse de guerriers dénudés. Se cantonnant au *topos* du *bellicus* et à l'opposition entre Art et Nature, Montaigne compare implicitement les codes de guerres employés par les indigènes qui, sans apprêts, présument de vaillance et gloire, aux artifices propres aux guerres modernes et dont les soldats, lourdement armés, se soumettent au hasard et se voient dépossédés de la vertu de courage. Cette opposition entre nudité et apparats, autrement dit, entre simplicité et somptuosité, ou encore entre mesure nécessaire et excès superflu rejoint, cependant, la comparaison préalablement mise en œuvre par Léry, lorsque celui-ci confrontait la vanité des femmes européennes à la « nudité ordinaire des femmes sauvages ». L'excès d'atours incitant à la lubricité, Léry

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 210.

concluait, comme nous l'avons souligné il y a peu, que les femmes excessivement vêtues sont « sans comparaison, cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages », elles qui se trouvent dénuées d'apprêts et d'affectations. C'est donc de manière analogue que, pour justifier l'habitude qui consiste à aller « tous nuds », Montaigne met en avant la supériorité de la Nature sur l'Art, en donnant pour exemple la noblesse martiale avec laquelle les Indiens affrontent leurs adversaires et s'engagent dans la mêlée. Pour étayer ses propos, ce dernier aborde ensuite un autre sujet ayant également trait au domaine militaire, à savoir, la polygamie.

Thevet et Léry avaient en effet déjà remarqué combien, chez les Indiens, le droit à « la pluralité de femmes » est intimement lié aux valeurs belligérantes. Parmi les « sauvages Amériques », Thevet assure qu'« un homme d'autant plus qu'il est estimé grand pour ses prouesses et vaillantises en guerre, et plus lui est permis avoir de femmes pour le servir ; et autres moins ». Et, selon le témoignage de Léry, entre les Tupinambas « il est permis aux hommes d'en avoir autant qu'il leur plaist : mesmes ceux qui en ont plus grand nombre sont estimez les plus hardis & plus vaillans, & en ay veu tel qui en avoit huit. ». La bravoure au combat est donc une vertu que la polygamie à outrance récompense, en guise de privilège ou de butin mérité. Montaigne s'intéresse singulièrement au lien que les Indiens établissent entre la santé ou vigueur corporelle et la virilité masculine. L'énergie du mâle étant aussi bien attestée par la démonstration d'ardeur au combat, que par l'étalage d'appétence sexuelle. Dans le chapitre « des Cannibales », c'est en effet à deux reprises que Montaigne observe qu'en ces « nations », les vieux sages et prophètes prêchent la virilité comme pierre de touche de la « science éthique » amérindienne :

Il y a quelqu'un des vieillards qui, le matin, avant qu'ils se mettent à manger, presche en commun toute la grangée, (...) Il ne leur recommande que deux choses : la vaillance contre les ennemis et l'amitié à leurs femmes¹.

Ce prophète parle à eux en public, les exhortant à la vertu et à leur devoir ; mais toute leur science éthique ne contient que ces deux articles, de la résolution à la guerre et affection à leurs femmes².

Telle que définie dans ces deux extraits, l'éthique amérindienne rejoint le rapport bien souvent débridé et prime-sautier qu'entretiennent à l'égard de l'acte sexuel les Européens simples et non-lettrés, comme le peuvent l'être certains « laboureurs » et « muletiers ». Dans le chapitre « Apologie de Raymond Sebond », Montaigne loue en effet la capacité des "simples"

¹ *Ibid.*, p. 207-208.

² *Ibid.*, p. 208.

gens à se laisser aller à leur « appétit naturel », et à mesurer « les choses au seul sentiment présent, sans science et sans pronostic ». Ainsi, selon ses observations, la constitution physique des « muletiers » ou encore des « sauvages » affiche une ostensible vigueur et longévité, tout en arborant une franche disposition aux joies des « exécutions amoureuses ». C'est ainsi que la vigueur physique et l'insouciance des esprits « grossiers » contrastent avec la fragilité du « galant homme », éreinté par son « ame trouble » :

Ce qu'on nous dict de ceux du Bresil, qu'ils ne mouroyent que de vieillesse, et qu'on attribue à la serenité et tranquillité de leur air, je l'attribue plustost à la tranquillité et serenité de leur ame, deschargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou desplaisante, comme gents qui passoyent leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans relligion quelconque. Et d'où vient, ce qu'on voit par experience, que les plus grossiers et plus lours sont plus fermes et plus desirables aux executions amoureuses, et que l'amour d'un muletier se rend souvent plus acceptable que celle d'un galant homme, sinon que en cetuy cy l'agitation de l'ame trouble sa force corporelle, la rompt et lasse ? Comme elle lasse aussi et trouble ordinairement soy mesmes¹.

L'« affection » ou « amitié à leurs femmes » étant ainsi une règle essentielle aux mœurs matrimoniales amérindiennes, Montaigne s'attarde alors quelque peu sur leur coutume polygamique. Après avoir souligné qu'« il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre », il affirme par suite que parmi eux « les hommes y ont plusieurs femmes, et en ont d'autant plus grand nombre qu'ils sont en meilleure reputation de vaillance ». Comme Thevet et Léry, Montaigne explique donc le phénomène de la polygamie amérindienne comme effet de la reconnaissance de la virilité du guerrier, comme « un tesmoignage de la vertu du mary ». Mais à l'inverse de Thevet, pour qui une telle pratique prouve que pour n'avoir pas eu l'esprit illuminé par la grâce divine, « encore qu'elle soit capable de raison » cette « créature » du Nouveau Monde vit « néanmoins brutalement », ne portant en elle que la marque de « quelque naturel » issu « du ventre de la mère », Montaigne considère pour sa part que la coutume polygamique des Indiens est « une vertu proprement matrimoniale », qui plus est, précise-t-il, « du plus haut estage ». En d'autres termes, la polygamie est une vertu proprement élevée et céleste, une coutume pieuse coïncidant avec les lois conjugales telles que prêchées dans *La Bible*. Pour étayer son propos, Montaigne affirme tout d'abord admirer le manque de jalousie dont font montre les femmes du Nouveau Monde :

¹ « Apologie de Raimond Sebond », II,12, p. 2491-492.

(...) c'est une beauté remarquable en leurs mariages, que la mesme jalousie que nos femmes ont pour nous empescher de l'amitié et bien-veillance d'autres femmes, les leurs l'ont toute pareille pour la leur acquérir. Estans plus soigneuses de l'honneur de leurs maris que de toute autre chose, elles cherchent et mettent leur sollicitude à avoir le plus de compaignes qu'elles peuvent, d'autant que c'est un tesmoignage de la vertu du mary¹.

Montaigne fait grand cas de la « beauté remarquable » des mœurs matrimoniales indigènes, au même titre qu'il s'extasiait face à la « beauté », toute « noble et genereuse », des corps nus s'engageant avec entrain dans la mêlée. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont les lois de la Nature qui se donnent en spectacle. Montaigne appréciant donc tout autant la manifeste simplicité et vaillance qui motivent les guerriers dépouillés d'armurerie lourde à se battre avec honneur, que le manque de vanité des épouses indigènes qui, de façon humble et loyale, soignent « l'honneur » et récompensent la « vertu du mary », en l'incitant volontiers à ce qu'il déploie son surcroît d'énergie sexuelle, ou pour parler comme Montaigne son « amitié et bien-veillance », sur « d'autres femmes ». En opposant de la sorte la « jalousie » de « nos femmes » envers leurs maris, au comportement, selon lui, non possessif des épouses indigènes, Montaigne fait appel à une méthode comparative qui n'est pas sans rappeler celle qu'employait avant lui Jean de Léry, et que Philippe De Lajarte définit selon les termes suivants : « la méthode comparative est une méthode empirique qui s'applique à des objets de même niveau ontologique situés sur un même plan d'immanence. Elle est l'une des bases de la méthodologie léryenne (...).² » Rappelons que dans son *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, le pasteur huguenot trouvait également « esmerveillable » qu'à la différence des femmes européennes, « ceste multitude de femmes » sauvages et « ordinaires » soit à ce point dévouée aux tâches ménagères et étrangère au sentiment de jalousie. Toutefois, si d'un côté la méthode employée par les deux auteurs est similaire, les fins qu'ils se donnent, mais aussi l'usage et l'interprétation qu'ils font d'un même passage de *La Bible* sont en revanche diamétralement opposés.

Léry compare les Européennes aux Amérindiennes dans le but de mettre en avant le fait que la coutume polygamique puisse être louable, en ceci que par elle la femme sauvage honore, aide et réjouit son mari, comportement que par ailleurs « dieu a ordonné » aux épouses chrétiennes de suivre. Cela étant établi, Léry s'empresse toutefois de certifier à ses lecteurs, vraisemblablement par mesure de prudence et pour ne pas tomber en hérésie, qu'il demeure impossible aux femmes « de par deca » qu'elles « s'accordassent de ceste façon ». Tout d'abord

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 212-213.

² Philippe De Lajarte, *op. cit.*

parce que la polygamie est formellement interdite « par la parole de Dieu ». Ensuite, parce que quand bien même, par hypothèse, « il ne seroit point defendu par la parole de Dieu de prendre plus d'une femme », les épouses Européennes sont à telle enseigne artificieuses, séductrices et irréligieuses que, « comme un diable familier en la maison », elles s'avèrent inaptes à servir et « resjouir » dument leur époux. Constamment jalouses et nullement soumises, les femmes vaniteuses d'Europe sont ainsi bien plus propices à dominer les hommes qu'elles séduisent. Pour Léry, c'est donc par désobéissance et au détriment de la parole de l'Évangile, que les femmes ne peuvent se garder de « mettre » leurs maris « en un tel grabuge de noises & de riottes : tesmoin ce qui advint a Jacob pour avoir prins Lea & Rachel.¹ »

Pour ce qui concerne le chapitre « Des Cannibales », on pourrait croire qu'après avoir constaté la « merveilleuse distance entre leur forme et la nostre », ce soit afin de montrer, comme le fait indirectement Léry, la supériorité des mœurs indigènes sur les mœurs Européennes que Montaigne fait l'éloge de la polygamie. Ce n'est pourtant pas le cas. En effet, l'objectif principal de Montaigne étant d'amoindrir la charge potentiellement polémique et outrancière des coutumes amérindiennes, ce dernier s'efforce, à l'inverse de Léry, de mettre en lumière leurs similitudes avec les mœurs européennes. Plutôt que de louer la polygamie indigène en l'opposant à la vanité des femmes européennes, Montaigne choisit, dans ce passage du chapitre « des Cannibales », de montrer en quelle mesure la polygamie demeure une pratique tout autant louée par la « science éthique » des Cannibales que par l'histoire sacrée des Chrétiens. C'est pourquoi, pour ce qui concerne la question des lois matrimoniales, l'interprétation que Montaigne établit du récit biblique est diamétralement opposée à celle qu'en donne Jean de Lery. Tandis que ce dernier considère que parmi les Chrétiens la polygamie demeure une pratique irréalisable et irréligieuse, Montaigne soutient qu'il ne s'agit aucunement d'un « miracle », autrement dit, que cette coutume n'est pas monstrueuse, ni même insolite ou extraordinaire, mais accord avec la tradition chrétienne :

Les nostres crieront au miracle ; ce ne l'est pas : c'est une vertu proprement matrimoniale, mais du plus haut estage. Et, en la Bible, Lia, Rachel, Sara et les femmes de Jacob fournirent leurs belles servantes à leurs maris (...)².

Ainsi, tandis que Léry prend pour exemple le comportement jaloux des femmes de Jacob, afin de montrer qu'à cause de la vanité et de l'impiété des chrétiennes, la polygamie ne peut être une pratique courante en Europe, Montaigne mentionne l'attitude matrimoniale de

¹ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 427-428.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 213.

Rachel et Léa, en y ajoutant l'exemple de Sarah, une des épouses d'Abraham, pour souligner à l'inverse combien ces femmes furent vertueuses et respectueuses des lois matrimoniales prescrites dans *La Bible*. En s'appuyant sur l'Histoire sacrée, Montaigne affirme ainsi que, dès la *Genèse*, la morale chrétienne prêche la polygamie, renvoyant ainsi implicitement son lecteur aux arguments que certains docteurs de l'Église trouvèrent en *La Bible*, afin de justifier l'acte de concupiscence, parmi lesquels Saint Augustin.

Inspiré par les paroles de Saint Paul¹, dans *Du mariage et de la concupiscence* Saint Augustin reconnaît en effet que « sans la concupiscence, la volonté elle-même ne saurait suffire à la génération des enfants ». Pour ce qui concerne en outre « la direction même à donner à la volonté des époux chrétiens, elle ne doit pas s'arrêter à la naissance purement temporelle, mais aller jusqu'à la régénération en Jésus Christ ». Dès lors, si le Chrétien « cède quelque fois et se sert de la concupiscence, c'est dans le but de régénérer spirituellement ceux qu'il engendre charnellement, et jamais pour soumettre l'esprit au honteux esclavage de la chair et des sens.² » La concupiscence dans le mariage ne peut, en d'autres termes, être légitime qu'en tant qu'œuvre de la nécessité et non pas de la volupté. Augustin rappelle, à ce titre, l'usage de la polygamie qu'attribue l'*Ancien Testament* aux Saints Patriarches :

Prenons pour exemples les saints patriarches qui ont vécu depuis et avant Abraham ; nous savons que Dieu a déclaré formellement que ces hommes étaient agréables à son cœur, et cependant nous ne pouvons douter qu'ils aient usé du mariage, surtout qu'il leur avait été permis d'avoir en même temps plusieurs femmes, dans le but unique, non pas de varier leur volupté, mais de multiplier leur postérité. (...) parmi les patriarches en particulier, la pluralité des femmes fut admise, même dans les familles les plus saintes. C'était une concession faite en vue de plus de fécondité (...), dès qu'il s'agit du mariage, la pluralité des femmes n'a jamais pu être autorisée que dans le but de hâter la propagation du genre humain. Par conséquent, toute pluralité qui n'aurait pas ce but serait, non pas un mariage, mais une prostitution³.

La polygamie est ainsi tolérée à partir du moment où elle ne vise pas le plaisir, mais l'obéissance aux commandements divins de fécondité et de domination présentés dans la *Genèse* : « dieu créa l'homme à son image, (...) mâle et femelle il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur terre ! »⁴ » Les hommes mariés se devaient alors de rester unis à leur première femme (l'unité de l'homme et la femme

¹ 1 Th. 4 : 3-5

² Saint Augustin, *Du mariage et de la concupiscence*, Grenoble, Les Éditions Blanche de Peuterey, 2018, VIII, 9, p. 13-14.

³ *Ibid.*, VIII, 9 - IX, 10, p. 13-15.

⁴ Gen. 1 : 28, p. 17.

constituant « la bonté propre du mariage »), mais se voyaient en même temps forcés de « multiplier leur postérité » par le moyen de femmes fécondes. En citant « Lia, Rachel, Sara et les femmes de Jacob », Montaigne se réfère donc à deux épisodes de la *Genèse* faisant de la stérilité féminine une justification de la polygamie. Comme il est précisé dans l'*Ancien testament*, alors que Saraï et Abram était déjà âgées, ce dernier se plaint de ne pas avoir d'enfant pour hériter de sa « maison ». Dieu lui parla alors en ces termes : « "Contemple donc le ciel, compte les étoiles si tu peux les compter. » Puis il lui dit : « Telle sera ta descendance." » Dix ans après s'être établi dans le pays de Canaan :

Saraï, femme d'Abram, ne lui avait pas donné d'enfant. Elle avait une servante égyptienne du nom de Hagar, et Saraï dit à Abram : « voici que le SEIGNEUR m'a empêché d'enfanter. Va donc vers ma servante, peut-être que par elle j'aurais un fils. ; » Abram écouta la proposition de Saraï (...) Il alla vers Hagar qui tomba enceinte. Quand elle se vit enceinte, sa maîtresse ne compta plus à ses yeux. Saraï dit à Abram : « tu es responsable de l'injure qui m'est faite. C'est moi qui ai mis sur ton sein ma servante. Dès qu'elle s'est vue enceinte, je n'ai plus compté à ses yeux. Que le SEIGNEUR choisisse entre toi et moi ! » Abram répondit à Saraï : « voici ta servante en ton pouvoir, fais-lui ce qui est bon à tes yeux. » Saraï la maltraita et celle-ci prit la fuite. (...) L'ange du SEIGNEUR lui dit : « retourne vers ta maîtresse et plie-toi à ses ordres. » (...) « je multiplierai tellement ta descendance qu'on ne pourra la compter. » (...) « voici que tu es enceinte et tu vas enfanter un fils, tu lui donneras le nom d'Ismaël, car le SEIGNEUR a perçu ta détresse¹.

Au total, Abraham aura eu huit fils dont l'identité est connue avec trois femmes distinctes, ainsi que plusieurs autres enfants avec diverses concubines dont la Bible ne révèle pas les noms. Jacob se maria quant à lui avec sa cousine, la bergère Rachel, puis reçut également Léa, sa sœur aînée, comme seconde épouse, néanmoins :

Quand le SEIGNEUR vit que Léa n'était pas aimée, il la rendit féconde alors que Rachel restait stérile. (...) Voyant qu'elle ne donnait pas d'enfant à Jacob, Rachel devint jalouse de sa sœur. Elle dit à Jacob : (...) « voici ma servante Bilha, va vers elle, et qu'elle enfante sur mes genoux ; d'elle j'aurai, moi aussi, un fils. » (...) Lorsque Léa vit qu'elle s'était arrêtée d'enfanter, elle prit sa servante Zilpa qu'elle donna pour femme à Jacob. (...) Dieu se souvint de Rachel, Dieu l'exauça et la rendit féconde².

Finalement Jacob aura engendré treize enfants avec deux épouses et deux concubines. Qu'il s'agisse d'Abraham ou de Jacob, dans les deux cas la « pluralité des femmes » est, comme le voulait Saint Augustin, pleinement admise « en tant que concession faite en vue d'une plus

¹ Gen. 16 : 1-11, p. 29-30.

² Gen. 29 : 31; 30 : 1-22, p. 45-46.

grande fécondité », suivant ainsi le dessein de Dieu de former une « communauté de peuples ». C'est en revanche sans équivoque qu'Augustin condamne la polyandrie. La « pluralité d'hommes » ne pouvant « rien ajouter à sa fécondité », la femme se doit en outre de respecter les lois naturelles de la vie conjugale, telles que rapportées par Saint Paul et Saint Pierre dans le *Nouveau testament* :

En effet, n'est-il pas plus naturel de voir plusieurs sujets obéir à un seul chef, plutôt que de voir plusieurs chefs commander un seul sujet ? De même ce serait renverser l'ordre de la nature que de supposer que c'est aux femmes de commander à leurs maris, et non pas aux hommes de commander à leurs femmes. Cet ordre est clairement enseigné par l'Apôtre : « l'homme est le chef de la femme¹ » ; « femmes soyez soumises à vos maris² » ; saint Pierre nous dit également que « sara obéissait à Abraham et l'appelait son maître³.

Soulignons que pour ce qui concerne la polyandrie, cette pratique était, selon Thevet et Léry, formellement interdite et sévèrement punie par les Tupinambas. Montaigne, qui devait vraisemblablement être au su de cet interdit, ne le mentionne aucunement. Lui qui, dans « des Cannibales », s'efforce de faire en sorte que ses lecteurs européens prennent conscience de leurs vices en les comparant aux vertus indigènes, il faut croire que mettre en avant les supplices que les femmes amérindiennes pouvaient subir de leurs conjoints ne servait pas son propos.

Toujours est-il qu'en regroupant de la sorte des témoignages anciens et des serments religieux, à savoir deux catégories rhétoriques qui en termes aristotéliens font office de « preuves extrinsèques », Montaigne fait donc des *Saintes Écritures* un moyen de soumettre à ses contemporains un argument d'autorité non négligeable. La polygamie étant selon la doctrine chrétienne « une vertu proprement matrimoniale » et « du plus haut estage », Montaigne en déduit que les « nostres » n'ont en définitive aucun motif de s'offusquer, de s'étonner ou encore de crier « au miracle » de ce que les « mariages » entre Cannibales soient d'une « beauté remarquable », dès lors qu'ils présument de la dévotion des épouses à soigner l'« honneur » et « la vertu du mary ».

Comme Léry avait pu le faire avant lui à propos des Bretons du temps de Jules César, Montaigne puise lui aussi dans les témoignages anciens appartenant à l'histoire politique païenne, ajoutant ainsi un deuxième argument d'autorité aux épisodes déjà fourni par *La Bible*. Après avoir présenté les récits de Léa, Rachel et Sarah, ce dernier signale en effet que la

¹ 1 Co. 11 : 3.

² Col. 3 : 18.

³ 1 Pi. III : 6.

polygamie était tout autant pratiquée par les fondateurs de l'empire romain et les rois celtes implantés en Galatie :

(...) et Livia seconda les appetits d'Auguste, à son interest ; et la femme du Roy Dejotarus, Stratonique, presta non seulement à l'usage de son mary une fort belle jeune fille de chambre qui la servoit, mais en nourrit soigneusement les enfans, et leur fait espauler à pretexte aux estats de leur père¹.

En somme, comme dans l'*incipit* ouvrant le chapitre « des Cannibales », Montaigne fait ici une nouvelle fois appel à des témoins illustres pour étayer ses propos, mais aussi par mesure de prudence. Alors que dans son introduction, il faisait remarquer à ses lecteurs que la fausseté de l'opinion selon laquelle l'ensemble des « nations estrangieres » serait constituée de Barbares avait déjà observée par des témoins illustres de l'Antiquité (Pyrrhus, Philippus et les « grecs » de Macédoine) ; dans ce passage concernant la polygamie, Montaigne certifie également à son public-lecteur que cette coutume a préalablement été louée et pratiquée par les Saints Patriarches (Jacob, Abraham), mais aussi par les Rois de l'Antiquité (Auguste, Dejotarus). Dans ces deux cas de figure, l'appel au témoin d'autorité permet à Montaigne de diminuer, à guise de calcul prudentiel, la charge polémique que contient son chapitre à l'encontre de la « voye commune ».

Concernant, enfin, la pratique de la sodomie parmi les Indiens d'Amérique, Montaigne passe sous silence cette question, même s'il avait eu science de cette coutume sexuelle par le biais du récit de Gómara. Dans son *Histoire générale des Indes Occidentales*, le chroniqueur espagnol affirme à ce sujet qu'« ils ont des bordeaux publics de femmes & mesme d'hommes en plusieurs lieux lesquels se vestent & seruent cōme les femmes, sans auoir aucune hôte, & se meflant de ce mestier, ils s'excusent, s'il veulēt, d'aller à la guerre² ». Et c'est en des termes similaires que Montaigne rapporte ce fait, dans le chapitre « De la Coutume et de ne Changer Aisément une Loi Reçue » : « il en est où il se void des bordeaux publicz de masles, voire et des mariages ; où les femmes vont à la guerre quand et leurs maris, et ont rang, non au combat seulement, mais aussi au commandement.³ » Plus loquace pour ce qui touche leur nudité et polygamie, Montaigne évite donc soigneusement de mentionner la coutume sodomitique chez les Indiens d'Amérique, pratique sexuelle vraisemblablement tolérée par la population locale mais qu'aucun auteur Européen du XVI^{ème} siècle ne s'aventurera par ailleurs à défendre ouvertement.

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 213.

² Francisco Lopez de Gómara, *op. cit.*, 3, 18, p. 233.

³ « De la Coutume et de ne Changer Aisément une Loi Reçue », I, 23, p. 112.

On s'aperçoit ainsi que dans le chapitre « des Cannibales », l'unique référence directe que Montaigne fait de *La Bible* est pour le moins sulfureuse. Prenant pour argument d'autorité les exemples de Rachel, Léa et Sara, Montaigne fait de la polygamie une coutume matrimoniale proprement chrétienne, et interdit par la même occasion à ses contemporains de crier au « miracle » et réprimander les Indiens du fait de la pratiquer entre eux. Par ses propos, Montaigne passe outre à l'interdiction de la polygamie stipulée par le Pape Grégoire XIII et contredit donc frontalement les lois matrimoniales établies à son époque par l'Église Catholique.

On trouve outre cela une seconde évocation très explicite du christianisme dans le chapitre. Il ne s'agit pas cette fois d'une référence à un des passages de *La Bible*, mais d'une critique ouverte et franche adressée aux hommes qui en font un usage impie. Plus précisément aux partisans Catholiques et Protestants contemporains de Montaigne qui, « sous prétexte de pitié et de religion », commettent des actes fratricides et se rabaissent à « rostir et manger » encore « vivant » leurs « voisins et concitoyens ».

2. Anthropophagie partisane, anthropophagie vitale et anthropophagie rituelle.

Telle qu'évoquée par Vespucci¹, l'anthropophagie pratiquée par les Cannibales-Caraïbes présente le facteur aggravant d'être à la fois endogène et exogène : non contents de dévorer leurs ennemis, acte en soi intolérable aux yeux des Européens, il arrive en outre à ces hommes de dévorer leurs enfants et leurs compagnes. Autrement dit, leur anthropophagie est à telle enseigne outrancière qu'elle en devint autophagique. Et selon le témoignage de Thevet concernant ces mêmes Cannibales, il ne se peut, dit-il, trouver « en partie quelconque de l'Amérique », ni même parmi les « bêtes aux déserts d'Afrique ou de l'Arabie », de peuple plus « cruel et inhumain » que « ce peuple sauvage plus que brutal », car « cette canaille mange ordinairement chair humaine, comme nous ferions du mouton, et y prennent encore plus grand plaisir² ». Si l'on s'en tient aux descriptions données par Vespucci et Thevet, l'anthropophagie pratiquée par les Cannibales du Nouveau Monde représente donc un degré de cruauté équivalant aux « mœurs les plus sauvages » des Androphages anciennement décrit par Hérodote dans *L'Enquête*. En effet, selon le témoignage d'Hérodote, afin de repousser l'armée de Darius les Scythes firent appel à des peuples voisins pour leur venir en aide, parmi eux les

1 Voir Franck Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence. op. cit.*, n. 20, p. 66.

2 André Thevet, *Les Singularités, op. cit.*, 61, p. 307.

« androphages », c'est-à-dire les « mangeurs d'hommes ». Il s'agirait d'un « peuple à part qui n'appartient pas à la race des scythes », résidant en une longue « région désertique », au seuil du « désert total, une région totalement inhabitée¹ ». Présentant « les mœurs les plus sauvages qui soient », ces derniers, dit Hérodote, « ne connaissent pas la justice et n'ont point de lois. Ils sont nomades et s'habillent à la manière des Scythes, mais ils ont une langue à eux ; ce sont les seuls habitants de ces régions qui mangent de la chair humaine.² »

Dans « des Cannibales », Montaigne minore quant à lui la portée extraordinaire de la pratique anthropophagique, et réduit son aspect supposément incroyable et inouï en remarquant qu'il arrive également aux Européens de manger leur prochain. Selon sa propre expérience, c'est tout d'abord au sens figuré que ses concitoyens se déchirent et se dévorent entre eux :

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par geénes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé³.

Dans le cadre des « guerres civiles », Montaigne compare donc le cannibalisme des Indiens d'Amérique aux supplices que génère le conflit religieux opposant ses compatriotes, et en conclut que la pratique de la torture « au nom de la piété » est un acte de barbarie plus cruel et impie que l'acte réel d'anthropophagie, tel que pratiqué par les habitants du Nouveau Monde. En effet, à la différence des Chrétiens, les Indiens font preuve de fraternité et de solidarité entre eux, attendu la nature exogène de leur anthropophagie. En d'autres termes, ils ne dévorent pas leurs concitoyens, mais uniquement leurs ennemis : « ils ont leurs guerres contre les nations qui sont au delà de leurs montaignes, plus avant en la terre ferme ». Ils font, par suite, preuve de constance ou de sagesse, car au lieu de trahir leurs principes moraux en tuant leurs confrères « sous pretexte de pieté et de religion », c'est au nom des valeurs guerrières d'honneur et de vengeance qu'ils s'acharnent sur leurs ennemis. En effet, si les Indiens ont recours au cannibalisme, « ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisoient anciennement les Scythes : c'est pour représenter une extreme vengeance. » À la manière de Léry et Thevet, Montaigne distingue ici l'anthropophagie de subsistance à l'anthropophagie culturelle, manger l'autre étant en ce dernier cas un acte rituel et symbolique, et non pas par

¹ Hérodote, *L'Enquête. Livres I à IV*, op. cit., IV, 18, p. 367.

² *Ibid.*, IV, 106, p. 406.

³ « Des Cannibales », I, 31, p. 210.

nécessité vitale. Pour ce qui concerne ensuite le traitement de leurs prisonniers de guerre, ces derniers portent « une contenance gaie », car c'est en suivant un code d'honneur strict que les Indiens les maintiennent parmi eux « pendant deux ou trois mois ». Les traitant « en toute liberté », « ils ne demandent à leurs prisonnier, autre rançon que la confession et reconnaissance d'être vaincus (...). » Le recours au supplice est en revanche étranger au rituel anthropophagique tel que pratiqué en Amérique : « apres avoir long temps bien traité leurs prisonniers, et de toutes les commoditez dont ils se peuvent aviser », les Indiens les « assomment à coups d'espée. Cela fait, ils le rostissent et en mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absens. » Ainsi, plutôt que d'avoir recours à la torture physique c'est à la manipulation psychologique qu'ils font appel :

Ils les traictent en toute liberté, affin que la vie leur soit d'autant plus chère ; et les entretiennent communément des menasses de leur mort future, des tourmens qu'ils y auront à souffrir, des apprests qu'on dresse pour cet effect, du detrachement de leurs membres, et du festin qui se fera à leurs despens¹.

En somme, alors que d'un côté, c'est « sous pretexte de pieté et de religion » que les Chrétiens torturent le « corps encore plein de sentiment » de leurs « voisins et concitoyens », de l'autre, c'est « pour représenter un extreme vengeance » que les Cannibales rôstissent et mangent le corps de leurs adversaires, « apres qu'il est trespasé ». « La trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté » étant nos « fautes ordinaires », la réalité de nos propres coutumes montre ainsi que « nous » ne suivons aucunement la « voye de la raison » pour ériger nos cultures et sociétés. Ce pourquoi Montaigne conclut que s'offusquer, comme le font ses compatriotes, des coutumes étrangères en général et du cannibalisme en particulier ne peut être un jugement lucide, honnête et partant légitime : « nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. » Selon sa propre expérience (« comme nous l'avons », dit-il, « non seulement leu, mais veu de fresche mémoire »), les Guerres de Religions donnèrent, au sens métaphorique du termes, un visage cannibale aux Français : l'exercice ordinaire de la torture, « qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion », étant un comportement impie dont la « barbarie » évoque l'acte de « manger un homme vivant ». Cela étant établi, Montaigne nous rappelle autre part que ce n'est pas uniquement au sens figuré qu'il advient à l'Européen de manger son prochain. En effet, ce dernier nous précise que l'anthropophagie vitale ou de

¹ *Ibid.*

subsistance, qui est une forme réelle de cannibalisme, fut à diverses reprises louée et pratiquée par « nos ancêtres ».

Dans « des Cannibales », Montaigne se remémore en effet que « Chrysippus et Zenon, chefs de la secte Stoïcque, ne voyaient aucun mal à se servir de « nostre charoigne à quoy que ce fut pour nostre besoin, et d'en tirer de la nourriture. » Selon les témoignages de Diogène Laërce et de Sextus Empiricus, les fondateurs de l'école du Portique auraient en effet justifié la pratique d'anthropophagie en certaines circonstances. Au nombre des « critiques adressées à Chrysippe », à qui l'on reproche d'avoir « décrit de façon obscène une représentation de rapports entre Héra et Zeus », mais aussi d'avoir conseillé aux hommes de « s'unir avec sa mère, ses filles et ses fils », Laërce répertorie une troisième critique à son égard concernant, cette fois, l'anthropophagie : « (il dit encore des choses répréhensibles) au troisième livre de son traité *Sur le juste*, vers la ligne 1000, quand il prescrit de manger même les morts¹ ». Sextus Empiricus précise quant à lui le motif qui selon Chrysippe justifie l'acte de cannibalisme. Après que Chrysippe défendit, à la suite de Zénon, la pratique de l'inceste dans sa *République*, Sextus Empiricus rapporte que :

(...) dans le même traité il [Chrysippe] nous introduit à l'anthropophagie [ἀνθρωποφαγεῖν]. Ainsi : « Si l'on coupe une partie des vivants qui est utile comme nourriture, il ne faut ni l'enterrer ni la jeter d'une autre façon, mais l'utiliser de sorte que de nos propres parties naisse une autre partie².

Au vu de l'utilité que représente la préservation de soi et de la nécessité du maintien de l'espèce dans la durée, Chrysippe justifie donc le recours à l'anthropophagie de subsistance.

Outre les propos tenus par les chefs de file de l'école stoïcienne, dont on sait que la doctrine morale a considérablement influencé tant la pensée de Montaigne que celle de certains de ses contemporains, comme Juste Lipse, l'auteur des *Essais* évoque également un récit historique témoignant d'un fait d'anthropologie de subsistance parmi les Gaulois: « nos ancêtres, estans assiegez par Caesar en la ville de Alexia, se resolurent de soustenir la faim de ce siege par les corps des vieillars, des femmes et autres personnes inutiles au combat ». En effet, dans *La Guerre des Gaules*, vraisemblablement rédigée, selon Maurice Rat, « à l'automne de l'année 52, au moment où César, venant de vaincre Vercingétorix, voulut faire connaître à

¹ DL, « Chrysippe », VII, 188, p. 906.

² Sextus Empiricus, *op. cit.*, III, 25, [247], p. 505

l'opinion romaine, avant sa candidature à un second consulat, les épisodes de sa belle conquête¹ », il est précisé que :

(...) ceux qui étaient assiégés dans Alésia, une fois passé le jour pour lequel ils s'étaient attendus à l'arrivée des secours, une fois consommé tout leur blé, (...), avaient convoqué un conseil et délibéraient sur l'issue de leur sort. Les avis furent partagés : les uns parlaient de se rendre, les autres, de faire une sortie, tandis qu'ils en avaient encore la force. Le discours de Critognat me paraît ne pas devoir être passé sous silence, à cause de sa cruauté singulière et impie. (...) "Quel est donc mon avis [dit Critognat] ? De faire ce que firent nos ancêtres dans la guerre, nullement comparable à celle-ci, des Cimbres et des Teutons : acculés dans leurs places fortes et pressés comme nous par la disette, ils soutinrent leur existence avec les corps de ceux que leur âge semblait rendre inutiles à la guerre, et ils ne se rendirent point à l'ennemi. Si cet exemple n'existait pas, je trouverais magnifique pourtant d'en prendre l'initiative en vue de la liberté et de le livrer à nos descendants. (...) Les avis exprimés, on décide que ceux que la maladie ou l'âge rend inutiles à la guerre, sortirons de la place, et que l'on tentera tout avant d'en venir au moyen de Critognat ; mais qu'on y recourra, s'il le faut et si les secours tardent, plutôt que de subir les conditions de la reddition ou de la paix."²

Afin d'identifier une nouvelle fois l'anthropophagie à un acte utile au maintien de la vie, Montaigne évoque un deuxième fait historique de cannibalisme, en glissant dans son chapitre une citation latine de Juvénal : « *vascones, fama est, alimentis talibus usi / Produxere animas* ». Dans ses *Satires*³, Juvénal se réfère aux Égyptiens et s'étonne de ce qu'« en ces pays » il est « défendu d'étrangler un chevreau, mais permis de manger de la chair humaine. » Il rapporte à ce sujet « des faits surprenants » ayant, précise-t-il, « authentiquement eu lieu, et récemment, sous le consulat de Iuncus, au-delà de la brûlante Coptos. ». Selon son récit, deux peuples voisins, « celui d'Ombos et celui de Tentyra », entretiennent « l'un contre l'autre une vieille hostilité, une haine immortelle », ayant « pour cause l'opposition des dieux, chacun des deux peuples étant jaloux des siens et exécrant ceux de l'adversaire ». Encore « récemment », les « deux partis » s'agrippèrent « en fait d'armes, les poings ». Durant le combat, « un des deux partis », à savoir celui des « ombites » ayant reçu du renfort, osa « tirer l'épée et commencer une lutte à coups de flèches » provoquant ainsi la fuite des « gens de Tentyra ». C'est dans ce contexte que Juvénal nous dépeint une scène collective de cannibalisme, pour ensuite porter son propre jugement sur ce fait :

¹ Maurice Rat, dans Jules César, *La guerre des Gaules*, VII, 77-78, traduction, préface et notes par Maurice Rat, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 6.

² Jules César, *ibid.*, p. 188-189.

³ Juvénal, *Satires*, XV, dans Juvénal et Perse, *Œuvres*, traduction avec notices et notes par Henri Clouard, Paris, Classiques Garnier, Librairie Garnier Frères, 1934.

Un fuyard, sous le coup de la terreur, veut précipiter sa course et tombe, il est pris. Alors les Ombites le coupent en multiples morceaux, afin qu'un seul mort suffise à tous ; la foule des vainqueurs le dévorent tout entier, non sans ronger les os, ne prenant même pas la peine de le mettre à la casserole ou de le faire rôtir : allumer du feu aurait pris trop de temps, on se serait impatienté, et l'on fut enchanté de manger le cadavre cru. (...) Au reste, celui qui a eu le cœur de mordre une fois dans un cadavre ne trouve plus rien de meilleur que la chair humaine ; il faut bien qu'il en soit ainsi, et ne me demande pas si lors de cette abomination, le premier qui goûta au mort trouva cela bon : car le dernier qui vînt, trouvant tout le corps dévoré, passa ses doigts sur le sol pour avoir un peu de sang à sucer¹.

Pour Juvénal, une telle « abomination » s'explique par la nature décadente et barbaresque des mœurs égyptiennes. « l'Égypte est sauvage », dit-il, leurs habitants n'étant à ses yeux que des « barbares » qui « s'imaginent jouer » et dont les mœurs sont avilissantes : « la race déjà dégénérât à l'époque d'Homère ; la terre d'aujourd'hui nourrit des hommes aussi chétifs que méchants ; qu'un dieu jette sur eux les yeux, il rit de dégoût. » Juvénal souligne à ce propos que « les Vascons, si l'on en croit la renommée, usèrent jadis de cette nourriture pour prolonger quelque temps leur existence². » Phrase que Montaigne a choisi de citer en sa version originale latine dans « des Cannibales » : « *vascones, fama est, alimentis talibus usi / Produxere animas* ». L'auteur des *Satires* s'empresse toutefois de bien distinguer le cannibalisme furieux et inexcusable des Égyptiens de l'anthropophagie de subsistance des Gascons, tout à fait pardonnable à ses yeux. En effet, chez ces derniers, dit-il, « les circonstances étaient tout autres » :

Ils cédaient à la fortune jalouse, aux suprêmes cruautés de la guerre ; leur situation était désespérée et ils supportaient les horreurs d'un long siège. Il n'y a dans cet exemple qu'un motif de pitié ; la cité avait épuisé toutes les herbes, tous les animaux, tous les aliments que pouvait découvrir la fureur des ventres vides ; ses citoyens par la pâleur, la maigreur, le corps décharné, frappaient de compassion les ennemis eux-mêmes. C'est dans cet état que la faim les jeta sur les corps de leurs semblables ; ils étaient prêts à se dévorer eux-mêmes. Quand des villes endurent de tels martyres, quel mortel, quel dieu ne les absoudrait ? Les mânes même des morts dévorés auraient pardonné³.

Nous avons eu l'occasion de souligner qu'en guise d'argument d'autorité susceptible de le prévenir par anticipation des polémiques contenues dans le chapitre « des Cannibales », Montaigne fit appel aux témoignages d'illustres personnages et peuples de l'Antiquité grecque dans l'*incipit*, et mobilisa diverses figures féminines de *La Bible* pour aborder le thème de la polygamie. On remarque de même qu'afin de relativiser la portée scandaleuse du cannibalisme,

¹ *Ibid.*, 72-92.

² *Ibid.*, 95-158.

³ *Ibid.*

et par-là se prévenir par anticipation d'avoir à se défendre des probables reproches que porteront ses lecteurs à son encontre, outrés de ce qu'il attribue tant de vertus à des mangeurs d'hommes, Montaigne a de nouveau recours à l'argument d'autorité et à l'histoire comparée. Avant lui l'anthropophagie avait, en effet, déjà été justifiée par des auteurs de renom, tels Zénon, Chrysippe et Juvénal, et de surcroît pratiquée par d'illustres peuples, parmi lesquels nos propres « ancêtres » Gaulois, selon Jules César, mais aussi certains de nos honorables concitoyens, à savoir les Gascons, peuple dont Montaigne d'autre part fait l'éloge dans divers passages des *Essais*.

On remarquera, somme toute, que parmi les prescriptions philosophiques et les faits historiques sélectionnés par Montaigne, c'est en tous les cas par besoin alimentaire et afin de survivre que les Européens s'aventurent à manger leur prochain. Pourtant, tandis que Juvénal s'était attelé à différencier l'anthropophagie des Gascons assiégés du cannibalisme passionnel des Égyptiens, dans ce passage Montaigne se garde bien de distinguer l'anthropophagie de subsistance des Européens de l'anthropophagie culturelle des Amérindiens. En effet, tel qu'il l'a lui-même remarqué, à l'aune des ouvrages de Thevet et Léry, si les Indiens du Nouveau Monde sont cannibales « ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir », mais pour « représenter une extrême vengeance. » En amalgamant en outre les Scythes avec les Androphages – Hérodote ayant à ce sujet remarqué par deux fois qu'il s'agissait de deux peuples distincts et à ne pas confondre –, Montaigne nous présente finalement un argumentaire à nuancer.

Cela étant, Montaigne nous présente un deuxième argument, en rapport avec ce premier. Après avoir souligné que des philosophes de renom (Zénon et Chrysippe) et des peuples illustres (Gaulois et Gascons) jugèrent que l'anthropophagie demeure un acte parfois utile au maintien de la vie, c'est pour finir à l'autorité des médecins que Montaigne fait appel pour étayer son propos. Ayant pour habitude dans les *Essais* de pester à l'encontre des médecins et de souligner les effets néfastes de la science qu'ils pratiquent, dans le chapitre « des Cannibales » Montaigne se sert malgré cela du prestige que ces derniers peuvent avoir aux yeux de ses contemporains, afin de mieux prouver que le cannibalisme est une coutume, certes « barbaresque », néanmoins plus excusable que ne le sont nos « fautes ordinaires ». Pour ce faire, Montaigne remarque que la médecine de son temps n'hésite pas à « se servir de nostre charoigne », non pas pour s'en nourrir, comme le feraient les Stoïciens, les Scythes, les Gaulois ou encore les Gascons, mais pour acquérir de nouvelles connaissances nécessaires aux traitements des souffrants : « et les medecins ne craignent pas de s'en servir à toute sorte d'usage pour nostre santé, soit pour l'appliquer au dedans ou au dehors. » La cautérisation des cadavres

et l'analyse de corps momifié étant des pratiques employées par certains médecins de l'époque, Jean-François Payen a fait observer qu'en cette période « on avait employé en médecine la momie d'Égypte et que Ambroise Paré, qui en fait souvent mention, en blâme l'usage.¹ »

Nous avons vu que pour Montaigne l'emploi de la torture « sous prétexte de pitié et de religion » était une métaphore du cannibalisme, s'agissant indirectement d'une façon de « manger un homme vivant » autrement plus cruelle que la coutume anthropophagique amérindienne qui, elle, présume de « le manger mort ». En faisant appel à l'autorité de la médecine, Montaigne réalise une opération distincte. Il compare ouvertement les pratiques médicales de son époque au rite anthropophagique amérindien, non pas pour les différencier entre-eux et les hiérarchiser moralement, mais afin de mettre en lumière les points qui relient ces deux actions, pour montrer en quelle mesure ces usages se rejoignent et se ressemblent. Alors que les Indiens « rostissent et « mangent en commun » le corps de leurs ennemis fait prisonniers, pour ainsi « représenter une extrême vengeance », certains médecins du XVI^{ème} siècle ne craignent pas de « deschirer », sectionner et morceler des cadavres, afin de mieux combattre la maladie et préserver la « santé » de leurs patients encore vivants. Même si pour des motifs différents (la vengeance pour certains, la santé pour d'autres), les Indiens mangent des corps sans vie, tout comme les médecins dissèquent les dépouilles. Dans les deux cas, le traitement des morts présente une raison d'être, et la manipulation des cadavres est justifiable.

Après avoir rappelé à ses lecteurs que leurs modèles de sagesse stoïcienne, leurs ancêtres Gaulois et leurs compatriotes Gascons affirment les bienfaits de l'anthropophagie eu égard au maintien de la vie, et que « pour notre santé » certains médecins manipulent les cadavres « à toute sorte d'usage », Montaigne met en avant le fait qu'aucune de ces autorités ne s'aventura pour autant à justifier nos « fautes ordinaires ». En d'autres termes, si d'un côté il n'est guère ardu de dénicher des doctrines philosophiques, des récits littéraires, des témoignages historiques ou encore des méthodes scientifiques étayant les bienfaits du cannibalisme pour la santé et la vie, de l'autre, dit Montaigne, « il ne se trouva jamais aucune opinion si desreglée qui excusat la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté, qui sont nos fautes ordinaires. »

Par le biais des autorités intellectuelles et des récits historiques qu'il a sélectionné, Montaigne peut donc en conclure qu'il existe des formes de cannibalisme louables dès lors qu'utiles à la vie ou à la santé des corps. À partir de sa propre expérience, il en vient à distinguer l'anthropophagie de subsistance du cannibalisme partidaire pratiqué par ses compatriotes appartenant aux factions Catholiques et Protestantes. Ce dernier type de "cannibalisme", de

¹ Jean-François Payen, cité par Pierre Villey et André Lanly, n. 8, p. 260.

nature à la fois religieuse et politique, n'étant guère utile mais contraire à la vie, il alimente bien plus cette forme de barbarie fratricide et endogène qu'est la *statis* ou la « guerre civile ». Enfin, n'ayant trouvé en ses références littéraires et scientifiques « aucune opinion si desreglée qui excusat (...) nos fautes ordinaires », Montaigne peut avec autorité soutenir que ses compatriotes ne sont nullement des modèles de vertu. C'est pourquoi, il se permet, en guise de conclusion, d'enjoindre ses concitoyens à ne plus juger, comme à l'habitude, de la valeur morale des Cannibales à l'aune de leurs propres coutumes, étalon défectueux et contraire à la raison : « nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. »

Ainsi, selon la « voye de la raison » le cannibalisme des Amérindiens est certes « barbaresque », mais excusable parce qu'obéissant, en sa qualité d'anthropophagie culturelle, au code guerrier de la vengeance. À l'inverse, le cannibalisme partidaire est moralement inexcusable parce que blasphématoire : en se fondant sur les valeurs du christianisme, les partisans religieux du temps de Montaigne en viennent à pratiquer la torture et le fratricide, péchés capitaux transgressant un des commandements du *Décatalogue* : « tu ne commettras pas de meurtre ¹ ». Ce même *Décatalogue* qui pour Saint Paul ne signifie autre chose qu'amour : « en effet, les commandements (...) se résument dans cette parole : *Tu aimeras ton prochain comme à toi-même*. L'amour ne fait aucun tort au prochain ; l'amour est donc accomplissement de la loi.² » En somme, « sous prétexte de pitié et de religion » les contemporains de Montaigne réalisent ce que les doctrines, soient-elles chrétiennes, païennes ou scientifiques condamnent chacune à leur manière. Faisant montre d'une « opinion si desreglée » qui excuse « la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté, qui sont nos fautes ordinaires », les pratiquants du cannibalisme partidaire défendent, en somme, l'inexcusable.

Nous avons jusqu'à présent analysé deux références explicites au christianisme présenté par Montaigne dans le chapitre « Des Cannibales ». Faisant peu de cas de l'interdiction de la polygamie stipulée par le Pape Grégoire XIII, Montaigne mentionne directement à l'Ancien Testament, où il prend pour argument d'autorité les exemples de Rachel, Léa et Sara, en vue de souligner que la coutume polygamique demeure une « vertu » matrimoniale proprement chrétienne, ce qui empêche tous les Chrétiens de réprouver cet acte parmi les Indiens. Puis, dans une seconde évocation explicite du christianisme, Montaigne réprouve ouvertement l'usage inique de la violence « sous prétexte de piete et de religion » commettent des actes fratricides et se rabaissent à « rostir et manger » encore « vivant » leurs « voisins et

¹ Ex. 20 : 7-16, p. 97.

² Rom. 13 : 9, p. 1836.

concitoyens ». C'est donc ouvertement et avec hardiesse que, dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne critique l'usage à ses yeux irréligieux que font de la Parole divine les membres des factions religieuses de son temps, autrement dit les partisans Catholiques et Protestants œuvrant à l'intensification des Guerres de Religions.

De manière bien plus allusive et indirecte, on trouve de surcroît une troisième évocation du christianisme dans ce chapitre. En constatant, en effet, que les Indiens punissent sévèrement leurs « faux prophète[s] », Montaigne ajoute que « c'est don de Dieu que la divination : voylà pourquoy ce devroit estre une imposture punissable, d'en abuser. » Cette allusion pouvant hypothétiquement exprimer le traitement que Montaigne souhaite infliger aux interprètes sacrilèges et fallacieux des *Saintes Écritures*, autrement dit, aux partisans religieux qui, tel que nous venons de le souligner, justifient le recours à la violence « sous prétexte de piete », tâchons dorénavant d'identifier plus précisément à qui s'adresse cette invective. Qui serait en somme ce « faux prophète » que Montaigne accuse d'« imposture » et qu'il souhaite à ce point corriger ?

3. Les faux prophètes.

Dans *Les Singularités de la France Antarctique*, Thevet dédie un chapitre entier à la question « Des faux prophètes & magiciens de ce pays ». Pour désigner les guérisseurs et chamanes du Nouveau Monde, il se réfère alors aux *pagés*, « gens de mauvaise vie qui se sont adonnés à servir au Diable pour décevoir [tromper] leurs voisins ». Ces derniers faisant entendre « qu'ils ont communiqué avec les esprits », Thevet les qualifie alors d'« imposteurs », étant en somme « vraiment idolâtres, ni plus ni moins que les anciens gentils¹ ». Il remarque par ailleurs que les Indiens consultent volontiers les *pagés* en cas de conflit interne : « s'il advient pareillement qu'aucun d'entre eux ait indignation ou querelle contre son prochain, ils ont coutume de se retirer vers ces *pagés*, afin qu'ils fassent mourir par poison celui ou ceux auxquels ils veulent du mal.² » Hormis le rôle de médecin, Thevet leur attribue également la fonction de devin. Selon, précise-t-il, « quelques chrétiens qui de longtemps se tiennent là », les Indiens « ne font aucune entreprise sans avoir la réponse de leur prophète », c'est ainsi qu'avant tout combat le *pagé* est systématiquement consulté pour prédire « lesquels emporteront la victoire ». Thevet rapporte à ce sujet l'anecdote suivante : « quelqu'un me dit,

¹ André Thevet, *Singularités*, op.cit., 36, p. 191.

² *Ibid.*, p. 191-192.

entre autres choses, que leur prophète leur avait prédit notre venue ». Il souligne toutefois le sort que les Indiens réservent aux *pagés* jugés incompétents dans l'art de la divination. En effet, remarque Thevet, si d'un côté « les sauvages on en tel honneur et révérence ces *pagés* qu'ils les adorent ou plutôt idolâtrant », de l'autre, « s'il advient quelquefois que ces *pagés* ne disent la vérité et que les choses arrivent autrement que le présage, ils ne font difficulté de les faire mourir, comme indignes de ce titre et dignité de *pagés*.¹ »

Thevet établit par suite un rapprochement entre le chamanisme amérindien et les faits de sorcelleries en Europe. Non sans rappeler le passage de l'*Exode* où le Seigneur stipule qu'« une magicienne, tu ne laisseras pas vivre », c'est pour s'opposer à l'influence de Satan que Thevet condamne avec véhémence tout acte de « magie abusive » :

Les Amériques ne sont pas les premiers qui ont pratiqués la magie abusive ; mais avant eux elle a été familière à plusieurs nations, jusque au temps de Notre-Seigneur, qui a effacé et abolit la puissance de Satan, laquelle il exerçait sus le genre humain. Ce n'est donc sans cause qu'elle est défendue par les Écritures. D'icelle magie nous en trouvons deux espèces principales, l'une par laquelle on communique avec les esprits malins, [l'autre] qui donne intelligence des choses les plus secrètes de nature. Vrai est que l'une est plus vicieuse que l'autre, mais toutes deux pleines de curiosité. (...) Telles curiosité démontrent un jugement imparfait, une ignorance et faute de foi et bonne religion².

Plutôt que de « trop curieusement rechercher les secrets de la nature » dont « notre-Seigneur s'est réservé à lui seul la connaissance », Thevet préfère au contraire s'en remettre à la docte ignorance³, autrement dit à la foi ou croyance en les choses non apparentes. Il condamne par suite la popularité de la « magie abusive » parmi ses compatriotes :

Encore plus est abusé le simple peuple qui croit telles impostures. Et ne me puis assez émerveiller comme en pays de loi et police, on laisse pulluler telles ordures avec un tas de vieilles sorcières qui mettent herbes aux bras, pendent écriteaux au col, forces mystères, cérémonies qui guérissent de fièvres et autres choses, qui ne sont que vraie idolâtrie, digne de grande punition⁴.

À la suite de Thevet, Jean de Léry s'indignera de même d'avoir constaté que l'influence de Satan se déploie tout autant au Brésil qu'en France, portant notamment son dévolu sur les femmes :

¹ *Ibid.*, p. 194.

² *Ibid.*, p. 196.

³ Voir Pierre Messie, *Diverses leçons* (1526) : « car puisque la foi consiste en croire et espérer les choses qui ne son point apparentes, si les nus étaient révélés, ce ne serait plus foi, et partant nous serait ôté ce moyen singulier de salvation ». Cité par Lestringant, dans André Thevet, *Singularités*, n. 1 de la page 196, p. 460.

⁴ André Thevet, *op.cit.*, p. 196-197.

Considérant, dis-je, ces choses, j'ai conclu que le maître des unes était le maître des autres : à savoir que les femmes brésiliennes, entre lesquelles il y a aussi des sorcières, nommées par eux *Mossen-y-guerre*, et celles qui font ce métier infernal par-deçà, étaient conduites d'un même esprit de Satan, sans que la distance de lieux ni le long passage de la mer empêche ce père de mensonge d'opérer çà et là en ceux qui sont livrés par le juste jugement de Dieu¹.

Pour ce qui concerne le chapitre « Des Cannibales », on remarque que Montaigne évoque également l'importance qu'occupe la fonction de prophète parmi les Indiens d'Amérique :

Ils ont je ne sçay quels prestres et prophetes, qui se presentent bien rarement au peuple, ayant leur demeure aux montaignes. A leur arrivée il se faict une grande feste et assemblée solennelle de plusieurs vilages (...). Ce prophete parle à eux en public, les exhortant à la vertu et à leur devoir ; (...). Cettuy-cy leur prognostique les choses à venir et les evenemens qu'ils doivent esperer de leurs entreprises, les achemine ou destourne de la guerre ; mais c'est par tel si que, où il faut à bien deviner, et s'il leur advient autrement qu'il ne leur a predit, il est haché en mille pieces s'ils l'attrapent, et condamné pour faux prophete. A cette cause, celui qui s'est une fois mesconté, on ne le void plus².

Une fois mentionné la sévérité du traitement dévolu aux « faux prophètes » en terres d'Amérique, Montaigne choisit postérieurement, dans un ajout, de souligner l'existence de ce même phénomène en d'autres pays :

C'est don de Dieu que la divination : voylà pourquoy ce devroit estre une imposture punissable, d'en abuser. Entre les Scythes, quand les devins avoient failli de rencontre, on les couchoit, enforgez de pieds et de mains, sur des charriotes pleines de bruyere, tirées par des boeufs, en quoy on les faisoit brusler. Ceux qui manient les choses sujettes à la conduite de l'humaine suffisance, sont excusables d'y faire ce qu'ils peuvent. Mais ces autres, qui nous viennent pipant des assurances d'une faculté extraordinaire qui est hors de nostre cognoissance, faut-il pas les punir de ce qu'ils ne maintiennent l'effect de leur promesse, et de la temerité de leur imposture³ ?

Montaigne est, de manière générale, opposé à la pratique de la divination. À titre d'exemple, dans le chapitre « des pronostications » il assure préférer se soumettre aux aléas de la Fortune, plutôt que de donner crédit aux discours des prophètes autoproclamés : » j'aymerois bien mieux regler mes affaires par le sort des dez que par ces songes.⁴» Fort de son expérience,

¹ Ajout à partir de la troisième édition : Jean de Léry, *Histoire d'un voyage...*, Genève, éditions 1585, 1599 et 1611, chap. XVI, puis chap. XVII, *op. cit.*, p. 398.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 208.

³ *Ibid.*

⁴ « Des Prognostications », I, 11, p. 43.

c'est à la superstition que Montaigne associe la croyance en la capacité supposée extraordinaire qu'auraient certains hommes à manier l'art de la divination: « ceci ai-je reconnu de mes yeux, qu'ès confusions publiques les hommes étonnés [de] leur fortune, se vont rejetant comme à tout superstition à rechercher au ciel les causes et menaces anciennes de leur malheur ». Le langage employé par les devins trahit en outre la supercherie d'une telle profession : « mais sur tout leur preste beau jeu le parler obscur, ambigu et fantastique du jargon prophétique, auquel leurs auteurs ne donnent aucun sens clair, afin que la postérité y en puisse appliquer de tel qu'il lui plaira.¹ ». Et c'est enfin par l'entremise d'une formule de Cicéron que Montaigne s'efforce de dévoiler l'imposture des devins : « à tirer tout le jour, on atteint tôt ou tard la but² ». Affirmant sans cesse tout est son contraire, c'est donc par chance que les voyants prévoient ou manquent les faits à venir, ou par hasard s'ils parviennent ou non à anticiper une vérité :

J'en voy qui estudient et glosent leurs Almanachs, et nous en alleguent l'autorité aux choses qui se passent. A tant dire, il faut qu'ils dient et la vérité et le mensonge : *Quis est enim qui totum diem jaculans non aliquando conlineet*. Je ne les estime de rien mieux, pour les voir tomber en quelque rencontre : ce seroit plus de certitude, s'il y avoit regle et verité à mentir tousjours. joint que personne ne tient registre de leurs mescontes, d'autant qu'ils sont ordinaires et infinis; et fait on valoir leurs divinations de ce qu'elles sont rares, incroyables et prodigieuses³.

On observera qu'à diverses reprises Montaigne s'étonne de l'impunité dont jouissent les faux prophètes de son temps. Dans le passage supra cité de « Des Prognostications », il constate que la plupart oublie que les devins autoproclamés errent plus souvent qu'ils ne devinent, et mentent bien plus qu'ils ne disent vrai. Et c'est avec violence que dans « Des Cannibales », Montaigne enjoint ses compatriotes à punir ces imposteurs téméraires à la façon des Amérindiens et des Scythes, autrement dit, à les hacher « en mille pieces » ou les faire « brusler » au bûcher hardant. L'appel à cette sorte d'expédients est extrêmement rare dans les *Essais*. Nous pourrions même avoir affaire au seul passage de l'ouvrage – auquel on pourrait toutefois ajouter un extrait déjà cité de « Des menteurs⁴ » –, où Montaigne s'emporte de la sorte, au point d'en venir à solliciter explicitement la torture et mise à mort d'êtres humains. On trouve à l'inverse dans de nombreux passages des *Essais* le blâme explicite de l'emploi de la torture, notamment pour ce qui a trait à la condamnation au bûcher. Dans « Des Boyteux »,

¹ « Des Prognostications », I, 11, p. 44.

² Voir Cicéron, *De la divination*, II, 59, 121.

³ « Des Prognostications », I, 11, p. 43.

⁴ « En vérité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissions l'horreur et le poids, nous le poursuivrions à feu plus justement que d'autres crimes. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des menteurs », I, 9, p. 36).

Montaigne associe cette pratique à la passion de la vanité : « c'est mettre ses conjectures à bien haut bien haut prix que d'en faire cuire un homme tout vif¹ ». Et, dans le même chapitre « des Cannibales », c'est à un acte impie de barbarie qu'il identifiera quelques lignes plus tard l'action de tuer un supplicié par le feu : « je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à (...) le faire rostir par le menu (...) et, qui pis est, sous prétexte de pitié et de religion. » Jean-François Dupeyron remarque à ce sujet qu'« un des éléments condamnés par les censeurs pontificaux était le fait que Montaigne ait condamné la torture, puisqu'on lui reprocha "*d'estimer cruauté ce qui est au-delà de mort simple*".² »

Reste à savoir à qui s'adresse précisément cette invective de Montaigne, car il semble fort improbable qu'elle concerne les sorciers et sorcières s'adonnant à la « magie abusive », selon l'expression de Thevet. En effet, à diverses reprises dans les *Essais*, Montaigne condamne avec fermeté les persécutions, devenues par ailleurs courantes en son siècle, dont faisait montre le Clergé à l'encontre des personnes accusées et fort souvent exécutées pour faits extraordinaires de sorcellerie. Gilles Banderier remarque qu'à ce sujet que :

Montaigne a formulé l'essentiel de sa pensée dans l'essai « Des Boyteux » (associés par le vulgaire à la sorcellerie), où il s'en prend aux traités de Pierre Massé et Jean Bodin sur *L'imposture du diable* (1579) et la *Démonomanie* (1580). Il rappelle que ces manifestations diaboliques qui hantaient les consciences, du nouement d'aiguillettes à la *jettatura*, n'étaient que des canulars ou des hallucinations engendrées par la peur, plus vive parmi le « pauvre peuple ». Amené à voir des sorciers en prison, il a ce mot fameux : « je leur eusse plustost ordonné de l'ellebore que de la cicue ». On notera que cette attitude exemplaire lui valut les critiques de deux démonologues qui lui étaient à titres divers apparentés, Pierre de Lancre et Martin del Rio³.

Plutôt que de chercher à déterminer si les faits imputés aux sorcières doivent, ou pas, être considérés comme surnaturels aux yeux de l'Église, Montaigne déplace le débat pour le situer non plus dans le champ juridico-théologique, mais dans le domaine médical. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, c'est à la manière du médecin Jean Wier dans *Cinq livres des démons*⁴, que dans le chapitre « Des Boyteux » Montaigne diagnostique que le cas des personnes autoproclamées sorcières relève bien plus de la folie que du crime. D'où sa formule métaphorique : à l'endroit de leur ordonner de la « cicue », comme ce fut le cas pour Socrate, Montaigne enjoint les autorités à soigner leurs âmes en leur prescrivant de

¹ « Des Boyteux », III, 11

² Jean-François Dupeyron, *Montaigne et les Amérindiens*, op. cit., p. 139. Voir Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, édition de Fausta Garavini, Paris, Gallimard, 1983, p. 222.

³ Gilles Banderier, article « Sorcellerie », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit., p. 1088.

⁴ Jean Wier, *Cinq livres des démons*, 1567.

« l'ellebore », plante de la famille des renonculacées ayant des propriétés purgatives et vomitives, et que l'on croyait jadis propre à guérir la folie.

On constate alors que ce n'est pas pour fait de sorcellerie que Montaigne vilipende le « faux prophète ». D'un côté il soutient vouloir punir « ces autres, qui nous viennent pipant des assurances d'une faculté extraordinaire qui est hors de notre cognoissance », les estimant fort dangereux, car à la vérité « ils ne maintiennent l'effect de leur promesse, et de la temerité de leur imposture ». De l'autre, lesdits faits extraordinaires de sorcelleries sont à ses yeux tout à fait inoffensifs : certains simulent la sorcellerie par boutade, d'autres sont phobiques au point de croire que les magiciens ont un réel pouvoir, enfin ceux qui pensent être de véritables sorciers sont, selon lui, frappés de folie. À la différence de Thevet et Léry, Montaigne ne considère donc pas que les sorcières européennes représentent un réel danger, ni même qu'elles soient des femmes endiablées et punissables pour être des suppôts de Satan. Si l'on conçoit que Montaigne n'établisse pas un rapprochement entre le chamanisme amérindien et les faits de sorcelleries en Europe, reste donc à déterminer l'identité de « ces autres, qui nous viennent pipant » et qui pour cela méritent châtement. Autrement dit, quel serait pour Montaigne l'équivalent Européen du « faux prophète » haché en « mille pièces » par les Brésiliens, et de ces « devins » faillibles que les Scythes « faisoit brusler » ?

Dans « Des Cannibales », Montaigne semble amalgamer les devins. Celui-ci soutient en effet qu'en Amérique les Indiens « ont je ne sçay quels prestres et prophetes », une fois transposés en Europe ces termes peuvent ainsi alluder aux prêtres catholiques, mais surtout, vraisemblablement, aux partisans huguenots, « prophètes » réformés prêchant une nouvelle religion. Dans *La Bible* le sens du mot prophète est quelque peu élargi, il ne désigne pas uniquement la personne versée dans l'art de la divination, mais aussi celle qui, dictée par la parole divine, révèle des vérités cachées, dénonce le mal sur Terre, transmet aux fidèles des messages de sagesse et leur indique les comportements à suivre. En son sens chrétien, le prophète est donc celui qui prétend à la fois pouvoir prédire l'avenir et savoir communiquer avec Dieu, dont il serait le porte-parole légitime. Terme souvent utilisé dans *La Bible*, le faux prophète correspond quant à lui à un prophète reconnu à tort de son vivant, qui se garde de dénoncer les maux que commet le peuple et se voit contesté par un autre prophète considéré apte à effectivement parler au nom de Dieu. Comme l'atteste Jérémie, le faux prophète est en somme celui qui prétend indument apporter un message de la part de Dieu et qui mourra pour avoir prononcé un faux serment :

(...) le prophète Hananya, (...) me dit (...) "Ainsi parle le SEIGNEUR (...) : je brise le joug du roi de Babylone. Dans deux ans, jour pour jour, je ferais revenir en ce lieu tous les ustensiles de la Maison du SEIGNEUR que Nabuchodonosor, roi de Babylone, a enlevés de ce lieu (...)." Le prophète Jérémie dit alors au prophète Hananya : "Ecoute, Hananya : le SEIGNEUR ne t'a pas envoyé ; c'est toi qui fais que ce peuple [de « juda »] se berce d'illusions. (...) tu mourras cette année, puisque tu as prêché la révolte contre le SEIGNEUR." Le prophète Hananya mourut cette année-là au septième mois¹.

Simulant accéder aux vérités transmises par la parole divine, le faux prophète émet ainsi de faux témoignages, ce qui fait de lui un blasphème : dans le but de tromper son prochain, il ment éhontément en évoquant vainement le nom du Seigneur. Le faux prophète se heurte ainsi directement à l'un des commandements inscrits dans le *Pentateuque*. Du temps de l'*Exode*, lors de la sortie du peuple Israélite hors d'Égypte, le Seigneur détaille les termes de son alliance avec ses créatures et annonce le *Décalogue* à son prophète Moïse. La prohibition du blasphème est, entre autres choses, alors instituée : « tu ne prononceras pas à tort le nom du Seigneur, ton Dieu, car le SEIGNEUR n'acquitte pas celui qui prononce son nom à tort² ». Toujours dans *Le Pentateuque*, l'interdiction de mentir et de prononcer un serment blasphématoire est également stipulée dans le *Lévitique* : « ne commettez pas de rapt, ne mentez pas, n'agissez pas avec fausseté, au détriment d'un compatriote. Ne prononcez pas de faux serment sous le couvert de mon nom : tu profanerais le nom de ton Dieu. C'est moi, le SEIGNEUR.³ » Et dans *Le Nouveau Testament*, la parjure sous serment sera un acte tout autant condamné par Saint Mathieu :

Vous avez encore appris qu'il a été dit aux anciens : *Tu ne te parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments*. Et moi, je vous dis de ne pas jurer du tout : ni *par le ciel* car c'est le trône de Dieu, ni *par la terre* car c'est l'escabeau de ses pieds, ni *par Jérusalem* car c'est la Ville du grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, car tu ne peux en rendre un seul cheveu blanc ou noir. Quand vous parlez, dites « oui » ou « non » : tout le reste vient du Malin⁴.

C'est également dans l'*Évangile selon Mathieu* que l'on trouve l'exemple le plus notoire de tentative de tromperie au nom de Dieu. Du haut du temple de Jérusalem, Satan s'efforce de détourner Jésus de son Père en lui disant :

¹ Jé. 28 : 15-17, p. 608-609.

² Ex. 20 : 7, p. 97.

³ Lévit. 19 : 11-12, p. 147.

⁴ Matt. 5 : 33, p. 33.

Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas, car il est écrit : « Il donnera pour toi des ordres à ses anges et ils te porteront sur leurs mains pour t'éviter de heurter du pied quelque pierre. » Ce à quoi Jésus répondit : « Il est aussi écrit : *Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu* »¹.

Satan est donc « le Tentateur », celui qui, en invoquant notamment le nom de Dieu en vain, s'ingénie à tromper autrui et mettre à l'épreuve non pas seulement le Christ, mais les hommes de manière générale². Identifiée à un acte diabolique, l'invocation indue du nom de Dieu est par conséquent sévèrement condamnée par le christianisme. C'est ainsi que, dans le *Lévitique*, Dieu somme Moïse d'annoncer aux « fils d'Israël » le châtiment réservé aux auteurs de blasphèmes : « si un homme insulte son Dieu, il doit porter le poids de son péché ; ainsi celui qui blasphème le nom du SEIGNEUR sera mis à mort : toute la communauté le lapidera ; émigré ou indigène, il sera mis à mort pour avoir blasphémé le NOM.³ »

Montaigne ne dit pas autre chose dans « Des Cannibales » : « c'est don de Dieu que la divination : voilà pourquoy ce devroit estre une imposture punissable, d'en abuser. » Or, plutôt que de condamner les sorcières au bûcher, comme le faisaient Thevet et Léry, c'est semble-t-il les faux prophètes chrétiens qui « sous prétexte de pitié et de religion » ambitionnent de justifier l'usage de la torture, que Montaigne paraît vouloir punir. Il suggère en effet qu'en abusant leurs compatriotes, les mauvais « prestres et prophetes » d'Europe jurent par le ciel que le massacre de leurs opposants religieux et la destruction des Amériques demeurent des actes inspirés par la Parole divine. Pour ce qui regarde l'usage de *La Bible* comme argument d'autorité censé légitimer la sujétion par la force des Indiens, on pourra par exemple se rapporter aux arguments présentés par un auteur tel que Juan Ginés de Sepulveda et les opposer à ce qu'en dit Montaigne dans « Des Coches ».

Selon le résumé de l'*Apología* écrit et lu en 1550 devant l'assemblée de Valladolid par Bartolomé de Las Casas, ce fut en effet « par les autorités et les exemples de l'Écriture Sainte » que le Docteur Sepulveda avait cherché à justifier l'usage de la force et des armes à l'encontre des Indiens d'Amérique. À des fins polémiques, Las Casas présente donc aux « nombreux lettrés, théologiens et juristes » en présence, les passages de *La Bible* que, dans son *Apología*, Sepulveda avait sélectionné pour légitimer la « destruction des Indes » :

La première [autorité] est le Deutéronome, chapitre 20. (...) : « quand tu t'approcheras d'une ville pour l'attaquer, tu lui offriras la paix », *etcetera*. Il y est dit que s'ils acceptent la paix et leur ouvrent les portes, il ne faut pas leur

¹ *Ibid.* 4 : 6-7, p. 30-31.

² 1 *Co.* 7 : 5, p. 263 ; 1 *Th.* 3 : 5, p. 333.

³ *Lév.* 24 : 15, p. 154.

faire de mal, mais les recevoir comme tributaires. En revanche, s'ils se défendent par la guerre, il faut alors tuer tous les hommes et n'épargner que les femmes et les enfants (...). Et comme il y est dit : « c'est ainsi que tu agiras à l'égard de toutes les villes qui sont très éloignées de toi », à propos de quoi la glose dit : « *procul id est diverse religionis* », il [Sepúlveda] en a inféré que l'on peut faire la guerre à un peuple uniquement parce qu'il est d'une autre religion que la nôtre. Mais pour le prouver, à savoir que la guerre est possible pour cause d'idolâtrie, il allègue ce passage du Deutéronome, chapitre 9 : « ne dis pas en ton cœur : C'est à cause de ma justice que l'Éternel me fit entrer en possession de ce pays, *etcetera*. Car c'est à cause de la méchanceté de ces nations que l'Éternel les chasse devant toi ». Et dans le chapitre 12, il était ordonné aux Juifs de détruire les temples des gentils et de réduire en miettes leurs statues et idoles. Il ajouta la punition infligée à Sodome et Gomorrhe comme un exemple de ce qu'il est licite de faire aux Indiens¹.

Opposé à la « destruction des Indes » par l'Europe, dans « Des Coches » Montaigne expliquera quant à lui que les méthodes de guerre, singulièrement brutales, employées par les *conquistadores* « espagnols » en Amérique sont motivées par la passion de la cupidité et nullement par « zele envers la religion » :

Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passez au fil de l'espée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la negotiation des perles et du poivre : mechaniques victoires. Jamais l'ambition, jamais les inimitiez publiques ne pousserent les hommes les uns contre les autres à si horribles hostilitez et calamitez si miserables. (...) Les Espagnols (...) mirent brusler pour un coup, en mesme feu, quatre cens soixante hommes tous vifs, les quatre cens du commun peuple, les soixante des principaux seigneurs d'une province, prisonniers de guerre simplement. Nous tenons d'eux-mesmes ces narrations, car ils ne les advouent pas seulement, ils s'en ventent et les preschent. Seroit-ce pour tesmoignage de leur justice ou zele envers la religion ? Certes, ce sont voyes trop diverses et ennemies d'une si sainte fin. S'ils se fussent proposés d'estendre nostre foy, ils eussent considéré que ce n'est pas en possession de terres qu'elle s'amplifie, mais en possession d'hommes, et se fussent trop contentez des meurtres que la necessité de la guerre apporte, sans y mesler indifferemment une boucherie, comme sur des bestes sauvages, universelle, autant que le fer et le feu y ont peu attaindre, n'en ayant conservé par leur dessein qu'autant qu'ils en ont voulu faire de miserables esclaves pour l'ouvrage et service de leurs minieres (...) ².

Pour ce qui a trait ensuite aux partisans catholiques et protestants qui « sous prétexte de piété » préconisent aux citoyens français de s'entre « deschirer, par tourmens et par geénes », mais aussi de « manger » encore « vivant » et « faire rostir par le menu » chacun de leurs adversaires politiques, nous avons déjà eu l'occasion d'observer que dans le chapitre « de la vanité », Montaigne constate avec dépit que l'« horrible corruption de meurs que les guerres

¹ Bartolomé de Las Casas, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*. Introduit, traduit et annoté par N. Capdevila, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Textes & Commentaires », 2007, p. 107.

² « Des Coches », III, 6, p. 910-913

civiles apportent » incite « jusques aux meilleurs » des Chrétiens à défendre dogmatiquement la cause de leur parti, et finalement à duper son prochain : « j'aperçois en ces desmambremens de la France et divisions où nous sommes tombez : chacun se travaille à deffendre sa cause, mais, jusques aux meilleurs, avec desguisement et mensonge.¹ » Dans le chapitre « de la Physionomie », on voit en outre un Montaigne à la fois désorienté et indigné face aux absurdités et incohérences que génère parmi les siens la guerre civile ; cette « monstrueuse guerre » où l'injuste se fait méthodiquement passer pour le juste :

Monstrueuse guerre : les autres agissent au dehors ; cette-cy encore contre soy se ronge et se desfait par son propre venin. Elle est de nature si maligne et ruineuse qu'elle se ruine quand et quand le reste, et se deschire et desmembre de rage. (...) Toute discipline la fuyt. Elle vient guarir la sedition et en est pleine, veut chastier la desobeyssance et en montre l'exemple ; et, employée à la deffence des loix, faict sa part de rebellion à l'encontre des siennes propres. Où en sommes nous ? (...) L'ambition, l'avarice, la cruauté, la vengeance n'ont point assez de propre et naturelle impetuosité ; amorchons les et les attisons par le glorieux titre de justice et devotion. Il ne se peut imaginer un pire visage des choses qu'où la meschanceté vient à estre legitime, et prendre, avec le congé du magistrat, le manteau de la vertu. (...) L'extreme espece d'injustice, selon Platon, c'est que ce qui est injuste soit tenu pour juste².

C'est pourquoi il nous semble que dans « Des Cannibales », d'une part Montaigne s'appuie ouvertement sur les coutumes amérindiennes et scythes pour justifier la punition des « faux prophète[s] », et d'autre part il se fonde implicitement sur le commandement biblique du châtiment de blasphème pour préconiser de punir les partisans chrétiens contemporains qu'il accuse d'« imposture », à savoir : « ces autres, qui nous viennent pipant des assurances d'une faculté extraordinaire qui est hors de nostre cognoissance », mais qui dans les faits « ne maintiennent l'effect de leur promesse », et font en outre montre de « temerité » impie en invoquant le nom de Dieu en vain.

Outre le rapprochement que Montaigne établit indirectement entre le traitement réservé aux mauvais « prestres et prophetes » du Nouveau Monde et celui qu'il voudrait que les Européens appliquent aux devins chrétiens qu'il accuse d'« imposture », on trouve par ailleurs une quatrième allusion au christianisme dans « Des Cannibales », tout aussi discrète que la précédente. En affirmant que « nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent », Montaigne semble en effet évoquer un récit de l'*Ancien Testament* qu'il lui tient particulièrement à cœur, à savoir « Qohéleth ou l'Ecclésiaste ». Ainsi, tandis que Montaigne citait ouvertement *La Bible* pour aborder la thème de la polygamie, c'est présentement de

¹ « De la Vanité », III, 9, p. 993.

² « De la Phisionomie », III, 12, p. 1043-1045.

manière tout à fait tacite qu'il s'y réfère et s'en inspire, afin de mettre en doute la pertinence du savoir géographique des Anciens.

4. Vanité, tout est vanité !

Dès les premières lignes du chapitre « Des Cannibales », après avoir remarqué l'étonnement des « Grecs » face à l'ordre affiché par les armées romaines, puis présenté au lecteur son témoin principal, à savoir « un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté decouvert en nostre siecle », Montaigne partage son saisissement devant la nature inédite de cet évènement :

Cette decouverte d'un païs infini semble estre de consideration. Je ne sçay si je me puis respondre que il ne s'en face à l'advenir quelque autre, tant de personnages plus grands que nous ayans esté trompez en cette-cy.

Dans ce passage, Montaigne reconnaît donc l'état suspensif dans lequel le mit « cette decouverte », la prise de conscience de son inscience à l'égard de ce quatrième continent, dont l'existence fut récemment avérée en Europe. À la façon des Sceptiques de l'Antiquité, il soutient ne pas pouvoir se prononcer sur la vérité ultime de l'état du monde présent, au même titre qu'il ne peut certifier de la véracité des découvertes encore à venir, « tant de personnages plus grands que nous » se trompèrent à ce sujet. On peut deviner que les « personnages » s'étant trompés sur la vérité géographique du monde sont notamment Platon et Aristote, et de manière plus générale les « cosmographes » de l'Antiquité, mais aussi ceux du XVI^e siècle, comme Gómara et Thevet, qui afin de déterminer les contours actuels d'un « païs » pourtant « infini » et encore nouveau pour nous, glosent et s'appuient, à tort selon Montaigne, sur l'autorité des Anciens. Comme l'observe Joseph R. de Lutri et à sa suite André Tournon, dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne prend donc soin de « noter en préambule ce qu'il y a de vain et d'illusoire dans le projet de connaître les mondes lointains ». Ce sera d'autre part pour mieux illustrer la nature vaine de ce projet, qu'il mentionnera plus tard « deux des mirages de l'ancienne géographie ; le premier, sur l'Atlantide, fondé sur des informations par ouï-dire à deux relais » (Platon faisant dire à Solon ce qu'il avait appris des prêtres Égyptiens) ; et « le second figurant dans un ouvrage d'authenticité douteuse¹ » (*De Mundo*, ou *De mirabilibus*

¹ Alain Tournon, *La Glose et l'Essai*, Paris, Garnier Classiques, « Collections Études montaignistes », n° 37, 2000, p. 2019.

auscultationibus du Pseudo-Aristote). Avant d'évoquer ces « deux mirages de l'ancienne géographie », Montaigne émet au préalable une franche réserve quant à la capacité qu'auront les savants de son siècle, trop vaniteux à son goût, à prendre conscience de l'ampleur du défi épistémologique à relever que présume cette nouvelle « découverte » :

J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent¹.

Telles qu'ici présentées par Montaigne, ces formules ne sont pas sans rappeler certains passages de l'*Ecclésiaste*, où à la question « quel profit y-a-t-il pour l'homme de tout le travail qu'il fait sous le soleil ? », Qohéleth, « fils de David, roi à Jérusalem », répond :

Vanités des vanités, dit Qohéleth, vanités des vanités, tout est vanité. (...) Un âge s'en va, un autre vient, et la terre subsiste toujours. (...) le vent tourne, tourne et s'en va, et le vent reprend ses tours. (...) Ce qui a été, c'est ce qui sera, ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera : rien de nouveau sous le soleil ! (...) J'ai vu toutes les œuvres qui se font sous le soleil : mais voici que tout est vanité et poursuite de vent. J'ai fait l'expérience de beaucoup de sagesse et de science, j'ai eu à cœur de connaître la sagesse et de connaître la folie et la sottise ; j'ai connu que cela aussi, c'est poursuite de vent. Car en beaucoup de sagesse, il y a beaucoup d'affliction, qui augmente le savoir augmente la douleur. (...) Je me suis tourné vers toutes les œuvres qu'avaient faites mes mains et vers le travail que j'avais eu tant de mal à faire. Eh bien ! tout cela est vanité et poursuite de vent, on n'a aucun profit sous le soleil. (...) Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin, car déjà Dieu a agréé tes œuvres. (...) tel est le don d'un berger unique. Garde-toi mon fils d'y ajouter : à multiplier les livres, il n'y a pas de limites, et à beaucoup étudier, les corps s'épuise. (...) Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme (...) ².

Jouir de la vie comme un don de Dieu, craindre ce dernier et obéir à ses commandements, tels sont les leçons que Qohéleth tire de son expérience et conseille aux hommes ici-bas. Comme l'indiquent les éditeurs de la Traduction Œcuménique de la Bible :

L'*Ecclésiaste* dénonce les positions extrêmes qui, paradoxalement, se rejoignent dans l'inefficacité. Ni pessimiste, ni optimiste, ni opportuniste, c'est un esprit réaliste et lucide. Pour lui la vie est bonne ; c'est un don de Dieu qu'il faut accueillir avec joie, sans tenter d'en faire l'ange ou la bête. Qohéleth multiplie les paradoxes au service d'une dialectique qui semble en déboucher que sur des oppositions irréductibles. Rien d'étonnant à ce qu'il n'ait pas fait école³.

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 203.

² *Ecc.* 1-12, p. 1091-1102.

³ « Introduction » de *Qohéleth ou l'Ecclésiaste*, dans TOB, p. 1090.

Si *L'Ecclésiaste* « n'a pas fait école » parmi les fidèles chrétiens, et si comme le souligne Alain Legros, il a parfois été « considéré comme dangereux par des prédicateurs et des commentateurs qui trouvent certaines interprétations de ce texte plus que tendancieuses, voire franchement immorales (Cop, Mercier) », toujours est-il que ce livre protocanonique de *La Bible* a été traduit, paraphrasé, ou adapté en vers français « à la demande des princes (Lancelot de Carles, Rémy Belleau)¹ ». De plus, force est de constater que les paroles de Qohéleth, longtemps attribuées au roi Salomon, ont profondément marqué la pensée des *Essais* de Montaigne. En témoigne ce passage du chapitre « De la Vanité » : « [De la vanité] il n'en est à l'aventure aucune plus expresse que d'en écrire si vainement. Ce que la divinité nous en a si divinement exprimé devrait être soigneusement et continuellement médité par les gens d'entendement »². De plus, lorsque dans « des Cannibales » Montaigne soutient que « nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent », la référence à *L'Ecclésiaste* est indirecte, cependant quasi certaine, notamment si l'on observe, comme le fait Legros, l'intérêt particulier que porte Montaigne au *topos* du vent et de la vanité, mais aussi aux liens rapprochant la parole de Qohéleth à celle de Pyrrhon :

La "librairie" de M. ne comporte pas moins de douze sentences latines référencées à l'*Ecclésiaste*, situées pour la plupart en couche supérieure de solives-palimpsestes où elles ont été substituées à des vers latins ou grecs. La plus en évidence, en point de mire de la travée centrale et jadis juste au-dessus des livres, adapte le texte bien connu : PER OMNIA VANITAS (la meilleure traduction en est le « par tout vent » de III.13.1107). Une autre pourrait passer pour pyrrhonienne (ici en traduction) : « homme, tu ne sais, si ceci est mieux pour toi, ou cela, ou les deux également ». D'autres sont plus proches de la négation néo-académique : l'homme ne peut rien savoir du monde ... (...) Tant dans les *Essais* qu'au plafond de la « librairie », Montaigne paraît avoir voulu associer la parole de l'*Ecclésiaste* aux refrains pyrrhoniens (...)³.

Dans « Des Cannibales », c'est donc en s'appuyant implicitement sur un récit issu de l'*Ancien Testament* que Montaigne annonce son scepticisme épistémologique. Attendu que la vanité avérée des savants, qui ont « les yeux plus grands que le ventre » et ignorent avoir « plus de curiosité » que de « capacité », Montaigne, qui s'inclut parmi eux, doute alors de la capacité pour la raison humaine de connaître la totalité du monde, de l'univers, du cosmos ou de la Nature. Et c'est au même titre qu'il se méfie des « cosmographes » qui en son temps affirment connaître l'entière du Nouveau Monde ; « païs » qui semble pourtant être « infini » et de taille continentale, comme l'ont déjà presque confirmé « les navigations des modernes ».

¹ Alain Legros, article « Ecclésiaste », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit., p.

² « De la Vanité », III, 9, p. 945.

³ Alain Legros, op. cit., p. 337.

Ce ne sera donc qu'après avoir présenté son scepticisme épistémologique en s'appuyant implicitement sur *L'Ecclésiaste*, que Montaigne reproduira les arguments que Chauveton avait présenté en vue de prouver qu'au détriment de ce qu'en disent Gómara et Oviedo, le Nouveau Monde ne correspond à aucune des îles mentionnées par les Anciens. En soulignant de la sorte le caractère illusoire et vain des démarches scientifiques contemporaines attachées à identifier le Nouveau Monde à ces « deux mirages de l'ancienne géographie », pour reprendre la formule de Tournon, Montaigne semble ainsi vouloir montrer aux lecteurs qu'après s'être entretenu avec « les marchand et matelots », force est de constater, comme le résume Gliozzi, que toutes tentatives « visant à donner une identité historique aux terres découvertes à partir des témoignages de l'Antiquité, sont vouées à l'échec.¹ » Aux fictions géographiques des Anciens Montaigne oppose ainsi l'expérience des « navigations des modernes ». Dès lors, tout en reconnaissant la grandeur des Anciens, qui comme Platon et Lycurgue savaient « mieux juger que nous », rien n'empêche pour autant Montaigne de souligner combien ces derniers ont parfois pu s'égarer. À la différence d'un Salisbury² qui, déjà au XIIe siècle, associait les Anciens à des « géants » sur les épaules desquels les « *modernus* » devraient indéfiniment s'appuyer, Montaigne se distingue ainsi de ceux qui, pour reprendre une image des *Essais*, « montent à cheval parce qu'ils ne sont assez forts sur leurs jambes³ », et partant ne s'interdit pas de remarquer qu'aux « personnages plus grands que nous » il arrive tout autant de se « tromper ».

Cette rupture avec les Anciens *via* les apports des « navigations des modernes » n'est toutefois pas exclusive aux *Essais*, mais s'inscrit nettement dans le cadre des récits de voyages du XVIe siècle. Qu'ils soient historiens, cosmographes, chroniqueurs ou encore poètes, nombreux furent en effet ceux qui soulignèrent l'ignorance des Anciens pour mieux mettre en avant le caractère inédit des informations que les explorateurs modernes rapportaient du Nouveau Monde. Thevet soutient, par exemple, que « la navigation » étant « devenue peu à peu tant fréquentée entre les hommes », certains ont finalement « abordé la terre ferme, bonne et

¹ Giuliano Gliozzi, *op. cit.*, p. 172.

² Après avoir déclaré, dans son *Metalogicon* publié en 1159, que « même si l'intelligence des modernes est identique à celles des anciens, l'ancienneté est plus vénérable », Jean de Salisbury tire les conséquences de ses propos : « aussi, les recherches dans lesquelles beaucoup ont consumé leur temps, en se donnant bien de la peine pour trouver, aujourd'hui un seul homme les accomplit facilement et rapidement ; notre époque, cependant, recueille le bénéfice de la précédente, et si, souvent, elle en sait plus long, ce n'est pas qu'elle précède par son talent propre, mais c'est qu'elle s'appuie sur les forces d'autrui et sur la richesse de nos pères. Bernard de Chartres disait que nous sommes comme des nains assis sur les épaules de géants, ce qui nous permet de voir des objets plus nombreux et plus éloignés que ceux-ci ne le peuvent, en aucun cas grâce à l'acuité de notre propre vision ou à la hauteur de notre taille, mais parce que nous sommes portés et élevés vers le haut par la stature des géants. » (Jean de Salisbury, dans l'édition de C. I. Webb, *Ioannis Saresberiensis Metalogicon libri*, cité par Luigi Spina, « Nains et géants : une dialectique antique », *Les Belles Lettres*, vol.56, 2004/1, p. 28).

³ « Des Livres », II, 10, p. 412.

fertile ; ce que avant l'expérience l'on n'eût jamais estimé, même selon l'opinion des anciens. »¹. Visant à se défendre de toute accusation de menterie, Léry avise ses lecteurs qu'étant donné que certains « n'ajoustant foy » à son *Histoire memorable de la ville de Sancerre*, en laquelle il décrit des faits pourtant pratiqués « au veu et sceu de plus de cinq cens personnes », si à l'aventure son *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* tombe entre les mains de ces mêmes lecteurs incrédules, « comment croiront-ils », se demande Léry, « choses si esmerveillables et non jamais cognues, moins escrites des Anciens, qu'à peine l'experience les peut-elle engraver en l'entendement de ceux qui les ont veuës ? ». Et de fait, ajoute-t-il, tout ce qui se voit « en ce pays de l'Amerique », est de telle façon « dissemblable de ce nous avons en Europe, Asie et Afrique », qu'il « peut bien estre appelé monde nouveau, à nostre esgard.² » Concernant les poètes, en guise d'ouverture des *Singularités* ... c'est en comparant Thevet à Ulysse que le poète Jodelle déclare sa flamme envers le « Cosmographe du Roy », dont le « voyage » et l'« ouvrage » nous enseignent ce que jadis ignorait Ptolémée³. Belleforest lui aussi s'émeut de ce que les connaissances que le cosmographe Thevet « doctement nous as découverts » outrepassent la « connaissance petite » d'un Strabon ou d'un Ptolémée.⁴ Les apports de ces derniers seront également jugés insuffisants par un autre poète, anonyme, en comparaison aux découvertes publiées par Gómara dans son *Histoire générale des Indes*.

Comme de nombreux auteurs de son temps, Montaigne met donc en lumière les ruptures qu'en matière de connaissance géographique l'avènement du Nouveau Monde provoqua en Europe, se voyant ainsi libre d'opposer le savoir spéculatif des Anciens au savoir empirique des Modernes de la Renaissance. Reste qu'à la différence de ses contemporains, Montaigne ne fait aucune mention de la géographie biblique, ni des thèses cosmographiques présentées par les théologiens, soient-ils Anciens ou « modernes ». Dans « Des Cannibales », Montaigne rompt donc ouvertement avec la cosmographie païenne, sans jamais évoquer les éventuels errements des géographes de confession chrétienne. Par ses lectures de Chauveton, Montaigne se risque toutefois à situer géographiquement le Nouveau Monde comme il suit : « les navigations des modernes ont des-jà presque descouvert que ce n'est point une isle, ains terre ferme et continente avec l'Inde orientale d'un costé, et avec les terres qui sont sous les deux poles d'autre part ».

¹ André Thevet, *Singularités*, *op. cit.*, 1, p. 56.

² Jean de Léry, « Preface », *op. cit.*, p. 95.

³ « Si pour avoir vu tant de lieux / Ulysse est presque entre les Dieux, / Combien plus ton voyage t'orne, / Quand passant sous le Capricorne / As vu ce qui eût fait pleurer Alexandre ? Si honorer / L'on doit Ptolémée en ses œuvres, / Qu'est-ce qui ne t'honorerait / Qui cela que l'autre ignorait / Tant heureusement nous décœuvres ? » (Jodelle dans André Thevet, *op. cit.*, p. 414).

⁴ « Je vois ton voyage qui passe / Tous degrés et dimensions / D'un Strabon, qui le ciel compasse, / Et les habités horizons, / Lesquels Ptolémée limite ; / Mais leur connaissance petite / Surpassent tes conceptions. » (François de Belleforest, Ode, dans André Thevet, *ibid.*, p. 417).

De manière fugace, Montaigne évoque donc discrètement la question des Antipodes, sans pour autant s'attarder sur ce sujet, au plus haut point problématique pour l'Église. Les « navigations des modernes » ayant empiriquement prouvé que certains « pôles » de la Terre étaient effectivement habités par des êtres humains, la question des Antipodes s'invita alors dans le champ théologique, d'une question géographique elle se mua en problème doctrinal.

5. La question des Antipodes.

Dans son *Histoire d'Italie*, publiée en 1561, François Guichardin rappelle en quelle mesure l'avènement du Nouveau monde mît en branle les spéculations géographiques de l'antiquité, notamment pour ce qui a trait à la question de la possibilité d'habiter les régions situées aux Antipodes de la Terre :

Par ces navigations, il est apparu manifestement que les Anciens s'étaient trompés sur bien des points dans leur connaissance de la Terre. On peut aller au-delà de la ligne équinoxiale, et habiter la zone torride ; de même, contrairement à leur opinion, on a compris, grâce aux voyages d'autres navigateurs, qu'on peut habiter les zones proches des pôles, où les Anciens affirmaient qu'il n'était pas possible d'habiter à cause des froids immodérés, à cause de la position des cieux, très éloignée de la course du Soleil. Il est apparu manifestement – ce que certains parmi les Anciens croyaient et que d'autres réfutaient – que sous nos pieds se trouvent d'autres habitants, qu'ils appelaient les « antipodes »¹.

Dans « des Cannibales », Montaigne évoque à son tour le problème des Antipodes. Le texte sous-entend en effet que les « navigations es modernes » n'ont pas uniquement démontré que le Nouveau Monde est un continent, et que par conséquent ce dernier ne peut pas correspondre aux îles d'Atlantide et carthaginoises, comme le voulait Gómara, mais aussi que, comme tend à le prouver l'expérience, les pôles de la Terre semblent être bel est bien habitables :

(...) les navigations des modernes ont des-jà presque descouvert que ce n'est point une isle, ains terre ferme et continente avec l'Inde orientale d'un costé, et avec les terres qui sont soubs les deux poles d'autre part ; ou, si elle en est separée, que c'est d'un si petit destroit et intervalle qu'elle ne merite pas d'estre nommée isle pour cela².

¹ Francesco Guicciardini, *Histoire d'Italie*, volume 1, livre 4, chap. 9, trad. J.- L. Fournel et J. Cl. Zancarini, Paris, Laffont, « Bouquins », 1996, p. 456.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 204.

En recopiant dans cet extrait le texte de Chauveton, Montaigne conçoit que l'Amérique soit un continent rattaché par le Nord-Ouest à « l'Inde orientale » (l'Asie), par le Nord à la région Arctique et par le Sud à la Terre de Feu. Lestringant souligne à cet endroit que « l'hypothèse du détroit d'Anian, correspondant à l'actuel détroit de Béring, était âprement discutée au XVIème siècle. » En ces termes, précise-t-il, l'Amérique telle qu'imaginée par Montaigne équivaut au « continent méridien » : « s'étirant en hauteur, elle touche au nord la région arctique et au sud la Terre de Feu, que l'on croyait être le promontoire d'un immense continent austral s'étendant jusqu'à Java. Telle est la configuration que montrent la plupart des mappemondes et atlas du XVIe siècle (Ortelius, Thevet, Mercator).¹ » On notera, de surcroît, que concernant l'impact du Nouveau Monde sur les connaissances géographiques jusque-là jugées acquises, dans l'*Apologie de Raymond Sebond* Montaigne souligne sur ce point combien la propriété antipodique du monde qui « vient d'estre découverte » déplace les « bornes de nostre monde », telles jadis stipulées par la cosmographie ptoléméenne :

Ptolemeus, qui a esté un grand personnage, avoit estably les bornes de nostre monde; tous les philosophes anciens ont pensé en tenir la mesure, sauf quelques Isles escartées qui pouvoient eschapper à leur cognoissance: c'eust esté Pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la Cosmographie, et les opinions qui en estoient receues d'un chacun; c'estoit heresie d'avouer des Antipodes: voilà de nostre siecle une grandeur infinie de terre ferme, non pas une isle ou une contrée particuliere, mais une partie esgale à peu pres en grandeur à celle que nous cognoissions, qui vient d'estre découverte².

Si dans l'« Apologie de Raymond Sebond », Montaigne soutient ouvertement que les découvertes obtenues grâce aux « navigations des modernes » mettent à mal les spéculations de ce « grand personnage » que fut Ptolémée, ancien astronome égyptien et païen, dans « Des Cannibales » on ne trouve en revanche aucune mention des thèses sur les Antipodes telles que défendues par certains Docteurs de l'Église, parmi lesquels Saint Augustin. Effectivement, lorsqu'en l'entame du Ve siècle de notre ère ce dernier s'avise dans la *Cité de Dieu* de déterminer « s'il y a des antipodes », autrement dit, s'il existe ou non des habitants en ces lieux, c'est par la négative qu'il répond :

Quant à ces légendes concernant les antipodes, c'est-à-dire les hommes foulant la partie opposée de la terre, où le soleil se lève quand il se couche pour nous, et plaçant leur pieds face aux nôtres, il n'y a aucune raison de les

¹ Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, op. cit., n. 5 et 6, p. 261-262.

² « Apologie de Raymond Sebond », II, 12, p. 571.

croire. Cette affirmation n'a aucune base historique, c'est un raisonnement fondé sur une conjecture¹.

Pour étayer ses propos, Augustin argumente en premier lieu que les auteurs admettant que les Antipodes soient propices au développement et au maintien de la vie humaine l'avancent « sur le rapport d'aucune histoire ». Ils oublient, ensuite, que « quand on montrerait que la terre est ronde il ne s'ensuivrait pas que la partie qui nous est opposée ne fût point couverte d'eau ». En outre, « il y a trop d'absurdité à dire que les hommes aient traversé une si vaste étendue de mer pour aller peupler cette autre partie du monde ». Enfin, la communication avec le monde des Antipodes étant impossible, admettre l'existence d'hommes issus d'une tige différente de la nôtre c'est oublier que, selon « l'Écriture [qui] ne peut mentir », l'humanité a « manifestement persisté dans les fils de Noé² ».

Au détriment de Saint Augustin, on remarquera qu'au XVI^{ème} siècle un auteur comme André Thevet n'hésitera pas, à la suite d'Amerigo Vespucci, à affirmer que concernant la question des Antipodes, l'expérience des modernes rendit obsolètes aussi bien les spéculations géographiques des Gentils que celles des Chrétiens. Ayant prouvé « que non seulement tout ce qui est sous la Ligne est habitable, mais aussi tout le monde est habité », les « modernes écrivains et navigateurs » contredirent alors empiriquement les « conjectures » de « Thalès, Pythagoras, Aristote », qui selon Thevet pensaient à tort qu' il n'était « possible toutes les parties du monde être habitées : l'une pour la trop grande et insupportable chaleur, les autres pour la grande et véhémence froidure », au même titre qu'ils annihilèrent les spéculations avancées par la plupart des contemporains de Thevet, car « autant en affirment presque tous les théologiens modernes³ ». Non loin de tenir des propos blasphématoires, le « cosmographe des Roys » tient en telle estime les acquis scientifiques obtenus par l'expérience, et plus particulièrement par la sienne, qu'il en vient à affirmer que son autorité surpasse « tout », notamment la parole divine. En effet, « le contraire », dit-il, de ce que soutiennent « presque tous les théologiens modernes » à propos des Antipodes « se peut montrer par les écrits des auteurs ci-dessus allégués, par l'autorité des philosophes, spécialement de notre temps, par le témoignage de l'Écriture Sainte ; puis par l'expérience, qui surpasse tout, laquelle en a été faite par moi.⁴ »

¹ Saint Augustin. *La Cité de Dieu*, dans *Œuvres II*, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris Gallimard », NRF, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, livre XVI, chap. IX, p. 663.

² *Ibid.*, p. 664.

³ André Thevet, *Les Singularités*, op. cit., p. 128-130.

⁴ *Ibid.*, p. 130-131.

Dans « Des Cannibales », Montaigne ne se confronte pas ouvertement aux implications doctrinales que présume la question nouvellement posée des Antipodes. Il rompt avec les cosmographes païens de l'Antiquité, puis critique les prétentions universalistes des cosmographes modernes par l'entremise de l'attaque à peine voilée qu'il adresse à Thevet, et effleure la question des Antipodes en copiant, tel quel, le texte de Chauveton. Dans « des Cannibales », Montaigne évoque donc la possible habitabilité des zones antipodiques, sans pour autant s'attarder sur les problématiques théologiques qu'une telle évocation implique. S'il ne se confronte pas à la géographie chrétienne, qu'elle rapport entretient-il par ailleurs avec l'histoire sacrée ? Le chapitre « des Cannibales » comporte en effet diverses informations et jugements sur le Nouveau Monde et les Indiens qui, au XVI^e siècle, étaient susceptibles de contrarier les autorités de l'Église.

Nous avons cité il y a peu Guichardin reconnaissant que « ces grandes découvertes ont fait voir combien les connaissances des anciens étaient bornées ». Dans un autre passage de son *Histoire des guerres d'Italie* – passage qui par ailleurs n'apparaît pas dans la traduction française de 1738 –, l'historien italien révélera en outre l'embarras théologique que provoqua en son siècle la mise à jour d'un quatrième continent ne figurant pas dans la *Bible* :

Et cette navigation n'a pas seulement bouleversé maintes affirmations de ceux qui ont écrit sur les choses terrestres, mais elle a en outre suscité quelque anxiété chez les interprètes de l'Écriture sainte, qui avaient coutume d'interpréter ce verset du Psaume¹, où il est écrit que sur toute la Terre s'éleva leur son et jusqu'aux confins du monde leur parole, en disant que la foi du Christ avait, par la bouche des apôtres, pénétré dans le monde entier – interprétation étrangère à la vérité, car personne ne savait rien de ces terres, on n'y trouva ni signe ni trace de notre foi, et il est indigne de croire que la foi du Christ y ait existé avant notre temps ou que cette partie du monde, si vaste, ait jamais été découverte par des hommes de notre hémisphère².

Le fait que le Nouveau Monde ne corresponde à aucun des trois continents mentionnés dans *La Bible* (Afrique, Asie et Europe) et le constat que les Amérindiens n'avaient jusqu'alors jamais eu écho de la Parole du Christ posaient ainsi la question de l'origine des peuples habitant cette partie du monde. Aucun chrétien ne se trouvant sur place avant l'arrivée des *conquistadores*, qui de Sem, Cham et Japhet, dont il est dit dans la *Genèse* que « c'est à partir d'eux que toute la terre fut peuplée³ », serait alors le père fondateur du continent américain ? Autrement dit, les Indiens du Nouveau Monde descendent-ils effectivement de Noé, ou bien

¹ Psaume 18 [19] : 5 : Leur retentissement parcourt toute la terre, leurs accents vont aux extrémités du monde, où il a dressé une tente pour le soleil (*In omnen terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum.*)

² Francesco Guicciardini, *op. cit.*, p. 456-457.

³ *Gen.* 9 : 19, p. 24.

auraient-ils échappé aux conséquences du Déluge ? À ces questions, Montaigne ne répond pas. Après avoir furtivement situé le Nouveau Monde entre les « pôles », sans toutefois avoir relevé les problèmes théologiques que cette nouvelle géographie implique, Montaigne paraît, de surcroît, vouloir également éviter d'aborder les difficultés que pose le Nouveau Monde aux tenants de l'Histoire Chrétienne. Préférant s'en remettre aux Antiques sur ces sujets, il évoque le déluge de l'Atlantide rapporté par Platon, sans jamais mentionner Noé, puis il allude à l'origine divine des Indiens en citant Sénèque et Virgile, plutôt que de s'en remettre à la *Genèse*. Tâchons d'identifier dès lors les rôles que jouent dans l'argumentaire du chapitre les évocations par Montaigne de l'île engloutie de l'Atlantide et de ces « hommes » du Nouveau Monde « sortis de la main des dieux ».

6. Déluge et débordements : l'appel du Médoc.

Dans l'édition de 1588 des *Essais*, on constate qu'entre le témoignage de Platon sur l'Atlantide et celui attribué à Aristote sur les Carthaginois, Montaigne adjoint au chapitre « Des Cannibales » le passage suivant :

Il semble qu'il y aye des mouvemens, naturels les uns, les autres fievreux, en ces grands corps comme aux nostres. Quand je considere l'impression que ma riviere de Dordogne faict de mon temps vers la rive droicte de sa descente, et qu'en vingt ans elle a tant gagné, et desrobé le fondement à plusieurs bastimens, je vois bien que c'est une agitation extraordinaire : car, si elle fut tousjours allée ce train, ou deut aller à l'advenir, la figure du monde seroit renversée. Mais il leur prend des changements : tantost elles s'espandent d'un costé, tantost d'un autre ; tantost elles se contiennent. Je ne parle pas des soudaines inondations de quoy nous manions les causes. En Medoc, le long de la mer, mon frere, Sieur d'Arsac, voit une siene terre ensevelie sous les sables que la mer vomit devant elle ; le feste d'aucuns bastimens paroist encore ; ses rentes et domaines se sont eschangez en pasquages bien maigres. Les habitans disent que, depuis quelque temps, la mer se pousse si fort vers eux qu'ils ont perdu quatre lieues de terre. Ces sables sont ses fourriers : et voyons des grandes montjoies d'arène mouvante qui marchent d'une demi lieue devant elle, et gagnent païs¹.

Après avoir affiché son intérêt pour le Nouveau Monde, ce « païs » à la fois « autre » et « infini », puis disserté sur l'Atlantide, île aussi grande que mythique, s'ensuit contre toute attente l'évocation de lieux on ne peut plus familiers, palpables et à taille humaine : « ma riviere de Dordogne », puis le Médoc, région naturelle proche du lieu de naissance de Montaigne. En tant que méthode fondée sur l'expérience, la « voye de la raison » suit ici son cours, comme il est

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 204.

indiqué dans l'*incipit* du chapitre. Elle sera cette fois illustrée par l'observation « topographique » des mouvements naturels d'un fleuve, puis d'un bord de mer sablonneux. L'identité d'une partie des témoins mobilisés à cet effet est connue, il s'agit de Michel de Montaigne et de son frère Thomas d'Arsac, mentionné pour la première et dernière fois dans les *Essais*. S'y ajoutent enfin quelques Médocains, témoins anonymes habitant la région.

De cette observation émerge un premier constat. Les flots de la rivière et de la mer pouvant changer de direction, l'impression qui s'en dégage est que les mouvements extraordinaires participent à l'équilibre ordinaire du monde naturel. Tel que le signale autre part Montaigne, alors sous influence héraclitéenne, l'expérience prouve que :

Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant¹.

La raison humaine peinant à connaître les causes de tels mouvements, l'on remarque néanmoins leurs effets destructeurs. En observant les répercussions des affluences de la Dordogne, des remous de la mer et de la formation des dunes, force est de constater qu'au même titre que l'édification, la ruine prend elle aussi part aux mouvements naturels. Sans que nous puissions en maîtriser le cours, en son branle languissant la nature nous donne à voir l'instabilité du monde, par des mouvements « fiévreux » et une « agitation extraordinaire », dont le fracas résonne en l'effondrement de « plusieurs bastimens », et que l'on devine en la « terre ensevelie sous les sables que la mer vomit devant elle ».

Le thème de la destruction que provoquent les « mouvements naturels » avait déjà été abordé quelques lignes auparavant, lorsque Montaigne retraçait le destin réservé à l'île de l'Atlantide qui, comme « en Medoc », avait-elle aussi subi un « extrême ravage d'eaux » :

Platon introduit Solon racontant avoir appris des Prestres de la ville de Saïs en Aegypte, que, jadis et avant le deluge, il y avoit une grande Isle, nommée Athlantide, droict à la bouche du destroit de Gibaltar, qui tenoit plus de païs que l'Afrique et l'Asie toutes deux ensemble, et que les Roys de cette contrée là, qui ne possedoient pas seulement cette isle, mais s'estoyent estendus dans la terre ferme si avant qu'ils tenoyent de la largeur d'Afrique jusques en Aegypte, et de la longueur de l'Europe jusques en la Toscane, entreprendrent d'enjamber jusques sur l'Asie, et subjuguier toutes les nations qui bordent la mer Mediterranée jusques au golfe de la mer Majour: et, pour cet effect, traverserent les Espaignes, la Gaule, l'Italie, jusques en la Grece, où les

¹ « Du Repentir », p. 805.

Atheniens les soustindrent : mais que, quelque temps apres, et les Atheniens, et eux, et leur isle furent engloutis par le deluge¹.

En mettant côte-à-côte le récit du déluge de l'île Atlantide et les faits d'inondation de la « riviere de Dordogne » et de la région du Médoc, Montaigne semble subtilement pointer du doigt des questions aussi bien historiques, morales que politiques. On peut, en effet, lire dans le *Timée* de Platon que c'est en vue de prouver à Solon que « bien des fois et de bien des manières, le genre humain a été détruit et il le sera encore² », que le plus âgé des « Prestres de la ville de Saïs en Aegypte » mentionnés par Montaigne retrace l'histoire de la déchéance de « cette île, l'Atlantide ». Qu'il s'agisse du *Timée* ou du *Critias*, les deux dialogues de Platon décrivent en effet l'essor et la chute soudaine de cette île pourtant « plus étendue que la Libye et l'Asie prises ensemble » qui, comme le montrent « les navigateurs de l'époque », « mérite vraiment de porter le nom de « continent³ » et « s'était constitué un empire vaste et merveilleux⁴ ». Nonobstant, malgré les dynasties et lois de ce royaume, la richesse de son sol chargé de métaux précieux et de forêts abondantes, son immense flotte, ses temples recouverts d'or et ses nombreux ponts, canaux et ingénieuses voies de communication⁵, en « l'espace d'un seul jour et d'une seule nuit funeste », l'île située devant le détroit appelé « les Colonnes d'Héraclès » fut « engloutie d'un seul coup de terre » et s'enfonça « sous la mer », suite à de « violents tremblements de terres et des déluges⁶ ».

À la suite de l'invitation initiale à penser la fragilité des idées reçues, qu'illustre l'étonnement des Grecs confrontés aux Romains, Montaigne évoque désormais le funeste destin de la mythique Atlantide, allégorie de l'insoupçonnée précarité inhérente à toute puissance politique. Passant ainsi de la chute de l'empire de la mythique Atlantide à la « riviere de Dordogne » ayant « gagné, et desrobé le fondement à plusieurs bastimens », Montaigne montre combien la stabilité n'est qu'illusion trompeuse : sous leurs apparentes solidités les « bastimens » comme les empires sont périssables, également sujets à l'effondrement. De l'« agitation extraordinaire » de la Dordogne et du Médoc dont témoignent Montaigne, son frère et d'autres habitants de la région, émerge ainsi le constat du caractère transitoire des civilisations, d'hier et d'aujourd'hui.

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 203.

² Platon, *Timée*, 21^e-22d, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1984.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 25a-26a, p. 1987.

⁵ Platon, *Critias* 114e 115c, dans *Œuvres complètes* op. cit., p. 264.

⁶ Platon, *Timée*, 24e-25d, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1986- 1987.

À l'évocation montaignienne de la ruine de l'Atlantide, on peut superposer la mémorable déchéance d'Athènes, puis la notoire décadence de l'empire romain, que les poètes de la Pléiade n'auront par ailleurs cesse de rappeler à leurs contemporains. C'est notamment le cas de Joachim Du Bellay qui inquiet de la décadence de langue romaine qu'incarne à ses yeux le latin médiéval, affiche ses regrets eu égard à la fin du rayonnement de la Rome antique :

Nouveau venu qui cherches Rome en Rome / Et rien de Rome en Rome
n'apperçois, / Ces vieux palais, ces vieux arcs que tu vois, / Et ces vieux
murs, c'est ce que Rome on nomme. / Voy quel orgueil, quelle ruine, et
comme / Celle qui mist le monde sous ses lois / Pour donter tout, se donta
quelquefois, / Et devint proie au temps qui tout consomme. / Rome de Rome
est le seul monument, Reste de Rome, ô mondaine inconstance ! / Ce qui est
ferme est par le temps détruit, / Et ce qui fuit, au temps fait resistance¹.

Dans ce passage de *Les Antiquités de Rome*, Du Bellay juxtapose deux conceptions possibles de l'histoire. D'un côté la décadence romaine apparaît comme une fatalité, l'effet inéluctable du temps qui passe et finit par épuiser tout ce qui est glorieux et puissant. Le sens de l'histoire serait à ce titre naturellement descendant : « ce qui est ferme est par le temps détruit ». De l'autre, la chute de Rome n'est autre que la punition d'une faute, le fruit de l'orgueil démesuré des hommes. L'« effroyable audace » et l'« orgueilleuse face » des Romains ayant, finalement, provoqué la colère des Dieux, semé la haine parmi les hommes et engendré les dissensions internes que traduisent les guerres civiles. Toujours est-il que de tant vouloir « dompter le monde », Rome finit par succomber à soi-même. Tout porte ainsi à croire qu'en son recueil publié en 1558, date où éclatèrent les premiers affrontements de la guerre civile en France, Du Bellay souligne la condition éphémère des entreprises humaines en vue de rappeler aux lecteurs de son temps que la ruine de tout pays conquérant est aussi bien une fatalité qu'une censure de l'*hubris* affichée par ses hommes.

La mise en garde de Du Bellay se retrouve peu ou prou dans l'épisode du Médoc ajouté par Montaigne dans « Des Cannibales », au milieu des passages de l'Atlantide et des navigations carthaginoises. En effet, bien avant Du Bellay et Montaigne, Platon faisait de la décadence morale la cause du déluge qui fit chuter l'opulente Atlantide. Et c'est à la toute fin de son récit que Critias décrit la déchéance des habitants de cette île qui d'êtres quasiment divins finirent au fil du temps par "s'humaniser", c'est-à-dire par se corrompre, ce qui leur a valu d'être châtiés par le courroux de Zeus :

¹ Joachim Du Bellay, *Les Antiquitez de Rome*, dans *Œuvres complètes*, avec un commentaire historique et critique par Léon Séché, Paris, Revue de la Renaissance, tome III, sonnet 3, 1903, p. 4-5.
URL : <https://archive.org/details/oeuvrescomplte03dubeuoft/page/n5/mode/2up>

Mais, quand l'élément divin vint à s'étioler en eux (...) et quand le caractère humain vint à prédominer, alors, désormais impuissants à supporter le poids de la prospérité qui était la leur, ils tombèrent dans l'inconvenance, (...) ils apparurent moralement laids, (...) remplis d'injuste cupidité et d'excès. Le dieu des dieux, Zeus, (...) comprit (...) à quel point de dépravation en était venue une race excellente, et il voulut leur appliquer un châtiment afin de les faire réfléchir et de les ramener à plus de modération¹.

Dans le *Timée* et le *Critias*, l'Atlantide semble ainsi faire office de garde-fou. Le récit des malheurs de « cette puissance » qui, « à un moment donné », « concentra toutes ses forces, se jeta d'un seul coup » sur « tout le territoire qui se trouve à l'intérieur du détroit, et (...) entreprit de les réduire en esclavage² » peut être lue comme une mise en garde moralisatrice. Rappeler à ses concitoyens la victoire de leurs ancêtres sur les Atlantes « envahisseurs », au nom de la liberté des Hellènes et « de tous ceux qui comme nous, dit le prêtre de Saïs, habitent à l'intérieur des colonnes d'Héraclès³ », est un moyen pour Platon de convier les Athéniens de son temps à ne pas confondre l'éclat de leur cité avec l'orgueil démesuré. Un appel, en somme, à la cité au maintien de l'austérité vertueuse de l'Athènes des origines, pour ne pas devenir d'ici peu une nouvelle Atlantide.

En calant de la sorte son témoignage, celui de son frère et d'une poignée de Médocains entre le « deluge » de l'Atlantide et les navigations carthaginoises, tout se passe comme si l'évocation de l'« agitation » de la Dordogne et de la « terre ensevelie » du Médoc était une mise en garde portée par Montaigne à l'attention de ses contemporains. De façon subtile et voilée Montaigne prévient ses lecteurs du mal qui attend leur siècle. En effet, si d'un côté « les navigations modernes » font penser qu'« il n'y a pas grande apparence que cette Isle [Atlantide] soit ce monde nouveau que nous venons de découvrir », de l'autre l'observation des « mouvement naturels » du Sud-Ouest français indique qu'en l'état le Vieux Monde est l'Atlantide d'aujourd'hui. Inspiré par la littérature anti-espagnole de son temps, notamment par les ouvrages dénonciateurs de Benzoni et de Chauveton « contenant en somme ce que les Hespagnols ont fait jusqu'à présent aux Indes occidentales, & le rude traitement qu'ils font à ces pources peuples là », Montaigne élargit les propos de ses prédécesseurs, dont les critiques visent essentiellement le royaume de Castille, et inverse la thèse gomarienne qui identifie le Nouveau Monde à l'Atlantide pour, au final, annoncer en filigrane la fin de deux mondes en conflit.

¹ Platon, *Critias*, 121b-c, *op. cit.*, p 270.

² *Timée* 25b-c, *op. cit.*, p. 1987.

³ *Ibid.*

L'épisode du Médoc est donc le préambule d'une mort annoncée que, par ailleurs, Montaigne confirmera plus loin dans le texte. D'un côté, précisera-t-il plus tard, les Indiens ignorent « combien coutera un jour à leur repos et à leur bon heur la connoissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naistra leur ruyne, comme je presuppose qu'elle soit desjà avancée ». De l'autre, « comme nous l'avons », tient à préciser Montaigne, « non seulement leu, mais veu de fresche memoire », les Français et plus largement les Européens du XVI^e siècle n'ont de cesse de se « deschirer » entre-eux, « sous pretexte de pieté et de religion¹ ». Non sans rappeler les propos tenus par Platon, Montaigne promet le déluge à ses contemporains : l'orgueil démesuré et l'appât du gain étant en somme deux passions qui en les incitant à coloniser de manière « barbaresque » le Nouveau Monde, les conduira à leur propre perte et déchéance morale.

Une fois confronté aux phénomènes des Guerres de Religion et de la colonisation du Nouveau Monde, Montaigne semble donner à l'histoire un sens désespéré, voire apocalyptique. Si tel était le cas, il se dévoierait alors de l'interprétation cyclique du temps qui sous-tend, notamment, le discours du vieux sage de Saïs dans le *Timée* de Platon, les préceptes de Qohéléth dans l'*Ecclésiaste*, ou encore la poétique de Du Bellay. À cet égard, le choix même des citations d'Horace et de Virgile, qui closent l'épisode du Médoc, témoignent de l'inquiétude mais aussi de l'indécision qui taraudent Montaigne quant au devenir historique du monde, ce dernier semblant osciller entre une vision optimiste et pessimiste de l'avenir :

Il est bien vray-semblable que cet extreme ravage d'eaux ait faict des changemens estranges aux habitations de la terre, comme on tient que la mer a retranché la Sycile d'avec l'Italie,
Haec loca, vi quondam et vasta convulsa ruina, Dissiluisse ferunt, cum protinus utraque tellus Una foret ;
 Chipre d'avec la Surie, l'Isle de Negrepont de la terre ferme de la Boeoce; et joint ailleurs les terres qui estoyent divisées, comblant de limon et de sable les fosses d'entre-deux,
sterilisque diu palus aptaque remis Vicinas urbes alit, et grave sentit aratrum.
 Mais il n'y a pas grande apparence que cette Isle soit ce monde nouveau que nous venons de decouvrir (...)².

La citation extraite de l'*Art poétique* d'Horace (*sterilisque diu palus aptaque remis Vicinas urbes alit, et grave sentit aratrum*) se situe dans le cadre d'une réflexion autour des principes généraux de la poésie, au moment où Horace aborde le thème de la création littéraire et plus précisément de l'usage original des mots. En vue d'échapper à la banalité que traduisent les

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 209.

² *Ibid.*, p. 203-204.

mots courants, le renouvellement du langage est alors souhaitable : « ce sera une belle réussite de donner de la nouveauté à un terme par une habile alliance de mots. Il peut être nécessaire de représenter par de nouveaux signes des idées jusqu'alors inconnues¹ ». Horace soutient donc que l'« on pourra créer des mots » à condition précise-t-il qu'« on les dérive discrètement du grec² ». Pour justifier ces « quelques acquisitions » auprès de ses contestataires, Horace souligne alors la nature périssable de toute vie et partant de toute œuvre :

Les forêts changent de feuilles à mesure que l'année décline, et les premières tombent : ainsi meurent les vieilles générations de mots, et les nouvelles, comme des jeunes gens, s'épanouissent et prennent force. Nous sommes condamnés à mourir, nous et nos œuvres. Nous pouvons creuser des ports pour abriter nos vaisseaux contre les vents : c'est une œuvre digne d'un roi; des marais longtemps stériles et qui portaient bateau, nourrissent aujourd'hui les villes voisines et sont sillonnés par la charrue; le cours d'une rivière a été modifié parce qu'elle ravageait les cultures; on lui a donné une meilleure direction : toutes ces œuvres sont mortelles et condamnées à disparaître; à plus forte raison, les mots ne conserveront-ils pas un éclat et un crédit éternel³.

Il peut en outre y avoir des renaissances amenées par les besoins du langage : « beaucoup [de mots] renaîtront, qui ont aujourd'hui disparu, beaucoup tomberont, qui sont actuellement en honneur, si l'exige l'usage, ce maître absolu, légitime, régulier de la langue. » La création poétique suppose ainsi de reformuler, d'abandonner, voire de détruire certains mots vieillissants qui, « si l'exige l'usage », pourront par ailleurs renaître de leurs cendres. En ce sens, la destruction engendre la fertilité et le propos d'Horace peut porter à espérance. En témoigne le fait que « des marais longtemps stériles et qui portaient bateau, nourrissent aujourd'hui les villes voisines et sont sillonnés par la charrue ». Une fois rapportée en son contexte original, la citation d'Horace exprime donc une vision optimiste de l'histoire, où création et ruine coexistent naturellement. Et c'est probablement pour mieux insister sur le devenir tragique des modernes, que Montaigne ajoutera dans l'édition de 1588 la citation de Virgile : « *Haec loca, vi quondam et vasta convulsa ruina, Dissiluisse ferunt, cum protinus utraque tellus Una foret* ».

Dans le troisième livre de l'*Énéide*, Virgile relate qu'une fois que « la superbe Ilion fut tombée, et que tout ce qui avait été Troie bâtie par Neptune ne fut plus qu'un sol fumant »⁴, Anchise ordonna à son fils Énée de « tendre les voiles à la destinée ». Emporté vers la haute mer avec les siens, ce dernier adjoint le devin Hélénus de consulter les dieux pour mieux savoir

¹ Horace, *Art poétique*, I, 46.

² Horace, *Art poétique*, I, 50.

³ Horace, *Art poétique*, I, 60-70.

⁴ Virgile, *Eneide*, Livre III, p. 51.

par quel moyen éviter les périls et surmonter « de si grandes épreuves ». Ne pouvant révéler qu'en partie « la manière dont le roi des dieux dispose les destins et en déroule les vicissitudes », Hélénius prévient Énée de ce qu'il doit fuir à tout prix la « bordure du rivage Italien » peuplé d'ennemis Grecs. Il précise ensuite l'itinéraire à suivre une fois « sortie de ce pays » :

(...) lorsque le vent t'aura porté aux rives de Sicile, et que le cap Pélore qui semble fermer le détroit fuira devant toi, prends à gauche et par un long circuit gagne à gauche la terre et la mer : à ta droite, fuis le rivage et le flot. Ces lieux, dans de violentes convulsions et de vastes effondrements, se sont jadis séparés, dit-on, – tant la durée des âges peut changer la face du monde ! Les deux terres ininterrompues n'en faisaient qu'une ; l'océan déchaîné vint au travers, coupa l'Hespérie [l'Italie] de la Sicile ; et les eaux resserrées et bouillonnantes baignent les champs et les villes sur un double rivage. Scylla garde le côté droit ; l'implacable Charybde le côté gauche, et trois fois tour à tour elle abîme ses vastes flots au fond de son gouffre béant et les revomit dans les airs jusqu'à en fouetter les astres. Mais Scylla cachée sous une caverne ténébreuse avance la tête et attire les vaisseaux sur les rocs¹.

Succédant au constat des dégâts provoqués par l'« agitation » de la Dordogne et la « terre ensevelie » du Médoc, cet ajout des vers de Virgile mentionnant la *vasta convulsa ruina*, dont « on tient que la mer a retranché la Sycile d'avec l'Italie », permet à Montaigne d'associer implicitement deux civilisations conquérantes (la mythique Atlantide et l'Europe du XVI^e siècle) à la destruction cataclysmique et géologique de leurs territoires. En ajoutant la citation pessimiste de Virgile à celle d'Horace, plus optimiste, Montaigne semble ainsi vouloir souligner le caractère inévitable non pas seulement de la « destruction des Indes », pour reprendre la formule de Las Casas, mais aussi de la déchéance du continent européen. En témoigne la première ligne ouvrant l'épisode du Médoc, lorsque Montaigne évoque d'emblée la réalisation de cette terrible prédiction dans la mesure où elle s'inscrit dans le lien cosmologique qui enchaîne l'univers au corps humain, le macrocosme au microcosme : « il semble qu'il y aye des mouvemens, naturels les uns, les autres fievreux, en ces grands corps comme aux nostres ». Cette même prédiction menaçante que Montaigne, toujours à propos du Nouveau Monde, réitérera quelques années plus tard dans le chapitre « Des Coches », en s'appuyant cette fois sur le *Rerum Natura* de Lucrece : « l'univers tombera en paralisie ; l'un membre sera perclus, l'autre en vigueur². »

¹ « Ces contrées, ébranlées jadis violemment et bouleversées en un effondrement gigantesque, se sont, dit-on, brusquement séparées, alors qu'auparavant elles ne formaient qu'une terre continue. » ; « On dit que ces terres, violemment séparées par un gigantesque effondrement, ne formaient auparavant qu'un seul pays » (Virgile, *Enéide* III, 414 et 416-417).

² « Des Coches », III, 6, p. 909.

Force est de constater, toutefois, que pour mettre en garde ses concitoyens de leur fin prochaine, Montaigne illustre ses propos à l'aide du mythe païen du déluge en Atlantide, sans pour autant évoquer les vices, en partie similaires à ceux dénoncés dans le récit de Platon, qui du temps des « géants » (cf.) incitèrent le Seigneur des Chrétiens à déclencher le fléau diluvien :

Lorsque les hommes eurent commencé à se multiplier sur la face de la terre, et que des filles leur furent nées, les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles, et ils en prirent pour femmes parmi toutes celles qu'ils choisirent. Alors l'Éternel dit : Mon esprit ne restera pas à toujours dans l'homme, car l'homme n'est que chair, et ses jours seront de cent vingt ans. Les géants étaient sur la terre en ces temps-là, après que les fils de Dieu furent venus vers les filles des hommes, et qu'elles leur eurent donné des enfants : ce sont ces héros qui furent fameux dans l'antiquité. Le SEIGNEUR vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur n'était qu'à concevoir le mal, et les SEIGNEUR se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre. Il s'en affligea et dit : « j'effacerais de la surface du sol l'homme que j'ai créé, homme, bestiaux, petites bêtes et même les oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits. » Mais Noé trouva grâce aux yeux du SEIGNEUR. (...) La terre s'était corrompue devant Dieu et s'était remplie de violence. Dieu regarda la terre et la vit corrompue, car toute chair avait perverti sa conduite sur terre. Dieu dit à Noé : « Pour moi la fin de toute chair est arrivée ! Car à cause des hommes la terre est remplie de violence, et je vais la détruire avec la terre. Fais-toi [Noé] une arche de bois résineux. (...) Moi, je vais faire venir le Déluge – c'est-à-dire les eaux – sur la terre (...) J'établirai mon alliance avec toi. (...) De tout être vivant, de toute chair tu introduiras un couple dans l'arche pour les faire survivre avec toi, qu'il y ait un mâle et une femelle¹ !

Ainsi, malgré ses mentions de l'île engloutie de l'Atlantide et des fréquentes « inondations » qui affectent sa région, dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne choisit de passer sous silence le récit biblique de l'alliance postdiluvienne entre Dieu et Noé, épisode pourtant déterminant de la formation de l'humanité aux yeux de la doctrine chrétienne. Sachant que de très nombreux historiens, chroniqueurs et cosmographes du XVI^e siècle ayant publié sur le Nouveau Monde s'attachaient à inscrire les Indiens dans l'histoire chrétienne, tâchons de cerner l'importance doctrinale de cette démarche monogénique en restituant, brièvement, le lien indéfectible reliant Noé et le genre humain.

7. Noé, le grand absent.

Une fois scellée, dans la « Genèse » de la *Bible*, l'alliance postdiluvienne entre Dieu et « tout être vivant » sur terre, alliance qui stipule que « les eaux ne deviendront plus jamais un

¹ Gen. 6 : 1-19, p. 21-22.

Déluge », Noé se voit confier la tâche de refonder l'humanité. La répartition des terres et leurs peuplements se précise ainsi :

Sem, Cham et Japhet étaient les fils de Noé qui sortirent de l'arche ; Cham, c'est le père de Canaan. Ce furent les trois fils de Noé, c'est à partir d'eux que toute la terre fut peuplée. (...) C'est à partir d'eux que se fit la répartition des nations dans les îles. Chacun eut son pays suivant sa langue et sa nation selon son clan¹.

Les fils de Japhet sont les peuples habitant surtout au nord de la mer Méditerranée, les descendant de Cham se trouvent en son sud (Nubie, Égypte, Éthiopie, Arabie...) et les fils de Sem se situent à l'est (Syrie, Jordanie, Arabie Saoudite actuelles). L'*oekoumène* de la tradition biblique se borne donc à trois espaces définis : les fils de Noé peuplent trois « nations dans les îles », autrement dit, les trois continents jusque-là connus que sont l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Noé instaure dès lors une hiérarchie, à la fois morale et d'autorité, entre ses trois fils, et par conséquent entre les peuples et les continents :

Noé fut le premier agriculteur. Il planta une vigne et il en but le vin, s'enivra et se trouva nu à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et il en informa ses deux frères au-dehors. Sem et Japhet prirent le manteau de Noé qu'ils placèrent sur leurs épaules à tous deux et, marchant à reculons, ils couvrirent la nudité de leur père. Tournés de l'autre côté, ils ne virent pas la nudité de leur père. Lorsque Noé, ayant cuvé de son vin, sut ce qu'avait fait son plus jeune fils ; il s'écria : « Maudit soit Canaan, qu'il soit le dernier des serviteurs de ses frères ! » Puis il dit : « Béni soit le SEIGNEUR, le Dieu de Sem, que Canaan en soit le serviteur ! Que Dieu séduise Japhet, qu'il demeure dans les tentes de Sem, et que Canaan soit leur serviteur ! »².

Accusé de voyeurisme, Cham, auquel l'Afrique avait été confiée dans un premier temps, fut donc renié par son père, et son fils Canaan déclaré serviteur de Japhet et Sem. C'est ainsi que depuis le fléau diluvien mentionné dans la *Bible*, les Africains chamitiques furent identifiés comme esclaves descendant de la lignée maudite de Noé.

La Bible ne faisant pas mention du Nouveau Monde, la question de l'origine des Indiens se devait alors d'être à la fois posée et résolue. En vue d'inscrire ces nouveaux indigènes en l'histoire monogénique chrétienne, divers savants du XVI^e siècle tâcheront de déterminer lequel des trois fils de Noé avait pu se rendre jusqu'en ces terres pour les peupler. S'agissant d'auteurs que Montaigne a très vraisemblablement consulté au cours de la rédaction des *Essais*,

¹ *Ibid.*, 9 : 18-19.

² *Ibid.*, 20-27.

présentons succinctement les hypothèses que Léry, Gómara, Guillaume Postel et Chauveton avancèrent à ce sujet.

Concernant « la question d'où peuvent être descendus les sauvages¹ », Jean de Léry estime qu'« il est bien certain qu'ils [les Indiens] sont sortis de l'un des trois fils de Noé ». Néanmoins, ajoute-t-il, « d'affirmer duquel, d'autant que cela ne se pourrait prouver par l'Écriture Sainte, ni même je crois par les historiens profanes, il est bien malaisé ». Une fois écartées les hypothèses d'une dérivation de Japhet et de Sem, Léry considère finalement « qu'il y a plus d'apparence de conclure qu'ils soient descendus de Cham ». Autrement dit, pour Léry, les Indiens d'Amérique seraient très probablement les descendants du fils maudit de Noé.

Avant même Jean de Léry, Francisco López de Gómara, chroniqueur officiel du *conquistador* espagnol Hernán Cortés, avançait déjà l'hypothèse de l'origine chamitique et par conséquent maudite des Indiens, comme moyen de justifier leur condition d'esclave :

C'est vne chose iuste que les hommes qui naissent libres, ne soient point esclaves d'autres personnes, mesmement quand ils sortent hors de la captivité du diable, par le saint Baptême, encores que la seruitude leur aduienne pour la couple, & pour la peine de leur peché, selon qu'ont déclaré les saints docteurs Augustin, & Chrysostome, comme certainement ie croy que Dieu n'a enuoyé à ces pauvres malheureux ceste seruitude & trauail que pour punitiō de leurs meschâcetez. Car ie pense que Cam n'a point tant peché contre son père Noë, que ces Indiens ont offensé Dieu, aussi ie croy qu'ils sont descendus de luy, & ont esté ses successeurs en la malediction que Dieu luy donna².

Par-delà le bref parallèle qu'il établit entre Cham et les Indiens d'Amérique, Gómara s'étend plus longuement sur les liens qui, à ses yeux, unissent le Nouveau Monde et l'Atlantide. Quelques années avant l'arrivée de Colomb en Amérique, le récit platonicien de l'Atlantide était tenu « comme une simple allégorie » par Marsile Ficin, influent traducteur et exégète de Platon du XVe siècle. Nonobstant, comme le remarque Gliozzi, à partir du phénomène du Nouveau monde, le très ancien « mythe » de l'Atlantide devient :

(...) un instrument pour répondre au problème de l'origine des Américains qui, *sans avoir recours à l'histoire sacrée*, s'avère néanmoins capable de rendre compte des deux caractéristiques américaines les plus récurrentes dans les théories bibliques : d'une part, l'accent mis sur les richesses du Nouveau Monde, de l'autre, le thème de la punition divine frappant les Américains³.

¹ Jean de Léry, *op. cit.*, XVI, p. 259-261.

² Francisco Lopez de Gómara, *Histoire generale des Indes Occidentales*, *op. cit.*, livre 5, chap. 217, p. 345 v°.

³ Giuliano Gliozzi, *op. cit.*, p. 155.

Parmi les auteurs qui firent appel au récit de l'Atlantide pour interpréter le Nouveau Monde, on trouve des érudits italiens, notamment Fracastor, Ramusio et Garimberto, et à leur suite Gómara pour qui, loin d'être une *fábula*, la « terre ferme » décrite par Platon correspond dans les faits aux Indes occidentales :

Mais auioutd'huy il ne faut pl' disputer, ny douter de ceste isle Atlantide, puisque le descouurement, & la conqueste de nos Indes esclaireissent entierement ce q̃ Platō a escrit. Les Mexiquains mesme apellēr l'eau Atl, qui est vn mot, qui respond au nom de ceste isle Atlantide. Ainli nous pouuōs dire que nos Indes sont l'isle, & terre ferme de Platon, & non les Hesperides ny Ofir, ny Tarsis comme aucuns modernes ont voulu interpreter¹.

Une fois identifiée l'Atlantide au Nouveau Monde, Gómara avance de surcroît une autre hypothèse : certaines des îles des Indes occidentales pourraient correspondre aux îles découvertes par les anciens navigateurs carthaginois, comme nous le rapporte le *pseudo-Aristote* :

L'isle de Cuba, ou de Hayti, ou bien quelques autres illes des Indes peuuent estre celles, qui furent trouuees par les Carthaginois, qui puis apres defendirent à leurs citoyens d'y aller, ainli qu'escrit Ariftote, ou Theophraste és merueilles de nature².

On remarque alors que suivant le contexte, l'argumentaire de Gómara oscille entre l'origine biblique et païenne des Indiens. Lorsqu'il s'agit de défendre l'esclavage comme punition divine, il fait appel à l'histoire sacrée et aux « saints docteurs » pour déterminer l'origine maudite et pècheresse des Indiens. Vraisemblablement soucieux de justifier les droits de propriété des *conquistadores* sur les terres récemment découvertes au Mexique³, c'est en revanche à l'histoire païenne que Gómara fait appel ; la Couronne Espagnole et les héritiers de Colomb ne pouvant en effet réclamer des droits de successions sur des îles jadis englouties (l'Atlantide) et dont la propriété n'était revendiquée par aucun royaume (l'île interdite des carthaginois).

À la suite de Gómara, Guillaume Postel, « lecteur royal » et protégé de François Ier qui, dit-on, « aurait vivement désiré voir le testament d'Adam pour savoir comment il a partagé le monde⁴ », tenta à son tour de déterminer l'origine des Indiens d'Amérique en reliant

¹ Francisco Lopez de Gómara, *op. cit.*, livre 5, chap. 220, p. 348 r^o-v^o.

² *Ibid.*, p. 349.

³ Voir à ce sujet Giuliano Gliozzi, *op. cit.*, p. 161-162.

⁴ C'est ce que rapporte le cardinal de Tolède dans une lettre datée du 27 janvier 1541 et adressée à Charles Quint. Voir à ce propos Giuliano Gliozzi, *ibid.*, n. 42 de la p. 31, p. 45 ; et Marcel Bataillon, « L'Amiral et les "nouveaux

directement la parole biblique aux récits païens. Selon Postel, les habitants du Nouveau Monde devraient être appelé plus justement Atlantides, puisqu'Atlas est un des pseudonymes de Japhet. Ce dernier étant, en effet, celui qui « envoya dans cette région de l'Atlantide, c'est-à-dire du Nouveau monde, qui est la plus proche du territoire de Cham (Afrique) ceux qui la peuplèrent, appelés pour cela Atlantides¹ ».

En 1579, enfin, Urbain Chauveton², théologien protestant de Genève et ami de Léry, publie sa traduction de l'ouvrage de Benzoni, en la dédiant au roi de France Henri III. À la différence de Léry, Gómara et Postel, Chauveton estime pour sa part que les Indiens occidentaux ne sont pas les héritiers de Cham ou de Japhet, ni même des Atlantides ou des Carthaginois, mais bien plutôt originaires d'Inde orientale. En effet, dès la première ligne de sa préface, Chauveton s'oppose à Gómara et annonce « avx lectevrs chrestiens » l'hypothèse du peuplement asiatique du Nouveau Monde par l'actuel détroit de Béring :

Il n'est ia befoin (à mon auis) de se tourmenter beaucoup pour sçavoir d'où sont issus ces peuples Barbares, dont l'Indie Occidentale est peuplée. Car dire qu'il sont descendus de Cham, & qu'ils ont succédé à sa malédiction (comme le croit Francisque Lopez de Gomara) quelle raison pertinente, ou quelle histoire ancienne y ha-il qui puisse faire foi de cela ? Aussi peu croy-je qu'ils foyent de la posterité de quelques Chananeens, (...). Il y ha bien plus d'apparence, s'il faut prendre les coniectures pour vraies raisons, que ces peuples-la sot partis de l'Indie Orientale, que ie suppose estre contigüe & iointe d'un tenant avec l'Indie Occidentale : ou si elle en est retrenchee, c'est d'un si petit Estroit, qu'il n'y ha pas grande distance entre deux³.

L'interprétation orientale de Chauveton ne met toutefois pas en doute le fait que les Indiens occidentaux soient un peuple déchu, héritier de la « malediction, commune, » à tous les hommes et rémanente de la chute adamique :

Ainsi la Malediction, de laquelle ces Nations-la sont enuolopees n'est autre chose que la malediction, commune, dans laquelle tout le genre humain s'est précipité premièrement par la transgression d'Adam, puis par les pechez que chacun y a adioustez (...). C'est la malediction generale dans laquelle demeurent tous ceux qui ne croient point à l'Euangile, & n'obeissent point à nostre seigneur Iesus Christ⁴.

horizons" français », dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, Librairie Droz, 1974, p. 43. URL : <https://www.jstor.org/stable/24297192>

¹ Guillaume Postel, *Cosmographicae disciplinae compedium, in suum finem, hoc est ad divinae Providentiae certissimam demonstrationem conductum*, Bâle, J. Oporinum, 1561, p. 57. Cité par Gliozzi, *ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 126.

³ Urbain Chauveton, dans Girolamo Benzoni, *op. cit.*, « Avx lectevrs chrestiens », s. p., [p. 16-18 pdf].

⁴ *Ibid.*, s. p., [p. 20-21 pdf].

Réfractaire aux interprétations, aussi bien païennes que chrétiennes, jusque-là présentées par ses pairs cherchant à déterminer la généalogie des autochtones du Nouveau Monde, Chauveton propose donc une lecture migratoire, afin de mettre en avant leur origine asiatique, tout en soulignant que leur humanité les inscrit nécessairement au cœur de la lignée temporelle adamique, les Indiens héritant ainsi de la condition pécheresse instaurée après la Chute. C'est ainsi qu'après avoir cité à des fins polémiques Gómara dans sa préface, Chauveton s'opposera de nouveau au chroniqueur espagnol dans son commentaire au chapitre V de la *Nouvelle Histoire du Nouveau Monde* de Benzoni, en s'avisant cette fois de récuser toute correspondance possible entre le Nouveau Monde et les anciennes îles de l'Atlantide et de Carthage¹. Extrait dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner que Montaigne reproduisit quasiment mots à mots dans son chapitre « Des Cannibales », et dont il se sert pour remettre en question les hypothèses géographiques avancées par Platon et le *pseudo*-Aristote et par la même occasion la légitimité scientifique des cosmographes de son temps s'appuyant sur l'autorité des Anciens.

Sans jamais citer, à la différence de ses pairs, les noms d'Adam, d'Eve, de Noé ni de ses trois fils dans le chapitre « Des Cannibales », c'est en revanche par le biais d'une formule de Sénèque que Montaigne évoque l'origine divine des Indiens. Dans le cadre d'un dialogue imaginaire qu'il engage avec Platon, Montaigne soutient en effet que :

C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espee de trafique ; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nulles successions; nuls partages; nulles occupations qu'oysives; nul respect de parenté que commun; nuls vestemens; nulle agriculture; nul metal; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouies. Combien trouveroit il la republique qu'il a imaginée, esloignée de cette perfection : *virī a diis recentes*.

Hos natura modos primum dedit.

En s'adressant à Lucilius, Sénèque mentionne en effet le temps du « monde primitif » tel que décrit par Virgile dans les *Géorgiques*. Il s'agit de l'époque où « il ne se rencontrait pas de laboureurs pour retourner la terre » et il était interdit de « borner ou de partager les champs », cette ère où « chacun récoltait pour la communauté ; et la terre produisait d'elle-même toutes choses plus libéralement que personne ne la sollicitait.² » L'avarice ayant toutefois « bousculé le plus raisonnable des régimes », dit Sénèque, l'ancienne « génération » bienheureuse qui «

¹ *Ibid.*, « Discours sur le 5. chap. », p. 43.

² Virgile, *Géorgiques*, I, 125. Cité par Sénèque dans *Entretiens et Lettres à Lucilius*, XIV, 90, 37, *op. cit.*, p. 913.

possédait la publique richesse en toute sécurité » se vit alors assujettie à « la pauvreté » et « passa d'un immense domaine à un étroit lopin »¹. Cependant, ajoute le Stoïcien, « si exemplaire, si innocente qu'ait été la vie de ces hommes, ils ne furent pas des toutefois des sages », car « l'esprit, chez eux, n'était pas encore dans toute sa maturité ». Ainsi, si d'un côté Sénèque ne s'« empêche pas de voir en eux de grands cœurs, tout frais sortis, pour ainsi dire, de la main des dieux », de l'autre il estime que « la nature, en effet, ne donne pas la vertu », car « c'est un art que de se rendre homme de bien ». Concernant l'expression « pour ainsi dire », Paul Veyne remarque que son usage est dû à la volonté de Sénèque de bien distinguer la génération la « plus heureuse », auquel il fait référence, du mythe hésiodien de l'âge d'or, ou encore du mythe platonicien des anciens hommes plus proches des dieux². En évoquant ces hommes « tout frais sortis, pour ainsi dire, de la main des dieux », Sénèque suit, selon Veyne, Posidonios en considérant que « l'homme naît potentiellement vertueux, mais prend des habitudes vicieuses ; alors, par l'effet d'écho (ou « catéchèse ») des mauvais exemples mutuels, la société entière, la civilisation, se corrompt. » Autrement dit, pour Sénèque les hommes de cette « génération » primitive étaient destinés à dégénérer, « car la bonne nature, si elle n'est pas armée de la doctrine la vertu, est sans défense contre les habitudes vicieuses. » L'innocence ignorante étant perdue d'avance, « seule la doctrine stoïcienne peut prémunir la nature humaine contre les tentations ou la guérir de ses vices³ ».

Dans « Des Cannibales », Montaigne reprend donc cette formule de Sénèque, non pas afin de déterminer la généalogie ou d'attester l'origine chrétienne des Indiens d'Amérique, mais en vue de souligner combien ils demeurent proches de l'état de nature. La jeunesse et partant la naïveté et l'innocence des peuples indigènes montre combien ils sont dénués d'artifices et se contentent de suivre les règles de la Nature, vivant ainsi en cet état de « perfection » morale qui, selon Montaigne, rappelle le temps du « monde primitif » décrit par Virgile et admiré par Sénèque. Et afin de mettre en exergue la condition sylvicole des Cannibales, Montaigne cite à son tour un vers des *Géorgiques* de Virgile : *Hos natura modos primum dedit*.

Après avoir « chanté les guérets et le cours des saisons » dans la première partie de son poème, Virgile entame sa « deuxième Géorgique » en vue de louer les « beaux vergers, sombres bois, et vous, riches vendanges ». Il évoque alors « les champs », où « l'humble genêt, les saules demi-verts, et ces blancs peupliers » naissent « indépendants de l'industrie humaine », et «

¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XIV, 90, 38, p. 913.

² Voir Platon, *Philèbe*, 16c.

³ Paul Veyne, dans *Entretiens et Lettres à Lucilius*, op. cit., n. 2, p. 915.

ainsi le souple osier se reproduit sans peine¹ ». Virgile admire ensuite le mode naturel de reproduction des arbres :

Plusieurs sont entourés de rejetons sans nombre : / Ainsi le cerisier aime à voir
sous son ombre / S'élever ses enfants ; ainsi ces vieux ormeaux / Sur leur jeune
famille étendent leur rameaux ; / Et même le laurier, que le Pinde révère, /
Lève son front timide à l'abri de son père. / Tels, sans les soins de l'art, d'elle-
même autrefois [*Hos natura modos primum dedit*] / La nature enfanta les
vergers et les bois².

Dans le chapitre « des Cannibales », Montaigne cite alors ces vers de Virgile afin de remarquer que ceux qu'on appelle les Cannibales sont avant toute des êtres sauvages, au sens de sylvestres ou forestiers. En son rêve de campagnes idylliques et laborieuses, Virgile souligne en effet qu'« autrefois », c'est-à-dire au temps du « monde primitif » où l'abondance naturelle dispensait de l'usage de l'agriculture, c'est « sans les soins de l'art » que la Nature enfantait les arbres et les bois, ainsi : « les arbres, de la terre agréable parure, / Sortent diversement des mains de la nature. » Ces vers des *Géorgiques* permettent alors à Montaigne de développer l'idée selon laquelle les Indiens ne sont pas sauvages pour être cruels et moralement corrompus, mais sauvages du fait de leur condition sylvicole. Il s'agit, en somme, d'habitants des forêts qui, au même titre que « les arbres » évoqués par Virgile, furent enfantés par Dame Nature et qui, malgré le pessimisme de Sénèque à l'égard de l'innocence ignorante, font selon Montaigne effectivement preuve de vertu, en ceci qu'ils respectent l'autorité maternelle : « ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits. En ceux là sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprietez ».

En citant Sénèque et Virgile, Montaigne associe donc l'origine divine des Indiens à la Nature et aux dieux gréco-romains, sans signaler s'ils descendent d'Adam et Eve, ni s'ils appartiennent à la lignée généalogique de Noé.

Pour conclure, on constate ainsi que, dans « Des Cannibales », c'est à trois reprises que Montaigne évite de s'engager en des querelles théologiques qui inquiétaient pourtant bon nombre des lettrés contemporains. Fort des informations obtenues grâce aux « navigations des modernes », Montaigne situe le Nouveau Monde dans les Antipodes, sans pour autant s'étendre sur l'embarras qu'une telle découverte pouvait poser aux théologiens. De façon probablement

¹ Virgile, *Géorgiques*, II, 1-20, dans *Bucoliques. Géorgiques*, édition bilingue présentée et annotée par Florence Dupont, traduction des *Bucoliques* par Paul Valéry et traduction des *Géorgiques* par Jacques Delille, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1997, p. 174-175.

² Virgile, *Géorgiques*, II, 17-21, *op. cit.*

surprenante pour les lecteurs de son temps, il parvient à évoquer l'île engloutie de l'Atlantide et des faits de « soudaines inondations », sans même mentionner l'épisode, pourtant fondateur pour l'homme chrétien, de l'alliance postdiluvienne scellée entre Dieu et Noé. Enfin, tandis que Gómara, Léry, Benzoni, Postel et tant d'autres savants de son temps s'évertuent, tant bien que mal, d'expliquer le peuplement du Nouveau Monde à l'aune du récit biblique, c'est en invoquant Dame Nature et les dieux du panthéon gréco-romain que Montaigne évoque discrètement l'origine divine des « sauvages ». Non pas afin de déterminer la généalogie ou d'attester l'origine chrétienne des Indiens d'Amérique, mais en vue de souligner combien ils demeurent proches de l'état de nature.

Rechignant à inscrire l'avènement du Nouveau monde et l'existence des Indiens dans le cadre des *Saintes Écritures*, Montaigne nous fournit à première vue une interprétation, sinon laïque, à tout le moins antiquisante et païenne de ce « monde autre ». Il paraît de surcroît éviter soigneusement de prendre parti et de s'engager tête baissée dans les querelles théologiques qui animent les débats contemporains. Or, le fait que Montaigne mette en exergue la « perfection » que traduisent la sagesse et les mœurs indigènes, tout en passant sous silence l'origine biblique des Indiens, pose en premier lieu le problème de son adhésion implicite au polygénisme. Les Indiens étant exemptés de péchés, vivraient-ils dès lors en une ère pré-adamique ? S'agiraient-ils en somme d'êtres d'avant la chute et pré-Diluvien qui, par conséquent, n'appartiendraient pas à la descendance de Noé ? Si tel était le cas, il faudrait alors présumer que l'humanité ne soit pas, comme le soutient *La Bible*, issue d'un même couple fondateur, mais que certains peuples, comme les Indiens d'Amérique, présentent une autre origine.

Le silence de Montaigne dans le chapitre « des Cannibales » relatif à la généalogie des peuples amérindiens est ainsi suggestif. Il peut, en effet, sous-tendre l'adoption d'un style allusif où, par son omission, l'auteur pointe du doigt une polémique doctrinale qui, à la suite de l'avènement du Nouveau Monde, opposa âprement les partisans du monogénisme à ceux du polygénisme. Dans le chapitre « des Cannibales », c'est notamment le manque de références explicites à l'histoire généalogique chrétienne qui attira l'attention de certains spécialistes des *Essais*. Parmi lesquels Gliozzi, Hoffman et Veiga França qui se donnèrent pour tâche de déterminer si, dans ce chapitre, Montaigne embrasse ou refuse implicitement le monogénisme chrétien.

8. Monogénisme, polygénisme, pluralité des mondes.

De l'omission dans « Des Cannibales » de l'épisode diluvien décrit dans la *Genèse*, Gliozzi en déduit que le rejet des interprétations chrétiennes de l'histoire du Nouveau Monde affiché par Montaigne s'explique par le jugement que ce dernier porte sur la nature irrationnelle du discours religieux :

Le fait d'avoir choisi uniquement l'hypothèse d'une identification de l'Amérique à l'Atlantide (en même temps que la possibilité d'une identification, de sens analogue, aux îles anciennement découvertes par les Carthaginois) représente, d'une part, une reconnaissance de la respectabilité rationnelle de l'hypothèse sur l'Atlantide, mais, de l'autre, implique également un choix clair en faveur de l'autonomie du monde américain à l'égard du monde biblique. (...) Une telle préoccupation de reconduire le Nouveau Monde dans l'enclos de l'histoire sacrée est étrangère à la perspective de Montaigne, et les tentatives faites en ce sens ne lui paraissent pas dignes, à l'évidence, d'une considération rationnelle¹.

Une fois remarqué le mépris de Montaigne relatif à la pertinence rationnelle de l'histoire biblique, Gliozzi souligne ensuite l'adhésion implicite de ce dernier à une thèse métaphysique de l'Antiquité. Dans « des Cannibales », Montaigne tend, selon Gliozzi, à endosser la théorie épicurienne de la pluralité des mondes, dès lors qu'il souligne la qualité à la fois infinie et autre du Nouveau Monde : « cette découverte d'un païs infini semble estre de consideration » ; « j'ay eu long temps avec moy un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté découvert en nostre siecle »². L'affirmation de l'existence possible d'un « autre monde » serait tout autant présumée dans le chapitre « apologie de Raymond Sebond », lorsque Montaigne remet en cause les anciennes hypothèses avancées par « ptolomée », pour se demander en définitive « si ce n'est pas plus vray semblable que ce grand corps que nous appelons le monde, est chose bien autre que nous ne jugeons³. » En insinuant que le Nouveau Monde est un monde effectivement nouveau, autrement dit, un « autre monde », un « païs infini », un phénomène dont les contours géographiques restent à définir et dont l'histoire reste à écrire, Gliozzi en déduit que Montaigne endosse implicitement la théorie métaphysique d'Épicure :

Dire que l'Amérique est un « nouveau monde », un « autre monde », revient à dire que le nôtre, l'Ancien Monde, n'est pas unique, et que peut-être le

¹ Giuliano Gliozzi, *op. cit.* p. 170.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 203.

³ II, 12, p. 571.

monde récemment découvert n'épuise pas non plus la série des mondes : « qui nous répond si c'est le dernier de ses frères, puisque les Démones, les Sybilles et nous, avons ignoré celui-ci jusqu'asture ». La découverte d'un « nouveau monde » constitue donc pour Montaigne une sorte de preuve expérimentale de la théorie épicurienne de la *pluralité des mondes*. Il n'est pas besoin de souligner à quel point, dans cette acception, la *nouveauté du Nouveau Monde* selon Montaigne, désormais fort éloignée de la perspective monogénique de la Bible et même en contradiction avec elle, se différencie du concept gomarien. Il suffit de rappeler que l'auteur espagnol, afin d'éviter toute interprétation contraire à la Bible, avait éprouvé le besoin de préciser que l'expression "nouveau monde" dont il faisait usage ne comportait pas une adhésion aux fausses élucubrations des philosophes païens sur la pluralité des mondes, mais plutôt leur condamnation¹.

Estimant, à l'inverse de Gliozzi, que Montaigne portait une attention toute particulière aux Saintes Écritures et qu'il n'en méprisait guère la parole, Hoffman et Veiga França soutiennent toutefois que le manque de référence explicite à la doctrine monogénique chrétienne dans « des Cannibales » et « des Coches », ne signifie pas pour autant que l'histoire sacrée des origines y soit absente. Cette dernière étant au contraire, selon eux, largement inscrite par Montaigne dans les deux chapitres qu'il consacre au Nouveau Monde, mais de façon implicite.

Hoffman estime pour sa part qu'en écartant les récits de l'Antiquité portant sur la colonie carthaginoise perdue et sur le mythe d'Atlantide, au profit des informations rapportées par les navigateurs ayant effectivement visité le Nouveau Monde, c'est au récit biblique de la création que Montaigne se réfère indirectement. Allusion tacite qui, selon Hoffman, ne pouvait guère échapper aux lecteurs de l'époque :

Ses références à Platon et à Aristote ont détourné les lecteurs modernes de ce qui était le plus crucial pour ses lecteurs de l'époque : les récits bibliques de la Création et du Déluge. Il est difficile d'imaginer à quel point la découverte du Nouveau Monde a menacé la vision chrétienne de l'histoire. Les Européens n'étaient cependant pas préparés à apprendre l'existence d'un nouveau peuple racialement distinct des trois groupes connus (Africain, Asiatique et Européen) descendant des trois fils de Noé, Cham, Sem et Japhet².

Hoffman en déduit donc qu'au XVI^e siècle, « si les voyages entre les continents africain et eurasiatique et les Amériques venaient tout juste de devenir possibles, grâce à l'invention

¹ Giuliano Gliozzi, *op. cit.* p. 173.

² Nous traduisons. « His references to Plato and Aristotle have distracted modern readers from what was most crucial to his readers at the time: biblical accounts of Creation and the Flood. It is difficult to imagine the extent to which the discovery of the New World threatened Christian views of history. Europeans were ill prepared, however, to learn of a new people racially distinct from the three known groups (African, Asian, and European) descended from Noah's three sons, Ham, Shem, and Japheth. » (George Hoffman, « Anatomy of the Mass : Montaigne "Canibals" », dans *PMLA, Modern Language Association*, vol. 117, n°2, Mar., 2002, p. p 210-211. URL : <https://www.jstor.org/stable/823269>

d'appareils de navigation modernes (...), il paraissait improbable à certains que les Amérindiens puissent descendre d'Adam et Eve.¹ » Cette hypothèse passablement blasphématoire fut notamment évoquée en 1605, par Antoine de Laval, « géographe du Roy », passablement outré des propos tenus, tels qu'on lui en avait fait part, par un certain « galant homme » dont l'identité reste secrète. En sa lettre intitulée « par qui ont été peuplées les Terres neuves », Laval rapporte que selon les témoins présents à Saint Cloud, durant l'été de 1586, chez Monsieur de Bosbecq, ambassadeur en France de l'empereur Maximilien II, un noble inconnu se fit remarquer pour avoir posé la « question des terres neufves » tel qu'il suit :

Aus terres Neufves on a trouvé des hommes, les vns Sauvages, les autres non : persône n'y a jamais passé auparavant ces derniers qui nous l'ont appris, ils y font d'oc nais d'eus-mêmes, & ne font Enfans d'Adam, comme veut nôtre creance, que tous les hommes foiét nais de ce premier homme, ouvrage de la main de Dieu².

Décontenancé face aux propos impies proférés par cet homme égal à « tous ceus qui font gloire d'interroger & douter sans raifon », Laval partage avec son correspondant son indignation de devoir répondre à de telle inepties « naturalistes » :

Toutesfois avant que montrer son erreur, permétez moy que je m'écrie (car je ne m'en sçaurois plus tenir) contre vn tas de prefomptueus Naturalistes, qui pour avoir fueilleté vne demye ferée quelque bouquin François mal antandu se cuidét capables de ce qu'ils antandét le moins³.

En vue de démontrer qu'en « nôtre nouveau Monde » l'on trouve « des marques de nos premiers Parans Adam ou Noé », Laval amalgame diverses hypothèses émises par les cosmographes et chroniqueurs qui le précédèrent, notamment celles de Gómara. Il identifie tout d'abord le Nouveau Monde à l'Atlantide, pour ensuite prouver que les « pauvres aveuglés Sauvages » proviennent directement de la lignée de Japhet, tout certifiant qu'ils descendent des colons carthaginois. La réponse indignée de Laval à l'intention des « prefomptueus Naturalistes » ne pouvant se garder de « douter sans raifon » fournit, selon Hoffman, « une image assez précise (...) du type de pensée que Montaigne dénonce implicitement dans "Des

¹ Nous traduisons. « If travel between the African-Eurasian continents and the Americas had only just become possible, thanks to the invention of modern navigational devices (...), it appeared improbable to some that Amerindians could be descended from Adam and Eve. » (George Hoffman, *op. cit.*, p. 211).

² Antoine de Laval, *Desseins de professions nobles et publiques, contenant plusieurs traictés divers & rares : avec l'histoire de la maison de Bourbon, Vve de A. L'Angelier*, Paris, 1613 [1^{re} éd. 1605], f.12.a, p. 12. Cité par Hoffman, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 13.

Cannibales" ¹». Ainsi plutôt que de voir en Montaigne un penseur susceptible d'adhérer aux théories polygéniques et plurimondaines, comme le fait Gliozzi, Hoffman entrevoit dans « des Cannibales » une défense explicite de la nature innocente des Amérindiens permettant à l'auteur des *Essais* d'affirmer en filigrane leur origine non-Adamique :

Bien que Gliozzi n'ait pas eu connaissance de la conversation à Saint Cloud, étant donné les spéculations générales sur une origine non-Adamite des habitants du Nouveau Monde, l'éloge de Montaigne sur la "naïveté originelle" de ses cannibales, leur état de "pureté " qui " surpasse [...] l'âge doré ", et leur " naïveté si pure et simple" semble particulièrement malhonnête. Ailleurs, Montaigne évoque sans le commenter un mythe indigène mentionnant "un homme et une femme" qui auraient peuplé le Nouveau Monde vers le septième siècle de notre ère (" un homme et une femme qui refeirent l'humaine race [...] il ya huict cens tant d'ans" ; une citation qui rappelle celle identifiant les indigènes à "des hommes sortis de la main des dieux" ("*virī a diis recentes*"), ajoutée postérieurement dans "Des Cannibales", et qui s'approche encore plus des implications de l'essai. Si les indigènes du Nouveau Monde sont nés en dehors du péché originel, on comprend alors pourquoi ils n'ont pas besoin d'un mot pour "pardon", comme il est observé à la fin de ce passage, puisqu'ils ne semblent pas avoir connu la chute et habitent donc encore en leur paradis.²

Reste que si d'un côté Gliozzi estime que l'histoire sacrée ne fait pas partie de l'horizon intellectuel de « des Cannibales », et de l'autre Hoffman considère à l'inverse que l'ensemble du chapitre renvoie implicitement au récit biblique, on observe néanmoins que ces deux interprétations se rejoignent en ceci qu'elles mettent en lumière l'anti-monogénisme de Montaigne: soit parce qu'il adhère implicitement aux théories polygéniques, soit parce qu'il quitte les Indiens du péché originel hérité d'Adam et Eve. Contredisant ces deux lectures, Maria Célia Veiga França analyse quant à elle « des Cannibales » et « des Coches » en soulignant l'adhésion implicite de Montaigne à « une lecture monogénique du peuplement du territoire américain³ », et *a fortiori* au principe de l'origine adamique des habitants du Nouveau Monde.

¹ « (...) gives a fairly accurate picture, I believe, of the kind of thinking Montaigne implicitly challenges in "Of Cannibals". » (George Hoffman, *op. cit.*, p. 211).

² « Although Gliozzi did not know of the conversation at Saint Cloud, given general speculation about a non-Adamite origin of the New World inhabitants, Montaigne's praise of his cannibals' "originals naturalness", their "state of purity" that "surpasses (...) the golden age", and their "naturalness so pure and simple" seems peculiarly disingenuous. Elsewhere, Montaigne alludes without commentary to indigenous myths of a "man and woman" who populated the New World sometime in the seventh century of the Common Era ("un homme et une femme qui refeirent l'humaine race (...) il ya huict cens tant d'ans" ; a quotation that calls the natives " [m]en fresh sprung from the gods" (« *virī a diis recentes* »), added later to "Of Cannibals", veers even closer to making plain essay's implication. If the New World natives are born outside original sin, then it is clear why they do not need a word for "pardon", as he notes the close of this passage, since they do not appear to have experienced the Fall and thus still inhabit their paradise. » (*Ibid.*)

³ Maria Célia Veiga França, « Le monde nouveau de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, dir. Olivier Guerrier, « Lectures sud-américaines contemporaines des essais amérindiens de Michel de Montaigne », coord. J-F. Dupeyron, F.P. Lins et S. Péraud-Puigsegur, Paris, Classiques Garnier, n° 73, *varia*, 2021, p. 336.

Selon Maria Célia Veiga França, la lecture polygénique que Gliozzi trouve chez Montaigne constituerait, en effet, une « sérieuse coupure avec le monde biblique ». Toutefois, ajoute-t-elle, « si la présence de l'histoire sacrée n'est pas explicite dans le texte, la rupture avec le contexte biblique et l'assentiment au polygénisme le sont encore moins.¹ » En témoigne la référence par Montaigne à l'actuel détroit de Béring². Constatant que pour réfuter la thèse gomarienne de l'identité du Nouveau Monde à l'île d'Atlantide, Montaigne explique que ce premier n'est pas une île, mais une terre ferme, Veiga França remarque qu'en affirmant cela l'auteur met en exergue « la contiguïté du monde nouveau avec l'Inde Orientale et les terres en dessous des deux pôles. » Par conséquent, plutôt que de soutenir la théorie épicurienne de la pluralité des mondes ou encore d'endosser implicitement une approche polygénique de l'origine des Indiens, comme le suppose Gliozzi, Veiga França soutient qu'en frisant la continentalité du Nouveau Monde avec diverses autres terres, Montaigne fait sienne « la théorie de la transmigration des peuples, résultante de la continuité des continents » et rend ainsi « possible le passage des peuples du vieux monde vers le nouveau, par les terres, les isthmes et les détroits.³ » Nous avons eu l'occasion de souligner que Chauveton s'inscrit dans une démarche associant la migration des peuples à la genèse adamique. Après avoir affirmé dès sa préface que les Indiens d'Amérique étaient des descendant déchu d'Adam tombés sous « la malédiction générale dans laquelle restent tout ceux qui ne croient pas à l'Évangile et n'obéissent pas à notre Seigneur Jésus-Christ »⁴, Chauveton rejette ensuite la thèse de l'origine chamitique ou cananéenne des Indiens d'Amérique, en tenant néanmoins pour « plus vraisemblable » qu'ils soient issus des Indes orientales. Or, selon les propres dires de Chauveton, l'hypothèse d'une provenance orientale des Amérindiens avait été proposée avant lui par Du Plessis Mornay. Montaigne ayant en sa bibliothèque *De la vérité de la religion chrétienne*⁵ de Du Plessis-Mornay, Veiga França se propose alors de rapprocher les deux textes.

En s'appuyant sur l'ouvrage du théologien huguenot, elle constate premièrement que dans le chapitre « De quand le monde a eu son commencement » ce dernier aborde le thème de la transmigration de peuples aux Amériques et soutient, avant Montaigne et Chauveton, que les

¹ *Ibid.*, p. 321.

² « (...) outre ce que les navigations des modernes ont des-jà presque découvert que ce n'est point une isle, ains terre ferme et continente avec l'Inde orientale d'un costé, et avec les terres qui sont sous les deux poles d'autre part ; ou, si elle en est separée, que c'est d'un si petit destroit et intervalle qu'elle ne merite pas d'estre nommée isle pour cela. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Cannibales », I, 31, p. 204.)

³ Maria Célia Veiga França, *op. cit.*, *ibid.*

⁴ Giuliano Gliozzi, *op.cit.*, p. 126.

⁵ Philippe Du Plessis-Mornay, *De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles*, Paris, Claude Micard, 1585. Dans son article, Veiga França cite l'édition disponible sur Gallica/BNF : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k865651.image>.

terres fermes du Nouveau Monde, plus précisément le « bresil », le « peru » et « l'Espagne Neuve » (le Mexique) comportent effectivement des connexions avec les autres continents¹. Veiga França remarque par suite que pour être fermement opposé aux thèses dites polygéniques, Du Plessis-Mornay « se révolte contre l'idée d'une origine multiple des humains, alors qu'il démontre que la proximité du Nouveau Monde avec les autres pays ne pose aucune difficulté pour établir les passages des peuples d'un continent à l'autre » :

Mais le mal est que rien ne nous est assez probable pour la vérité, & contre icelle nous recevons en tesmoignage, & l'ignorance & l'ouyi-dire, & le doute, & les moindres soupçons qui nous puissent tomber en l'esprit. Car qu'y a-il, je vous prie, de plus puerile, ou comme dit Varro en ses Eumenides, plus digne de l'Enfer, que de dire que les hommes naissent en un pays comme les Bestes ou les Naveaux ? Ainsi se sont dits les Atheniens Aborigenes, c'est-à-dire, naiz sur le lieu : & pour enseigne portoyent une Cigale au bonnet.²

Pour échapper, enfin, « à l'ignominie de la géogénie, il cherche la solution du côté du récit biblique, seul capable de dire la vraie origine des êtres humains. C'est donc vers Moïse qu'il se tourne, pour montrer que tous les hommes descendent d'Adam » :

Demandez aux Sauvages, il [sic] en diront tout autant que ces sages peuples là, car ils n'en sçavent ni les uns ni les autres, qu'autant que leur mémoire s'estend. Mais venez à Moyse, il vous dira l'origine des premiers peuples, & la genealogie de l'Univers : & les noms qui leur en sont demeurez jusques à nous rendront à tout homme d'entendement la chose hors de doute³.

La proximité du Nouveau Monde avec des continents adjacents attesterait donc, selon Du Plessis-Mornay, la thèse monogénique du peuplement du monde, mais aussi la thèse de l'humanité et origine communes des Américains et des Européens. Contrairement à Gliozzi et

¹ « On continue encores à demander : Mais par où peut avoir esté habitée la terre Australe, & par où le Bresil & le Peru, &c. Et par où, je vous prie, l'a esté l'Afrique, dont tu ne peux ignorer les Colonies ny par mer ny par terre ? L'Afrique s'est peuplee premièrement par l'Isthme qu'on appelle Catabathme, & depuis rafreschie par le detroit de Gibalthar : & la terre Australe s'est peuplée d'une part par la Taprobane, & de l'autre par le destroit de Magellan, qui la joint au Bresil : & le Peru aussi par l'Isthme de Darien, & le Bresil par iceluy mesmes. Lors que les Espagnols entrèrent premièrement en ceste grande Péninsule, qui contient le Peru & le Bresil, ils croyoyent que c'estoit une isle : & si les Peruvians aussi eussent abordé à l'Afrique par la mer Atlantique, trouvant une coste si longue, comme est celle d'Afrique, qui va jusques à la Mer rouge, & s'ennuyans comme les Romains de la suyvve, ils eussent fait pareille question. Lors nous nous fussions moquez d'eux, par ce que nous cognoissons le passage, par où les hommes y sont venus : & ils ont pareille occasion de se moquer de nous, par ce qu'ils cognoissoient le leur. Mais derechef ces peuples qui se sont espandus de ce qu'on appelle l'Espagne Neuve, par l'Isthme de Darien, d'où sont ils venus ? Passe encore plus outre tu trouveras le Cathay & l'Indie, qui se joint avec ces terres : & le Groenland du costé de Septentrion qui les regarde : & le detroit d'Anian vers l'Occident qui les voit presque d'aussi pres, que l'Espagne l'Afrique par le destroit de Gibalthar. Et quelle merveille, je vous prie, qu'ils aient passé par ce destroit, moins que les Latins en Sicile par le far de Messine : les Vuandales en Afrique par Gibalthar, ou mesme les Sarrazins en Espagne. » *De la vérité de la religion chrétienne, op. cit.* p. 119.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 120.

Hoffman, Veiga França affirme donc être l'adhésion de Montaigne au principe chrétien de la création tout à fait plausible : « Montaigne passe la conséquence de cette liaison sous silence mais, connaissant le développement proposé par Du Plessis-Mornay, nous pourrions supposer qu'il l'accepte aussi.¹ »

Ainsi, force est de constater que le silence de Montaigne relatif à l'origine chrétienne des Amérindiens a suscité des interprétations tant diverses que contradictoires. De cette omission, Gliozzi en déduit que les tentatives de reconduire le Nouveau Monde dans l'enclos de l'histoire sacrée ne paraissent pas « dignes, à l'évidence, d'une considération rationnelle » aux yeux de Montaigne, lui pour qui la découverte de ce « país infini » constitue bien plus « une sorte de preuve expérimentale de la théorie épicurienne de la *pluralité des mondes* », conception « fort éloignée de la perspective monogénique ». Dans ce même chapitre, Hoffman entrevoit pour sa part l'identification explicite du Nouveau Monde au paradis terrestre permettant à Montaigne d'affirmer implicitement l'origine non-adamique des Amérindiens. Enfin, afin de nuancer les interprétations faisant de « Des Cannibales » un chapitre au contenu tacitement hérétique, Veiga França remarque qu'en adhérant explicitement aux thèses migratoires de Du Plessis-Mornay et de Chauveton, qui rendaient « possible le passage des peuples du vieux monde vers le nouveau » par l'actuel détroit de Béring, Montaigne semble adhérer indirectement à « la thèse monogénique du peuplement du monde » et par conséquent à « la thèse de l'humanité et origine communes des Américains et des Européens. »

Malgré les différentes conclusions proposées par ces trois chercheurs, tous partent néanmoins du même constat : dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne passe sous silence le thème de l'origine biblique des Indiens d'Amérique. Ce silence est selon nous un évitement délibéré. Soit parce que Montaigne accepte le monogénisme, mais que ce sujet ne sert pas son propos philosophique, soit parce qu'il rejette ce point doctrinal bien trop polémique pour être explicitement critiqué et qui, de surcroît, ne sert pas non plus son propos.

Si, comme le soutient Veiga França, Montaigne adhère effectivement au monogénisme mais choisit de ne pas inclure ce sujet dans l'argumentaire de « Des Cannibales » c'est, nous semble-t-il, parce que dans les *Essais* la démarche investigatrice généralement adoptée par Montaigne n'est pas d'ordre généalogique. Prenant à nombreuses reprises ses distances vis-à-vis des historiens et des théologiens, Montaigne, à l'inverse des « plaisants causeurs » fustigés dans le chapitre « Des Boyteux », ne cherche pas à déterminer la ou les causes des événements, mœurs et croyances humaines, mais à former son jugement et celui de ses lecteurs en peignant

¹ Maria Célia Veiga França, *op. cit.*, p. 319.

« le passage », en éprouvant le « *distinguo* », ou encore en prenant acte du « tour de l'humaine condition » en sa diversité et pluralité. Plus particulièrement dans « Des Cannibales », vouloir connaître l'origine exacte des Indiens serait, nous paraît-il, pour Montaigne une démarche vaine, attendu que les causes demeurent inaccessibles à la raison humaine. En outre, « marry » de ce que lui-même est ses concitoyens soient « aveuglez » face à « nos fautes ordinaires », c'est en employant une méthode comparative, d'inspiration plutarquienne, et non pas généalogique que Montaigne choisit de mettre en lumière la barbarie immanente aux mœurs européennes. Cela étant dit, si d'un côté l'on peut considérer que Montaigne adhère au monogénisme, tout en estimant qu'il ne se prononce pas sur l'origine biblique des Indiens pour ne pas accorder d'intérêt à une question n'ayant pas l'effet thérapeutique et performatif escompté par lui dans « Des Cannibales » ; de l'autre, si l'on juge, comme le font Gliozzi et Hoffman, que Montaigne ne croit effectivement pas à la thèse monogénique chrétienne, les risques qu'implique cette rupture doctrinale sont tels qu'il n'a, à titre individuel, aucun intérêt étaler son incroyance au grand jour.

Contrairement à ce que dit Gliozzi, il ne nous semble pas que Montaigne estime que *La Bible* est un récit dénué de toute rationalité. Dans les *Essais*, nombreux sont en effet les passages où Montaigne fait appel aux témoignages des *Saintes Écritures* pour mieux étayer ses propos, notamment *L'Ecclésiaste* qui, comme nous l'avons remarqué auparavant, reste un *leitmotiv* de sa pensée. Nous avons de surcroît eu l'occasion de souligner que dans le chapitre « Des Cannibales », les comportements exemplaires des diverses épouses de Jacob et d'Abraham sont utiles à Montaigne, en ceci qu'ils servent d'argument d'autorité lui servant à montrer la fausseté de l'opinion commune selon laquelle la polygamie serait une coutume contraire au christianisme. Enfin, il a été également observé que Montaigne n'hésite pas à condamner explicitement les comportements que, « sous prétexte de piété et de religion », les partisans religieux de son temps adoptent, et à mettre en pied d'égalité le cannibalisme « barbaresque » et la pratique de la torture, devenue coutumière en tant de « guerre civile ». Il arrive donc à Montaigne de faire appel aux leçons des *Saintes Écritures* pour étayer ses propres pensées.

Mais il faut toutefois signaler qu'utiliser l'autorité de la parole de l'Évangile pour légitimer certaines coutumes matrimoniales que d'aucuns jugent impies, ou encore dénoncer l'usage irrégulier que certains partisans font de la parole divine, présume d'une prise de risque nullement comparable à celle qu'implique la remise en cause explicite des points doctrinaux qui fondent l'édifice de la chrétienté, à savoir la création divine du monde et de l'humanité. Défendre ouvertement la théorie polygénique au détriment du monogénisme est, en effet, une démarche explicitement blasphématoire, en ceci qu'elle remet en cause le péché originel

d'Adam et Eve et par conséquent le fondement même de l'origine de l'humanité tel qu'établi dans la « genèse ». Le postulat judéo chrétien du monogénisme ayant trouvé sa justification philosophique par le biais de la doctrine du péché originel de Saint Augustin, l'hypothèse du polygénisme fut par ailleurs officiellement condamnée par l'Église, à l'occasion du Concile de Trente convoqué par le Pape Paul III en 1542, et plus récemment encore, en 1950, par le Pape Pie XII dans l'encyclique *Humani generis*¹. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà signalé, au XVI^e siècle des auteurs tels Gómara, Chauveton et Léry avaient éprouvé le besoin de se prononcer à ce sujet et de certifier aux lecteurs que les Indiens descendaient vraisemblablement de la lignée d'Adam ou de Noé. Quant à la théorie épicurienne de la pluralité des mondes, cette approche métaphysique, matérialiste et païenne est d'autant plus blasphématoire qu'elle laisse entrevoir l'existence possible de divers mondes n'ayant pas été créés par Dieu. Attardons-nous, très brièvement, sur l'évolution de cette théorie durant l'Antiquité, et sur l'influence qu'elle put avoir sur certains auteurs de la Renaissance.

Pour Épicure, la connaissance fondée sur la sensation montre en premier que le « tout » (*to pan*), c'est-à-dire la totalité de l'être, est constitué de corps et de *topoi*, traduit comme vide ou lieu (*topos*) selon les éditions. Les corps étant à la fois en mouvement permanent et sans commencement ni fin, cela présume l'existence du vide pour permettre leurs déplacements et qu'ils soient composés d'éléments « insécables et immuables² », ce qui en fait des agrégats temporaires d'atomes. L'observation ne permettant pas de cerner les délimitations et les extrémités du « tout », Épicure en conclut que ce dernier est illimité, comme le nombre des corps et l'extension du vide³. En revanche, chez Épicure le monde (*kosmoi*) et le « tout » ne désignent pas des réalités identiques. L'expérience révèle en effet qu'à la différence du « tout », le monde est limité par les cieux visibles, mais aussi est ordonné et par conséquent limité. De cela résulte, comme l'observe Jacques Fantino, « que l'ordre, c'est-à-dire un ensemble ordonné de corps en mouvement, est limité et qu'il en existe une pluralité au sein du Tout qui, lui, est unique⁴ ». D'où l'explication épicurienne de la « génération des agrégats », qu'il s'agisse,

¹ Le Concile de Trente avait notamment pour finalité de répondre aux contestations venant de la part des Réformés, et de résoudre le problème des mariages clandestins. In ambito cattolico, il poligenismo fu ufficialmente condannato prima dal Concilio di Trento e poi da papa Pio XII nell'enciclica *Humani generis* HUMANI GENERIS, su vatican.va. URL consultato il 7 febbraio 2014. Cf. Nicole Lemaître, La Renaissance des années 1470 aux années 1560, cours d'agrégation d'histoire, université Paris I, 2002-2003 Ch. XII; en ligne sur le site de l'université Paris I

² « Puisque tout n'est pas voué à se détruire dans le non-être, et que ce qui résiste subsiste dans la dissolution des composés », « les uns sont des composés et les autres ceux dont les composés sont faits. Or ces seconds corps sont insécables et immuables » (Lettre à Hérodoté, 41, dans Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 61).

³ *Ibid.*, 41-42.

⁴ Jacques Fantino, « La pluralité des mondes. Entre science et théologie. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 76, fascicule 3, 2002. pp. 276. URL : https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2002_num_76_3_3629

comme le rappelle Pierre-Marie Morel, « des composés de notre monde ou bien des mondes dans leur entier¹ » :

(...) les mondes sont illimités en nombre, les uns semblables au nôtre, les autres dissemblables. Les atomes, en effet étant limités en nombre (...), ils sont transportés même jusqu'aux lieux les plus éloignés. Car de tels atomes, à partir desquels peut naître un monde (...), n'ont été épuisés ni par un seul monde, ni par un nombre limité de mondes, ni non plus par ceux qui diffèrent de ces derniers. Par conséquent, il n'y a rien qui fasse obstacle à l'infinité des mondes².

Plus tard, Lucrèce, que Montaigne connaît bien, attestera à son tour que :

(...) d'autres congrès de la matière existent, et semblables à ceux que, dans ce monde-ci, l'éther tient prisonnier en sa jalouse étreinte. (...) s'il y a tellement de semences qu'une vie d'animé ne pourrait les compter, et s'il restent encore mêmes force et nature capables de lancer les semences des choses dans n'importe quel lieu et de les y unir de la même façon qu'ici elles le furent, il te faut avouer qu'autre part il existe d'autres terres, portant diverses souches d'hommes et, de même, diverses races d'animaux³.

Durant la Renaissance, les anciennes théories pluri-mondaines furent revivifiées par divers auteurs. Paracelse nie le caractère universel de l'incarnation rédemptrice du Christ ; Nicolas de Cues soutient que l'espace infini est peuplé d'astres aussi évolués que la Terre ; et, *last but not least*, en 1584, Giordano Bruno publie *De l'infini, de l'univers et des mondes*, où il présente la théorie de la génération spontanée des hommes et autres animaux de la Terre. Giulio Cesare Vanini développera cette même hypothèse quelques années après et sera, comme Bruno, condamné au bûcher pour cela. On peut supposer probable que Montaigne ait eu écho de la reprise moderne de la théorie épico-luécienne de la pluralité des mondes. Notamment par le biais d'un ouvrage qu'il connaît fort bien, à savoir le *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de Jean Bodin, dans lequel ce dernier s'efforce, entre diverses autres choses, de réfuter chacun des partisans de la théorie de la pluralité des mondes.

Du reste, si l'on considère que dans les deux chapitres qu'il dédie au Nouveau Monde, Montaigne laisse entrevoir quelques affinités intellectuelles eu égard aux théories polygéniques et plurimondaines, toujours est-il qu'un tel rapprochement ne pouvait se faire qu'au risque d'être accusé de blasphème ou d'hérésie. C'est possiblement une des raisons pour laquelle il a pu faire usage du droit de réserve à ce sujet, en passant sous silence les théories monogéniques

¹ Pierre-Marie Morel, « Introduction », dans Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, op. cit., p. 12.

² Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 45, op. cit., p. 63.

³ Lucrèce, II, 1065-1076, op. cit., p. 255.

du christianisme. Le recours au droit de réserve, c'est-à-dire, au silence comme stratégie discursive motivée par calcul prudentiel, étant diverses fois légitimé par Montaigne lui-même, notamment dans les chapitres « De la Vanité », « De l'Experience » et « De la Praesumption », où dans ce dernier Montaigne concède qu'« il ne faut pas tousjours dire tout, car ce seroit sottise¹ ».

Nous avons pu constater que le silence de Montaigne à propos du récit monogénique chrétien inspira diverses interprétations parmi les lecteurs et commentateurs contemporains de « Des Cannibales ». Il existe en outre dans ce chapitre une autre omission qui fit couler beaucoup d'encre. Il s'agit du trou de mémoire que Montaigne allègue avoir eu lors de la harangue prononcée par les Indiens à Rouen, « du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit. » Que nous suggère alors cet oubli avoué ?

9. Trou de mémoire, théophagie et allusions.

Durant la prise de paroles des Indiens à Rouen, face à Charles IX et sa cour, Montaigne affirme avoir oublié une des « choses » que ces derniers avaient dites :

Le Roy parla à eux long temps ; on leur fit voir nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville. Apres cela quelqu'un en demanda leur advis, et voulut sçavoir d'eux ce qu'ils y avoient trouvé de plus admirable : ils respondirent trois choses, d'où j'ay perdu la troisieme, et en suis bien marry ; mais j'en ay encore deux en memoire².

Valérie M. Dionne identifie en ce passage « l'emploi rhétorique le plus surprenant de l'oubli dans les *Essais* », en ceci que Montaigne « accentue ici l'étrangeté des coutumes par le regard de l'autre, le cannibale, et par cette construction imaginaire qui est au service de la raison, car l'« oubli » devient le lieu herméneutique invitant le lecteur à jouer à son tour un rôle d'interprète.³ » Également attentif à « l'oubli suspect » dont Montaigne nous fait part, Jean-François Dupeyron se demande si cet aveu n'indiquerait pas qu'en cette occasion Montaigne ait « cru plus prudent de taire une vérité trop explosive ? » Avons-nous, poursuit-il « le droit

¹ « J'aperçois en ces desmambremens de la France et divisions où nous sommes tombez : chacun se travaille à deffendre sa cause, mais, jusques aux meilleurs, avec desguisement et mensonge. Qui en escriroit rondement en escriroit temerement et vitieusement. » (« De la Vanité », III, 9) ; « Il ne faut pas tousjours dire tout, car ce seroit sottise » (« De la Praesumption », II, 17, p. 647 -648) ; « car la verité mesme n'a pas ce privilege d'estre employée à toute heure et en toute sorte : son usage, tout noble qu'il est, a ses circonscriptiions et limites. » (« De l'Experience », III, 13, p. 422) ; « comme le monde est, (...) ne me fera l'on pas accroire (...) que l'interest de la substance ne doive souvent ceder à l'interest de la forme. » (*Ibid.*).

² « Des Cannibales », I, 31, p. 213.

³ Valérie M. Dionne, article « Oubli(s) » dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 854.

d'en conclure que le texte oublié a été autocensuré car ce qu'il disait était impossible à révéler, même par Indiens interposés ? » Si tel est le cas, tout porte alors à croire que dans « Des Cannibales », il y aurait des « vérités que même un Persan ou un Tupinamba ne sauraient exprimer sans mettre l'auteur en péril (...), des mots que même un virtuose du camouflage ne saurait exprimer.¹ »

De même que le silence de Montaigne à propos du monogénisme suggéra diverses interprétations distinctes visant à l'expliquer, c'est sous le prisme de la question religieuse que d'aucuns expliqueront cet oubli avéré par l'auteur de « Des Cannibales ». Antoine de Laval, qui a connu Montaigne et a été un de ses lecteurs de la première heure, soulignait en son temps, dans une annotation portée en marge de son propre exemplaire des *Essais*, qu'en évoquant sa rencontre à Rouen avec Charles IX et les Indiens: « il [Montaigne] se fust bien passé d'y mesler la Religion, car elle a d'autres appuis que les opinions et que la Raison mesme, ayant l'Autorité.² » Plus récemment, André Tournon suggérait à son tour la portée vraisemblablement religieuse de la troisième remarque manquante des Indiens :

L'homme du Nouveau Monde, découvrant les Européens, jette à son tour un regard de juge sur l'étrangeté de leur organisation politique, de leur système économique, et d'un troisième trait de civilisation que Montaigne, sous prétexte d'oubli, laisse deviner au lecteur (s'agirait-il d'autre chose que de la religion ?)³.

Suivant l'indice laissé par Laval et Tournon, Hoffmann se donne alors pour tâche d'analyser la structure textuelle du chapitre en question et constate que :

Montaigne organise l'essai en séquences concernant la nourriture, la guerre et la religion, à l'image des trois ordres dans lesquels les contemporains divisaient leur société : les roturiers, la noblesse et le clergé. (...) Ainsi, lorsque les cannibales commentent ce qu'ils ont vu à Rouen, ils examinent successivement deux des trois ordres de la France, comme le suggère Tournon (...). Le premier ordre de la société française, l'ordre ecclésiastique, brille par son absence dans la critique des cannibales⁴.

¹ Jean-François Dupeyron, *Montaigne et les Amérindiens*, *op. cit.*, p. 131-132.

² Cité par Dionne, *ibid.* Denis Bjaï observe toutefois que l'édition « Courbet-Royer des *Essais* de 1595, qui reproduit dans sa "Notice" les annotations portées par Laval en marge de son propre exemplaire, réfère en fait cette glose à un autre passage des "Cannibales" » (Denis Bjaï, « Absents et absences dans les *Essais* de Montaigne », dans *Quêtes littéraires*, n° 1, 2011, n. 15, p.18. URL : <https://czasopisma.kul.pl/ql/article/view/4642>).

³ André Tournon, *Montaigne La Glose et l'Essai*, *op. cit.*, p. 219.

⁴ Nous traduisons. « Montaigne organizes the essay in sequences involving food, war and religion, evidently patterned on the three orders into which contemporaries divided their society: commoners, nobility, and the clergy.(...) Thus, when the cannibals comment on what they have seen in Rouen, they successively examine two of France's three orders, as Tournon suggests, (...). The first estate of French society, the ecclesiastical order, is conspicuously absent from the cannibals' criticism. » (George Hoffman, *op. cit.*, p. 208-209).

Si l'on s'en tient à la terminologie latine telle qu'employée durant le Moyen Âge, après avoir critiqué, par Indiens interposés, le comportement des *bellatores*, autrement dit la noblesse armée et responsable des institutions politiques, puis les agissements des *laboratores*, à savoir les travailleurs et producteurs, riches ou pauvres, composant l'édifice social, Montaigne omet ou bien "oublie" de faire l'examen critique des *oratores*, les prieurs et membres du Clergé, membres du premier ordre de la société féodale, à savoir : l'ordre ecclésiastique.

Afin de cerner quel aspect du christianisme les Indiens de Montaigne auraient bien pu critiquer, Hoffmann imagine l'impact que pouvait avoir provoqué en eux le rite eucharistique tel que pratiqué par les Chrétiens au cours de la Grand-Messe, réalisée durant leur présence à Rouen : « nous pouvons imaginer que nos Brésiliens demandent une explication sur la signification de l'Eucharistie et, apprenant qu'il s'agit du corps du Christ, expriment leur étonnement que les Français mangent leur Dieu.¹ » Soucieux de développer l'hypothèse déjà esquissée en 1983 par Daniel Martin, pour qui « les cannibales se reflètent non seulement dans les tyrans, ces « mange-peuple » (attaque politique), mais aussi (attaque religieuse) dans les catholiques, ceux qui mangent le corps vivant du Christ² », Hoffmann réunit dès lors plusieurs indices indiquant que certains propos et références historiques de Montaigne s'accordent en sous-main avec l'accusation de théophagie que les Huguenots adressaient aux Catholiques. Nous retiendrons deux de ces indices, qui concernent respectivement le contexte intellectuel animant « l'endroit où Villegaignon prit terre », puis les pratiques alimentaires des Indiens auxquelles se réfère Montaigne dans le chapitre « Des Cannibales ».

Hoffmann rappelle tout d'abord que « l'avant-poste français dans la baie de Rio de Janeiro d'où provenaient probablement ces indigènes, (...) s'était effondré seulement deux ans auparavant en raison de différends entre les colons catholiques et huguenots sur la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.³ » Tel que les rapporte Léry, les « disputes de Villegaignon et de Cointa contre les Ministres » éclatèrent en effet « sur le point de la Cène ». Ayant « plus d'envie de débattre et contester que d'apprendre et profiter », dit Léry, Villegaignon et Cointa rejetaient à la fois « la transsubstantiation de l'Eglise Romaine », autrement dit, le dogme catholique de la transformation en substance du pain et du vin en chair et sang du Christ, que la

¹ « We might imagine our Brazilians asking for an explanation of the Eucharist's significance and, on learning that it was Christ's body, expressing their astonishment that the French should eat their God. » (*Ibid.* p. 209).

² Martin Daniel, « Lecture mnémorique des chapitres de l'Institution des Enfants, et Des Cannibales, des Essais de Montaigne », *BSAM*, 6th ser, 13-14, 1983, p.71-72. Cité par Hoffman, *op. cit.*

³ « First, the French outpost in the bay of Rio de Janeiro from which these natives most likely came, named Fort Coligny after the Protestant admiral, had collapsed only two years earlier because of disputes between Catholic and Huguenot colonists over the presence of Christ in the Eucharist. Close in tone, if not spirit, to "Of Cannibals" were widely circulated Protestant pamphlets that linked the Huguenots' persecution to a Catholic predisposition to eating human flesh »

« consubstantiation » issue de la doctrine luthérienne et faisant de la coexistence des deux substances - pain et chair, vin et sang – le fondement même de l'Eucharistie. C'est donc sans ambages que Léry accusera les Catholiques de prêcher et d'exercer la théophagie, ou plus précisément l'omophagie qui consiste à pratiquer la manducation de la chair crue du Christ :

Que si vous me demandez maintenant : comment doncques, veu que tu as dit qu'il rejettoyent les deux susdites opinions de la Transubstantiation et Consubstantiation, l'entendoyent-ils ? Certes comme je n'en scay rien, aussi croy-je fermement que ne faisoient-ils pas eux-mesmes (...), ils vouloyent neantmoins non seulement grossierement, plustot que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la maniere des sauvages nommez *Ou-étacas*, dont j'ay parlé ci-devant¹, ils la vouloyent mascher et avaler toute crue².

Léry oppose ici en filigrane l'anthropophagie telle que pratiquée par les Indiens alliés des Français, c'est-à-dire les *Toupinambaoult*s qui, à leur décharge, s'efforcent pour leur part de cuire la viande humaine avant de l'ingérer, à la théophagie sacrilège exercée par les Catholiques, ces derniers faisant preuve de barbarie pour vouloir consumer la chair crue du Christ. Selon le témoignage de Léry, cette querelle eucharistique aboutira en 1558 à l'exécution par noyade des « trois martyrs » protestants. Lestringant rappelle à ce propos l'impact politique considérable de cet épisode au dénouement tragique :

Cette dispute sur l'Eucharistie est cruciale : c'est elle qui, dans la France des années 1560-1562, empêchera l'"union", espérée para Catherine de Médicis et le chancelier Michel de l'Hospital, entre catholiques et protestants. La rupture sur ce point sera consommée lors du colloque de Poissy, de septembre - novembre 1561³.

Constatant le différend théologique et lourd de conséquences opposant les colons Catholiques et Huguenots « en l'endroit où Vilegaignon print terre », Hoffmann observe que « proches du ton, sinon de l'esprit, de "Des Cannibales", des pamphlets protestants largement diffusés établissaient un lien entre la persécution des huguenots et la prédisposition des catholiques à manger de la chair humaine ».

Hoffmann rappelle, en un deuxième temps, que pour ce qui a trait aux coutumes amérindiennes, Montaigne nous assure, entre autres choses, que les Indiens ne font « nul usage de vin ou de bled », mais aussi que « leur breuvage est faict de quelque racine, et est de la couleur de nos vins clarets ». De telles pratiques alimentaires ne correspondant guère à celles

¹ Lery, *op. cit.*, V, p. 152-153.

² *Ibid.*, VI, p. 176-177.

³ François Lestringant, dans Jean de Léry, *op. cit.*, VI, n. 2, p. 175.

que demande l'Eucharistie, Hoffmann remarque que les descriptions qu'en fait Montaigne ne sont pas sans rappeler les « discussions de Calvin, Bèze et Léry autour de la substitution d'aliments indigènes afin que la communion puisse être célébrée en l'absence de pain et de vin¹. » Sur cette « grave question, qui achève le processus de dématérialisation du sacrement et en fait un pur signe de convention », Lestringant souligne que « calvin aurait conseillé en la circonstance l'interprétation la plus large. Quel que soit en effet le "breuvage" utilisé pour la Cène, le symbolisme eucharistique est sauf.² »

Une fois établi que « les opinions omises des trois autochtones sur le christianisme, la condamnation explicite par Montaigne de la férocité de ses coreligionnaires et l'opinion protestante populaire convergent pour laisser entendre que les vrais cannibales pourraient être les catholiques de France », Hoffmann conclut alors que l'intégralité du chapitre « Des Cannibales » peut être lu comme « une inversion ludique de la Grand-Messe, une transposition des rites eucharistiques sur un rituel cannibale censée défamiliariser radicalement le sacrifice paradoxal de Dieu, (...) qui se trouve au cœur de la croyance chrétienne.³ »

Si tel est le cas, c'est une hypothèse, l'oubli dont se « marry » Montaigne dans ce passage « Des Cannibales » pourrait correspondre à un acte de calcul prudentiel, à un moyen de feindre manquer de mémoire pour se prévenir au préalable de toute accusation d'outrage envers l'Église Catholique. Ne pouvant critiquer ouvertement la pratique de l'Eucharistie, il adopte le style allusif que, dans le chapitre « De la Vanité », il reconnaît adopter volontiers, dès lors que la dissimulation se fait nécessaire : « tant y a qu'en ces memoires, si on y regarde, on trouvera que j'ay tout dict, ou tout designé. Ce que je ne puis exprimer, je le montre au doigt.⁴ » Toujours est-il qu'en signalant au lecteur cet oubli, Montaigne paraît lui suggérer une piste de lecture, et lui donner matière à penser, ce qui est le propre du style allusif.

Si comme le souligne Gisèle Mathieu-Castellani, le style allusif suppose que l'auteur « dénote par quelque marque », ce qu'il ne peut « dire explicitement⁵ », reste que dans le chapitre « Des Cannibales », il arrive d'autre part à Montaigne d'effacer les traces, de gommer les empruntes et de taire l'identité d'auteurs l'ayant inspiré lors de sa rédaction, mais auxquels il

¹ « Recalls how Calvin, Bèze, and Léry had discussed substituting native staples so that Communion could be celebrated in the absence of bread and wine. » p. 213.

² François Lestringant, dans Jean de Léry, *op. cit.*, n. 2, p. 194.

³ « The three native's omitted views on Christianity, Montaigne's explicit condemnation of hi coreligionist' ferocity, and popular Protestant opinion converge in the implication that the true cannibals might be France's Catholics. » p. 210. « Thus, the entire essays begin to appear a ludic inversion of the High Mass, a transposition of eucharistic rites onto cannibalistic ritual to radically defamiliarize the paradoxical sacrifice of god, rather than to god, that lies at the heart of Christian belief. »

⁴ « De la Vanité », III, 9, p. 983.

⁵ Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, *op. cit.*, p. 12.

ne convient pas d'être associé. C'est notamment le cas pour deux sources bibliographiques du chapitre, à savoir Chauveton et Léry.

10. L'omission des sources huguenotes, le cas Léry.

Nous avons eu l'occasion de souligner que Montaigne copie deux passages publiés par Urbain Chauveton, en reproduisant à l'identique les contours géographiques du Nouveau Monde tels que dépeints par le traducteur français de Benzoni. En revanche, les idées que le pasteur huguenot colporte à l'encontre des Catholiques ne sont guère reproduites dans « Des Cannibales ». On peut certes trouver écho de l'anti-espagnolisme notoire de Chauveton dans « Des Coches », on ne retrouve pas néanmoins dans les *Essais* le mépris prononcé que ce dernier affiche relativement aux Indiens d'Amérique, ni même sa haine manifeste à l'égard des moines espagnols. Dans son appendice dédié à la Floride, c'est en effet avec véhémence que Chauveton condamne les exactions commises par ces moines catholiques, dont il se moque par ailleurs sans ambages. Marcel Bataillon remarque à ce propos qu'en cet ouvrage « notre huguenot se livre, sur le sujet des moines scalpés, à une sorte de danse du scalp littéraire, à d'âpres sarcasmes sur ces "sauvages pires qu'hérétiques parce qu'ils ne faisaient point de conscience de manger de la chair en carême, voire de la chair d'un religieux", ou encore sur la cherté des "peaux de moines".¹ » Ne pouvant à l'évidence se joindre à l'anticatholicisme avéré de Chauveton, il est vraisemblable que Montaigne ait préféré omettre d'alluder et de citer un auteur huguenot, dont il a pourtant copié le texte. Mais tandis que Montaigne double Chauveton dans le domaine géographique sans s'attarder sur ses idées anticatholiques et anti-amérindiennes, en matière de méthodologie, d'anthropologie et de politique, il semble en revanche avoir singulièrement puisé chez Léry, disciple de Jean Calvin et ami de Chauveton, dont il était le "compagnon d'armes" en sa qualité de partisan réformé.

Parmi les commentateurs des *Essais*, il est aujourd'hui quasiment consensuel de considérer Montaigne comme un fin lecteur de Léry. Nombreux sont en effet les études sourcières ayant trouvé dans le chapitre « Des Cannibales » diverses descriptions et informations déjà présentes dans l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. On remarquera, en premier temps, que la démarche investigatrice affichée par Léry n'est pas sans rapport avec la méthode de recherche idéalisée par Montaigne dans « des Cannibales ». En effet, malgré les relations privilégiées qu'il affirme entretenir avec ses témoins-voyageurs

¹ Marcel Bataillon, *op. cit.* p. 47.

(l'homme « simple et grossier », « plusieurs matelots et marchans »), Montaigne admet toutefois qu'il souhaiterait volontiers obtenir des informations par le biais d'écrits publiés par des topographes dignes de ce nom :

Il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté. (...) Je voudroy que chacun escrivit ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait, non en cela seulement, mais en tous autres subjects : car tel peut avoir quelque particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine, qui ne sçait au reste que ce que chacun sçait¹.

Dans cet extrait, l'usage de temps verbaux (« il nous faudrait », « qui nous fissent », « je voudroy ») suggère que cette science n'existe pas encore et que le topographe reste un homme de science qu'il faudrait inventer. Il s'agit d'un regret comme d'une requête. Du reste, le topographe dont il est ici question n'a pas d'identité précise et Montaigne laisse entendre qu'il n'a guère consulté d'ouvrage topographique. Or, la méthode que Montaigne attribue au topographe à venir ressemble à s'y méprendre à la méthode que Jean de Léry se propose lui-même de suivre. En effet, avant de conclure la préface de son *Histoire d'un voyage faict en la terre de Bresil*, Léry prévient ses lecteurs de ce qu'il entend par « science » :

(...) si quelqu'un, di-je, trouve mauvais que, quand ci-apres je parleray de la façon e faire des sauvages (comme si je me voulois faire valoir), j'use si souvent de ceste façon de parler, Je vis, je me trouvay, cela m'advint, et choses semblables, je respon, qu'outre (ainsi que j'ay touché) que ce sont matieres de mon propre sujet, qu'encores, comme on dit, est-ce cela parlé de science, c'est à dire de veuë et d'experience (...) ².

L'association que Léry établit entre vision et expérience afin d'explicitier la démarche scientifique qu'il prétend adopter est ici frappante, en ceci qu'elle correspond fort bien au *leitmotiv* épistémologique du chapitre « Des Cannibales ». Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, tout le savoir que Montaigne soutient avoir acquis du Nouveau Monde provient du témoignage des sens, en insistant plus particulièrement sur le procédé d'autopsie, autrement dit sur le réel tel que perçu par la faculté de voir. Léry souligne, en outre, que du parti pris épistémologique qu'il se donne (savoir c'est voir) découle nécessairement un langage particulier. Il précise en effet que son style narratif se fonde sur la première personne du singulier : « je vis, je me trouvay, cela m'advint (...) ». Parlant en connaissance de cause, Léry assume donc le rôle d'agent ou de sujet principal du récit publié, il s'agit d'un témoin de

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

² Jean de Léry, *op. cit.*, p. 98.

première main. On remarque plus précisément qu'il se dit être le témoin à la fois passif et actif des événements qu'il rapporte, pouvant aussi bien décrire des scènes qu'il a vu au loin, en tant qu'observateur extérieur, que des faits auxquels il a directement participé. Il est spectateur du monde, certes, mais il l'éprouve tout autant et doit agir en conformité, au gré des circonstances. En nous faisant part de ses expériences en « terre du Brésil », Léry ne se borne donc pas à relater ce qu'il a vu ou entendu dire, mais aussi, et peut être surtout, ce qu'il put endurer durant son périple. En son récit, il est en somme à la fois spectateur et acteur.

N'étant jamais allé sur place, Montaigne adopte quant à lui un autre mode d'expression écrite. Ne pouvant prétendre avoir acquis le même niveau d'expérience que son prédécesseur, il écrit le plus souvent à la troisième personne du singulier ou du pluriel (« il m'a fait voir », « à ce qu'on m'en a rapporté », « de façon qu'à ce que m'ont dit mes tesmoins », ils « m'ont assuré » que, « ils avoyent aperçu et « trouvoient estrange » que, « ils pensent que » ...). En lisant le chapitre, on observe en outre qu'il s'approprie peu à peu des expériences de tierces personnes. En utilisant diverses fois la première personne du pluriel, il s'identifie aux témoins ayant effectivement séjourné en Amérique : « ce que nous voyons par experience en ces nations là », « comme nous la voyons par experience ». Il arrive, enfin, à Montaigne de s'approprier sensiblement de l'expérience d'autrui, par l'usage de la première personne du singulier : « chaque grange, comme je l'ay descrite, faict un village, et sont environ à une lieue Françoise l'une de l'autre ».

En outre, le topographe d'avenir évoqué par Montaigne se rapproche tout autant de l'« homme » qu'il dit avoir eu en sa compagnie, probablement un employé de maison du château. En effet, en plus d'avoir « demeuré dix ou douze ans en cet autre monde », l'homme « simple et grossier » qui réside chez Montaigne n'a guère visité l'entièreté du continent américain, mais a séjourné en un lieu particulier, à savoir « l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique ». De même Léry qui, malgré le fait d'avoir vécu bien moins de temps auprès des Tupinambas que le supposé témoin de Montaigne, précise bien dès sa « Préface » qu'il ne prétend aucunement avoir sondé l'intégralité du Nouveau Monde : « j'enten toutesfois, non pas toute l'Amerique en general, mais seulement l'endroit où j'ay demeuré environ un an : assavoir sous le tropique de Capricorne entre les sauvages nommez *Touoïpinambaoults*¹ ». Plus loin, peu avant de s'engager pleinement dans la description des coutumes indigènes, qu'il n'entame effectivement qu'à partir du chapitre VIII, Léry souligne à nouveau la nature particulariste de sa démarche :

¹ *Ibid.*

En premier lieu doncques (à fin que commençant par le principal, je poursuive par ordre) les sauvages de l'Amerique, habitans en la terre du Bresil, nommez Toïoupinambaoults, avec lesquels j'ay demeuré et fréquenté familièrement environ un an¹.

En fondant son récit sur le procédé d'autopsie limité à un lieu précis, Léry s'accorde donc fort bien avec la situation de l'homme « simple et grossier » et, par extension, avec la démarche topographique que Montaigne appelle de ses vœux : « il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté. » Léry semble donc être ce topographe qui, à la différence de l'homme « simple et grossier », ne se borne pas à narrer ses expériences en particulier, mais à les coucher par écrit pour les faire partager au grand public.

C'est par ailleurs en opposition aux cosmographes, et plus particulièrement à Thevet, que Léry se propose de publier son histoire. Thevet est, nous l'avons vu, accusé par Léry à la fois d'inexpérience et de malhonnêteté intellectuelle : motivé par une « envie de pousser et mentir ainsi Cosmographiquement : c'est à dire, à tout le monde² », le cosmographe du roi se rend aux yeux de Léry coupable de faux témoignage dès lors qu'il « ne rapporte pas son propos au temps qu'il estoit en ce pays-là, mais qu'il entend reciter un fait advenu depuis son retour ». Montaigne on l'a vu rejette lui aussi les cosmographes, et notamment Thevet pour des raisons en partie similaires. « Pour faire valoir leur interpretation et la persuader », les « fines gens », dit-il, « ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire » et « les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu ». En outre, « pour avoir cet avantage sur nous d'avoir veu la Palestine », comme le fit Thevet, « ils veulent jouir de ce privilege de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde ». Démesurément soucieux de « donner credit à leur jugement » et « d'escrire toute la physique », les cosmographes ne remplissent donc pas la « condition propre à rendre veritable tesmoignage ».

En d'autres termes, tandis que Montaigne affirme, au conditionnel, qu'« il nous faudroit des topographes », force est de constater que l'homme « simple et grossier », dont on ne connaît pas l'identité, si tant est qu'il ait existé, ressemble fort bien à Jean de Léry, que Montaigne ne cite guère. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de témoins colporteurs de « narration particuliere des endroits où ils ont esté » et, par là même, des teneurs de cette « particuliere science » que Montaigne appelle de ses vœux. Concernant l'influence du cordonnier huguenot

¹ *Ibid*, VIII,

² *Ibid.*, p. 67.

sur Montaigne, auteur de confession résolument catholique, Lestringant souligne à ce sujet que ce dernier « doit à Léry la défiance à l'égard des cosmographes, qui s'accorde avec son pyrrhonisme¹ », et que lorsqu'en 1580 il expose dans ses *Essais* le programme du topographe, « celui-ci vient d'être exactement rempli deux ans plus tôt par Léry² ». Dans le même ordre d'idées, Baselis-Bitoun précisera pour sa part que « Léry se comporte en effet comme un topographe dans ses deux textes majeurs », à savoir *Histoire d'un voyage faict en terre du Brésil* et *Histoire memorable de la ville de Sancerre*, et semble ainsi « anticiper l'injonction à venir de Montaigne » : "il nous faudrait des topographes (...)." ³ » Outre la question de la méthode d'investigation à suivre, Léry semble avoir également avoir influencé Montaigne dans le domaine anthropologique.

À la différence de Villegagnon selon qui les Indiens sont « des gens farouches et sauvages, esloignez de toute courtoisie et humanité⁴ », ou encore de Thevet pour qui ces derniers sont des créatures « vivans comme des bestes irraisonnables », lorsqu'il entame sa description des « sauvages de l'Amerique », Léry se garde bien de les réifier :

En premier lieu doncques (à fin que commençant par le principal, je poursuiue par ordre) les sauvages de l'Amerique, habitans en la terre du Bresil, nommez Toïoupinambaoults, avec lesquels j'ay demeuré et fréquenté familièrement environ un an, n'estans point plus grans, plus gros, ou plus petits de stature que nous sommes en l'Europe, n'ont le corps ny monstrueux ny prodigieux à nostre esgard : bien sont-ils plus forts, plus robustes et replets, plus disposts, moins sujets à maladie : et mesme il n'y a presque point de boiteux, de borgnes, contrefaits, ny maleficiiez entre eux⁵.

Lison Baselis-Bitoun remarque dans ce passage qu'« en nommant le peuple qu'il rencontre, Léry s'inscrit dès le début dans la communauté humaine ». De plus, « l'usage du mot "familièrement" est crucial et trahit le désir de Léry de se compter dans cette famille », tout comme Montaigne plus tard qui « dans III, 6 fait allusion aux Tupinambas avec l'usage possessifs "mes Cannibales".⁶ ». Concernant cet usage du possessif dans « Des Coches », Claude Gilbert Dubois remarque qu'il traduit « un curieux phénomène d'appropriation – une incorporation symbolique – de ce qu'il dit "Des Cannibales", dans le chapitre qui porte leur

¹ Franck Lestringant, article « Léry, Jean de », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit., p. 667.

² Franck Lestringant, dans Jean de Léry, op. cit., « Preface », n. 3, p. 98.

³ Lison Baselis-Bitoun, « Jean de Léry précurseur de Montaigne », dans *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 65.

⁴ Jean de Léry, « Teneur de la lettre de Villegagnon envoyée de l'Amerique à Calvin », dans *Histoire d'un voyage...*, op. cit., p. 69.

⁵ Jean de Léry, op. cit., VIII, p. 210-211.

⁶ Lison Baselis-Bitoun, op. cit., p. 64.

nom, à ce qu'il en dit dans le chapitre "Des Coches" où ils sont devenus "mes Cannibales", comme s'ils étaient désormais attachés à son nom.¹ »

Après avoir reconnu l'humanité des Tupinambas, en les nommant, puis s'être inscrit et investi durablement dans cette rencontre, durant « environ un an », Léry décrit leur apparence corporelle en trois temps : il observe premièrement leurs similitudes avec les Européens (ils ne présentent aucune différence physique notable), les démarque en un deuxième temps de toute apparence extraordinaire (à l'inverse de ce d'en disent certains, dont Thevet, leurs corps ne sont pas démesurés ni difformes), pour enfin souligner leurs différences (ils sont plus vigoureux et sains que les Européens). Cette façon qu'a Léry de rencontrer et de faire état du corps d'autrui n'est pas, selon Baselis-Bitoun, sans rappeler le relativisme culturel de l'anthropologie :

Léry semble dire du Tupinamba qu'il est humain comme moi, mais également étrange et autre, comme moi je suis autre en France chez moi et je suis autre ici chez lui. En un sens Léry accorde son altérité au Tupinamba, comme il reconnaît la sienne propre en France, en tant que calviniste et au Brésil en tant qu'Européen. C'est à partir de ce relativisme – maintenu à travers la majeure partie du récit ethnographique – que Léry initie un discours ethnographique et assume la position de l'ethnologue².

Baselis-Bitoun renvoie ainsi la démarche du topographe-Léry à la position d'extériorité qu'assume l'anthropologue contemporain, en s'appuyant sur la définition qu'en donne Marc Augé :

La position de l'anthropologue est toujours une position d'extériorité par rapport au jeu de relations qu'il étudie. Cette extériorité est ce qui le définit, aussi bien du point de vue de la méthode (il contacte des informateurs, essaie de se faire accepter et comprendre, d'apprendre la langue...) que du point de vue de l'objet : jamais il ne sera un de ceux qu'il étudie, il le sait et eux le savent (...). Il n'est pas l'un d'entre eux, mais il tente de s'en rapprocher et eux aussi se rapprochent de lui pour le meilleur et pour le pire³.

Pour des raisons à la fois de nécessité matérielle et de curiosité intellectuelle, Léry a effectivement tâché de fréquenter « familièrement » certains Indiens. Il affirme avoir eu l'occasion de coucher en leurs « hamac[s] », de partager leur repas, d'« experiment[er] » leur farine de « fort bon goust (...) et de facile digestion », comme le fera plus tard Montaigne en France⁴. En vue d'établir un dialogue, ou selon ses termes un « colloque », Léry tâche en un

¹ Claude Gilbert Dubois, article « Cannibales », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit., p. 157.

² Lison Baselis-Bitoun, op. cit., p.65.

³ Marc Augé, *Le Métier d'anthropologue : sens et liberté*, Paris, Galilée, 2006, p. 42-43. Cité par Lison Baselis-Bitoun, *ibid.*

⁴ « Leur breuvage est faict de quelque racine, et est de la couleur de nos vins claires. (...) il a le goust un peu piquant, nullement fumeux, salutaire à l'estomac, et laxatif à ceux qui ne l'ont accoustumé : c'est une boisson tres-

premier temps de les comprendre et de se faire comprendre à l'aide d'un truchement, c'est à dire d'un interprète français acclimaté au pays et à la langue, puis s'efforce d'apprendre à son tour la langue tupinamba. Il nous fournit à ce titre plusieurs traductions de mots, de chant ou de rite, par exemple le rite de bienvenue appelé *La Salutation larmoyante*¹, ainsi que des notations musicales ou encore un petit dictionnaire traduisant en « langue sauvage et François », les échanges ou le « colloque » qu'il put avoir en son « arrivée en la terre du Bresil » avec les « gens du pays ». Pour ce faire, il pouvait, précise-t-il, compter sur « l'aide d'un truchement » qui « entendoit parfaitement le langage des gens du pays », non seulement « pour y avoir demeuré sept ou huit ans (...), mais aussi parce qu'il avoit bien étudié, mesme en la langue Grecque, de laquelle (...) ceste nation des *Toïoupinambaoults* à quelque mots. » Léry, enfin, affirme également avoir longuement conversé avec un « pauvre sauvage Ameriquain » ayant « ouy » de sa propre bouche un « discours » qu'il affirme nous retranscrire entièrement. On soulignera à cet endroit que Montaigne qui lui aussi parla « à l'un d'eux fort long temps », mais ne maîtrisant pas la langue des Indiens, ce dernier souffrait d'avoir « un truchement qui me suivait si mal » et « n'en peus tirer guiere de plaisir ». Il affirmera néanmoins s'être aperçu que les gens de « ces nations » parlaient « un doux langage et qui a le son agreable, retirant aux terminaisons Grecques ».

Se rapprochant encore d'une démarche ethnographique, c'est à diverses reprises que Léry met en avant le sentiment d'étrangeté réciproque issue de ses rencontres et « colloques ». De sa conversation avec le « pauvre sauvage Ameriquain », il apprend par exemple que ce dernier se trouve « fort esbahis de voir les François et autres des pays lointains prendre tant de peine daller querir leur Arabotan, c'est à dire, bois de Bresil. » Et s'il trouve pour sa part les manières de tables de Tupinambas inimitables et « estrange[s] », attendu que sans observer les heures de repas, ils mangent en un « merveilleux silence », sans « pain ni vin » et qui plus est avec les mains, qu'ils ont toutefois pour « honneste coustume » de se laver. Mais à l'issue de ce « colloque », Léry apprend que de même que les Indiens « trouvoyent nostre façon façon fort estrange » en « nous voyans entremesler l'un parmi l'autre », et lorsque « suivant la coustume des François, ils nous oyoyent jaser et caqueter en prenant nos repas, ils s'en savoyent bien moquer.² » L'étrangeté réciproque signalée par Léry se fera également entendre dans le discours

agreable à qui y est duit. Au lieu du pain, ils usent d'une certaine matiere blanche, comme du coriandre confit. J'en ay tasté : le goust en est doux et un peu fade. » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Cannibales », I, 31, p. 207).

¹ Voir à ce sujet : Alain Monnier, « La Salutation larmoyante. Jean de Léry et ses traductions du Tupinamba, dans *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, n°4, 2009. pp. 63-73. URL : https://www.persee.fr/doc/asdi_1662-4653_2009_num_4_1_916

² Jean de Léry, *op. cit.*, IX, p. 250-251.

prononcé par les Cannibales de Montaigne lors de leur entretien à Rouen (« ils trouvoient en premier lieu fort estrange ¹ »), renforçant ainsi le principe relativiste selon lequel « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ».

Léry n'est cependant pas exclusivement un auteur qui « escrivit ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait », qui ne sache « au reste que ce que chacun sçait », et qui en sa qualité d'auteur réduise sa tâche à décrire objectivement, de manière exhaustive, systématique et entièrement neutre l'ensemble de ce qu'il a pu voir et entendre tout au long de son séjour au Nouveau Monde. À la différence de l'homme « simple et grossier », du « topographe », de l'historien « simple » ou encore de l'ethnographe contemporain, qui chacun à leur manière prétendent produire de la façon la plus neutre ou scientifique possible une « narration particuliere des endroits où ils ont esté », Léry, comme le remarque Gilbert Chinard², se fait moraliste à diverses reprises. En d'autres termes, en plus de décrire les coutumes amérindiennes, Léry les compare nombre de fois à celles des Européens et en vient par là à en juger la valeur de chacune d'entre-elles. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, l'opposition entre Nature et Artifice que Montaigne développera en profondeur dans « Des Cannibales » se trouve, par exemple, en germe chez Léry lorsque, dans un discours à teneur normative, il associe la pratique de l'usure à un acte d'anthropophagie :

(...) si on considere à bon escient ce que font nos gros usuriers (sucçans le sang et la moëlle, et par consequent mangeans tous en vie, tant de vefves, orphelins et autres pauvres personnes auxquels il vaudroit mieux couper la gorge tout d'un coup, que de les faire ainsi languir) qu'on dira qu'ils sont encores plus cruels que les sauvages dont je parle³.

C'est par ailleurs en adoptant une démarche similaire que, dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne évalue le cannibalisme que les Indiens réservent à leurs prisonniers de guerre en le comparant au supplice que les Chrétiens appliquent aux partisans adverses : « je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort ».

Pour ce qui touche encore le cannibalisme, en opérant un nouveau retournement de situation ou changement de rôle, Léry avoue être bien moins « effroyé & esperdu » par l'anthropophagie rituelle des Tupinambas, que par l'anthropophagie de subsistance dont il a été

¹ « (...) ils trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes, (...) se soubmissent à obeyr à un enfant, (...) ; secondement (...) qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitiéx estoient mendiens à leurs portes, (...) » (Montaigne, *op. cit.*, « Des Cannibales », I, 31, p. 213-214).

² Voir Gilbert Chinard, *op. cit.*, chap. 6, «Un moraliste voyageur: Léry», p. 125-148.

³ Jean de Léry, *op. cit.*, XV, p. 375.

le témoin parmi les réformés et « enfermez dans Sancerre », à la suite « l'extreme famine » entretenue durant « environ trois mois » par les « assiegeans » Catholiques :

Les enfermez dans Sancerre (combien qu'ils fussent affaillis, non à cause de leurs pechez, ains pour sa querelle et pour le tesmoignage de sa parole) (...) ont veu commettre ce crime prodigieux, barbare et inhumain, perpetré dans l'enclos de leurs murailles. Car le vingt unieme de Juillet il fut decouvert et averé qu'un vigneron, nommé Simon Potard, Eugene sa femme, et une vieille femme qui se tenoit avec eux, nommée Philippes de La Feuille, autrement L'Emerie, avoyent mangé la teste, la cervelle, le foye et la fressure d'une leur fille aagée d'environ trois ans, morte toutesfois de faim et en langueur. (...) Et certes m'el tant achuminé près le lieu de la demeure, & ayant veu l'os, & le test de la teste de ceste pauvre fille, curé, & rongé, & les oreille mangées, ayant veu aussi la langue cuite, (...) les deux cuisses, iambes & pieds dans vne chaudiere auuec vinaigre, espices & sel, (...) ie fus si effroyé & esperdu, que toutes mes entrailles en furent esmeues. Car comboen que i'aye demeuré dix mois entre les Sauuages Ameriquains en la terre du Bresil, leur ayant veu souuent manger de la chair humaine, (d'auant qu'ils mangent les prisonniers qu'ils prennent en guerre) si n'en ay-ie iamais eu telle terreur que i'eus frayeur de voir ce piteux spectacle, lequel n'auoit encores (comme ie croy) iamais esté veu en ville assiegée en nostre France¹.

L'idée, encore latente dans ce passage de l'*Histoire memorable de la ville de Sancerre*, selon laquelle le caractère exogène du cannibalisme des « sauuages Ameriquains » (qui se bornent à manger « les prisonniers »), les rends moins terrifiants que l'anthropophagie qu'imposèrent « ceux de l'Eglise romaine » assiégeant la ville de Sancerre à leurs concitoyens acquis à la cause de la Reforme, sera exprimée de façon plus patente dans l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* :

Que si vous demandez maintenant plus outre, sur la frequentation des sauvages de l'Amerique, desquels je traite à present : assavoir, si nous nous tenions bien assurez parmi eux, je respon, que tout ainsi qu'ils haissent si mortellement leurs ennemis, que comme vous avez entendu cy devant, quand ils les tiennent, sans autre composition, ils les assomment et mangent : par le contraire ils aiment tant estroitement leurs amis et confederez, tels que nous estions de ceste nation nommée *Toïoupinambaoults*, que plus tost pour les garentir, et avant qu'ils receussent aucun desplaisir, ils se feroient hacher en cent mille pieces, ainsi qu'on parle : tellement que les ayant experimentez, je me fierois, et me tenois de fait lors plus assuré entre ce peuple que nous appellons sauvages, que je ne ferois maintenant en quelques endroits de nostre France, avec les François desloyaux et degenez : je parle de ceux qui sont

¹ Jean de Léry, *Histoire mémorable de la ville de Sancerre. Contenant les entreprinses, siège, approches, batteries, assaux & autres efforts des assiegeans ; les résistances, faits magnanimes, la famine extrême & délivrance notable des assiégés. Le nombre des coups de canons par journées distinguées. Le catalogue des morts & blessez à la guerre, sont à la fin du livre. Le tout fidelement recueilli sur le lieu, par Jean de Lery*, chapitre X, « De l'extreme famine, cherté de vivres, chairs et autres choses non accoustumées pour la nourriture de l'homme, dont les assiegez dans la ville de Sancerre ont esté affligez, et ont usé environ trois mois », [lieu et éditeur n/m], 1574, p. 146-147. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1512303j.image>

tels : car quant aux gens de bien, dont par la grace de Dieu le Royaume n'est pas encor vuide, je serois tres-marri de toucher à leur honneur¹.

Léry admet donc combien il se sentait plus en sécurité en la « nation nommée *Toioupinambaoult* » qu'en sa propre patrie. On remarque à ce titre qu'en évoquant les liens d'amitié qui le relient aux « sauvages de l'Amerique », Léry utilise le mot « confederez » qui renvoie à l'étymologie du mot « huguenot »², et fait par conséquent du Brésil de 1558 un lieu plus accueillant pour ses « compagnons de serment », que ne l'est « nostre France » de 1578, divisée entre « les François desloyaux et degenez » et les « gens de bien », à savoir, respectivement, les Chrétiens et les Huguenots.

Cette même opposition entre « françois desloyaux et degenez » et « gens de bien » sera par ailleurs transposé en « terre du Brésil », lorsque par sa méthode comparative Léry mettra dos à dos l'anthropophagie des Tupinambas et celle pratiquée par les Catholiques dans le rite eucharistique. Précisément, si d'une part Léry établit un lien d'identité fraternelle entre les Huguenots persécutés et les membres de la nation Tupinamba, alliés des Français et ennemis des Portugais, il associe d'autre part les Catholiques souhaitant « manger la chair de Jesus-Christ » et la « mascher et avaler toute crue »³ aux « sauvages nommez *Ou-ëtacas* ». Ces derniers, comme le précise par ailleurs Léry, ayant pour coutumes la manducation de chair crue et la guerre à outrance, cette dernière pouvant être de nature aussi bien exogène qu'endogène, doivent dès lors être mis au rang « des nations les plus barbares » qui « se puissent trouver en toute l'Inde Occidentale » :

Nous descouvrismes (...) des Ouetacas, sauvages si farouches et estranges, que comme ils ne peuvent demeurer en paix l'un avec l'autre, aussi ont-ils guerre ouverte et continuelle, tant contre tous leurs voisins, que generalmente contre tous les estrangers. (...) Bref, ces diabolins d'Ouetacas demeurans invincibles en ceste petite contrée, et au surplus comme chiens et loups, mangeans la chair crue, mesme leur langage n'estant point entendu de leurs voisins, doyvent estre tenus et mis au rang des nations les plus barbares, cruelles et redoutées qui se puissent trouver en toute l'Inde Occidentale et terre du Bresil⁴.

Tout porte donc à penser que, pour Léry, le rituel exogène tupinamba qui consiste à « manger la chair cuite de ses ennemis tués dans un combat à armes égales⁵ » est, en comparaison,

¹ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage...*, *op. cit.*, XVIII, p. 464.

² Selon Baselis-Bitoun « l'étymologie la plus vraisemblable pour "huguenot" est le mot allemand *Eidgenossen*, confédéré, de *Eid*, serment, et *Genosse*, compagnon, selon Littré. » (Baselis-Bitoun, *op. cit.*, n. 33, p. 68).

³ Jean de Léry, *op. cit.*, VI, p. 176-177.

⁴ *Ibid.*, V, p. 152-153.

⁵ Baselis- Bitou, *op. cit.*, p. 69.

plus honorable et moins cruel que les deux types de cannibalismes imposés par les Catholiques aux « françois », à savoir : l'anthropophagie de subsistance, à la fois endogène et proche de l'inceste, infligée à la famille Potard au motif de sa confession religieuse, puis l'anthropophagie eucharistique, comme manducation non pas spirituelle mais réelle du corps cru du Christ, imposée par l'Église à l'ensemble des Chrétiens.

Comme nous l'avons vu il y a peu, Montaigne lui aussi estime, par voie de comparaison, que ne s'adressant qu'aux prisonniers ennemis et une fois décédés, l'anthropophagie amérindienne demeure moins « barbaresque » que le cannibalisme fratricide provoqué en France par les Guerres de Religion, c'est pourquoi, dit-il, « nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. ». Au témoignage de Léry à Sancerre, Montaigne ajoutera alors le sien, ce dernier affirmant avoir « non seulement leu, mais veu de fresche mémoire » ses « voisins et concitoyens » s'abaisser à « manger un homme vivant ». Le cannibalisme fait ici office d'analogie apte à qualifier la diversité des techniques de torture déployées en son temps « sous prétexte de piété et de religion ». Montaigne précisant, en effet, avoir témoigné parmi les Chrétiens d'au moins deux sortes de techniques de supplices : l'acte qui consiste à « deschirer par tourmens et par geénes un corps encore plein de vie », à savoir, le bûcher (« faire rôtir par le menu ») et la manducation par les bêtes (« faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux »).

Enfin, comme le remarque Vanessa Dias, dans son *Histoire faict en la terre du Brésil* :

Léry rappelle également le massacre de la Saint-Barthélemy, où des milliers de protestants ont été tués sans raison et jetés dans la rivière. Il n'essaie pas de montrer que le cannibalisme est moins condamnable, mais que les Européens ne peuvent pas s'arroger le droit de le condamner. Léry à la fois repousse et attire alors vers lui le monde Tupi : s'il ne participe pas aux banquets cannibales, il ne comprend pas non plus pourquoi les catholiques, qui massacrent d'autres chrétiens en faisant preuve d'une grande cruauté, condamnent les Tupis qui, après tout, tuent selon un rite guerrier faisant une grande place au courage et à la rapidité d'exécution. Comme le dit Montaigne plus tard, l'on pourrait se demander qui sont les êtres les plus humains : les Européens qui infligent souffrances, tortures et actes de barbarie aux vivants, ou les Brésiliens qui s'acharnent sur les morts¹.

Malgré les points de similitudes réunissant ces deux auteurs, aussi bien pour ce qui a trait aux informations qu'ils tiennent du Nouveau Monde, qu'aux méthodes de recherches qu'ils adoptent et qu'aux leçons morales qu'ils en déduisent, Montaigne ne cite aucunement Léry, ni

¹ Vanessa Dias, « Nudité et anthropophagie, tabous modernes revus par la Renaissance », dans *Voix plurielles* 15, 1, 2018, p. 142. URL : <https://journals.library.brocku.ca/index.php/voixplurielles/article/view/1759>

même indirectement comme il le fait avec Thevet, lorsqu'il évoque le voyage de ce dernier en Palestine. On a vu que Montaigne semblait ne pas vouloir être confondu avec l'auteur des *Singularités*, attendu que, même si ouvertement catholique, le « cosmographe des Roys » était publiquement raillé, mais aussi accusé de menterie et d'impiété par ses pairs.

Il est fort probable que Montaigne ait lu l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil* et qu'il s'en soit inspiré pour rédiger le chapitre « Des Cannibales ». Or, si tant est que Montaigne ait sciemment occulté le nom de Léry de l'ensemble des *Essais*, le motif religieux et *a fortiori* politique pourrait semble-t-il expliquer son geste.

Farouche partisan huguenot, finalement devenu pasteur, Léry est dans ses textes virulent envers les moines catholiques, il dénonce par ailleurs les horreurs commises à Sancerre et durant la nuit de Saint Barthélémy par les soldats soumis aux ordres de Charles IX et la Reine Mère – deux faits historiques par ailleurs singulièrement absents des *Essais* –, et affiche son intention de prêcher et de diffuser la doctrine luthérienne et calviniste le plus largement possible en Europe et en Amérique. Étant ouvertement opposé aux Réformés et très fidèle au rois Catholiques, en sa qualité de conseiller, magistrat et diplomate à la Cour des aides de Périgueux et au Parlement de Bordeaux, mais aussi de Maire élu à deux reprises par les jurats de Bordeaux, et d'ancien robin fait gentilhomme de l'ordre de Saint-Michel, Montaigne ne peut, selon toute vraisemblance, se permettre d'associer son nom à celui de Léry, au même titre qu'à celui de son complice Chauveton. En omettant ses sources huguenotes, Montaigne ne semble pas, selon nous, s'inquiéter uniquement de ce que sa réputation soit ternie. De façon plus grave, le fait de dissimuler au public lecteur les affinités intellectuelles qui le reliaient à la figure de Léry peut fort bien être un moyen de se prévenir de toute accusation de trahison par les autorités catholiques, auxquelles il doit allégeance, mais aussi d'éviter que le camp adverse ne le prenne à parti, les Protestants étant en effet susceptibles de l'accuser d'opportunisme religieux, comme ce fut le cas pour Thevet et Villegagnon. À ce titre, Montaigne reconnaît lui-même en quelle mesure son comportement, à ses yeux neutre, mesuré et pacifique était, en un « temps malade comme cettuy-cy », bien souvent jugé par autrui comme indécis, double et ambigu. Étant de son propre aveu un « mestis », autrement dit ni proprement ignorant ni excellemment lettré, mais « le cul entre deux selles, desquels je suis, et tant d'autres¹ », le comportement diplomate de Montaigne tendait, dans les faits, à le mettre à mal et en porte-à-faux vis-à-vis de toutes les factions en présence :

J'escrivois cecy environ le temps qu'une forte charge de nos troubles se croupit plusieurs mois, de tout son pois, droict sur moy. J'avois d'une part les ennemis

¹ « Des Vaines Subtilitez », I, 54, p. 313

à ma porte, d'autre part les picoreurs, pires ennemys : *non armis sed vitiis certatur* ; et essayois toute sorte d'injures militaires à la fois. (...) Monstrueuse guerre : les autres agissent au dehors ; cette-cy encore contre soy se ronge et se desfaict par son propre venin. (...) J'encorus les inconveniens que la moderation aporte en telles maladies. Je fus pelaudé à toutes mains : au Gibelin j'estois Guelphe, au Guelphe Gibelin (...)¹.

Conclusion du troisième chapitre.

Parvenus au terme de notre troisième chapitre, nous avons conclu que dans « Des Cannibales », Montaigne entretient à l'égard des chrétiens et du christianisme un rapport ambivalent, à la fois ouvertement polémique et très allusif.

Il fait tout d'abord preuve de hardiesse en usant d'un passage de *La Bible* pour relativiser la pratique de la polygamie en Amériques, s'opposant ainsi aux lois matrimoniales préconisées par l'Église. Puis il critique ouvertement ses « voisins et concitoyens », en les accusant de faire mauvais usage de la religion, comparant leurs crimes endogènes et impies à la pratique du cannibalisme. Il s'agit donc de deux prises de risque explicites.

Nous avons également observé que Montaigne oppose ouvertement l'expérience des « modernes » aux spéculations géographiques des Anciens, devenues selon lui obsolètes. Opposition par ailleurs courante à l'époque, et que l'on retrouve dans divers ouvrages.

Nous avons toutefois remarqué que Montaigne évite de s'engager dans les querelles théologiques suscitées par l'avènement du Nouveau Monde, ne faisant qu'alluder très indirectement aux thèses géographiques et historiques du christianisme. Précisément, d'un côté Montaigne affirme explicitement vouloir penser hors du cadre des spéculations géographiques des Anciens (Platon, Aristote), de l'autre ce n'est que de façon très indirecte qu'il pointe du doigt l'existence possible des Antipodes, et qu'il allude à l'origine naturelle des Indiens sans mentionner leurs origines bibliques.

C'est également de manière tacite que Montaigne remet en question la légitimité des « faux prophete[s] », évoquant possiblement les partisans huguenots et catholiques de son temps. Puis, en signalant un oubli de sa part, il paraît suggérer au lecteur une possible critique à l'ordre ecclésiastique. Pour finir, Montaigne omet de citer les noms de ses sources huguenotes, vraisemblablement pour ne pas être accusé de trahison par les partisans catholiques et d'opportunisme religieux par les partisans huguenots. Plutôt que de suggérer aux lecteurs l'identité de ses sources, il en efface les traces.

¹ « De la Phisionomie », III, 12, p. 1044.

Concernant, spécifiquement le chapitre « Des Cannibales », nous avons donc constaté que dans ce texte, particulièrement ambigu au regard de la question religieuse, Montaigne indique vouloir prendre ses distances à l'égard des chrétiens et du christianisme tout en se prévenant d'éventuels dangers.

À partir de constat, nous avons remarqué que, dans « Des Cannibales », le recours au "mentir prudentiel", tel que nous l'avons antérieurement défini, présente quatre fonctions ou finalités concomitantes. S'agissant pour Montaigne de penser le Nouveau Monde en tant que phénomène nouveau et, partant, sans s'appuyer sur les dogmes chrétiens ; dénoncer l'usage irrégulier de la religion, dont font montre les citoyens fidèles et les représentants de l'autorité chrétienne ; pointer du doigt les incohérences de l'ordre ecclésiastique (cette intention de l'auteur étant selon nous très hypothétique) ; et enfin d'éviter de se brouiller avec les partisans catholiques et huguenots contemporains.

Enfin, pour ce qui concerne les usages du "mentir prudentiel" dans le chapitre « Des Cannibales », nous avons identifié que, afin de prendre ses distances à l'égard des chrétiens et du christianisme tout en se prévenant d'éventuels dangers, Montaigne fait appel à deux procédés littéraires propres au « mentir » : l'écriture "allusive", et "l'effacement" des sources livresques.

Que Montaigne ait recours au "mentir vrai" pour mieux penser, et qu'il fasse appel au "mentir prudentiel" pour exprimer librement sa pensée en société est une chose, mais il reste à savoir en quoi ces divers usages du mensonge seraient légitimes au regard du public ? Pour quels motifs, selon le point de vue du destinataire, serait-il somme toute justifiable de faire usage du mensonge pour dire publiquement ce que l'on pense ? Quelles intentions d'écriture motiveraient l'auteur à donner crédit à son récit et à son jugement auprès de son lectorat en faisant usage de la menterie ? En d'autres termes, dans quelle mesure la matière de ce texte serait-elle susceptible d'être non pas utile à Montaigne, mais effectivement profitable à ce plus large public que sont ses lecteurs ?

Nous aborderons désormais un troisième et dernier aspect du mentir qui nous semble être à l'œuvre dans « Des Cannibales ». Après avoir dégagé la fonction épistémologique du mensonge dans le chapitre « Mentir vrai », puis sa fonction défensive dans nos deux chapitres précédant concernant le « Mentir prudentiel », traitons désormais le chapitre « Mentir pédagogique » qui porte sur la fonction perlocutoire du mensonge dans « Des Cannibales ». Le "mentir thérapeutique" dans ce texte spécifique de Montaigne étant, tel que nous l'entendons, un mensonge bienveillant à l'égard d'autrui, et dont la finalité première est de former le jugement du public-lecteur.

CHAPITRE IV - MENTIR PÉDAGOGIQUE : FORMER.

I – Mentir utile dans les *Essais*.

1. Le mensonge noble en politique.

Le mentir utile, ou noble mensonge, signifie l'acte de mentir avec bienveillance au nom du salut public. À condition que l'intention morale du menteur soit préservée, le mensonge noble ne doit alors pas être considéré comme un "véritable" mensonge, néfaste à autrui. Il s'agit de tromper le public pour son propre intérêt, d'opérer une tromperie en vue du bien commun, autrement dit de privilégier l'utile au détriment l'honnête. Idée fort ancienne du mensonge bienveillant en politique que, par ailleurs, Montaigne connaît et qu'il évoque dans l'« Apologie de Raimond Sebond », dans le cadre d'une discussion autour de l'incompatibilité entre vérité et utilité : « c'est la misere de nostre condition, que souvent ce qui se presente à nostre imagination le plus vray, ne s'y presente pas pour le plus utile à nostre vie¹. » En témoigne le nombre conséquent de philosophes anciens plus enclins, ou contraints, à dire l'utile que le vrai :

Ils [les Anciens] ont voulu considérer tout, balancer tout, et ont trouvé cette occupation propre à la naturelle curiosité qui est en nous. Aucunes choses, ils les ont escrites pour le besoin de la société publique, comme leurs religions [car il n'est pas défendu de faire notre profit de la mensonge mesme, s'il est besoing²] ; et a esté raisonnable, pour cette consideration, que les communes opinions ils n'ayent voulu les espelucher au vif aux fins de n'engendrer du trouble en l'obeïssance des lois et coustumes de leur pays³.

Ainsi, « les plus hardies sectes, Epicurienne, Pyrrhonienne, nouvelle Academique, encore sont elles contrainctes de se plier à la loy civile » et « au bout du compte », « faire profit de la mensonge mesme, s'il est besoing ». Montaigne observe en outre que Platon lui-même estimait plus « profitable » mentir « pour le besoin de la société publique », que dire ouvertement des vérités « dommageables », car susceptibles de générer la *stasis* et d'ébranler l'unité de la *polis* :

Platon traicte ce mystere d'un jeu assez decouvert. Car, où il escrit selon soy⁴, il ne prescrit rien à certes. Quand il faict le legislateur, il emprunte un style

¹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 512.

² Cette phrase ne se trouve que dans les éditions antérieures à 1595, donc les éditions parues du vivant de Montaigne. Elle fut par la suite retirée.

³ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p.

⁴ Voir DL, III, 80.

regentant et asseverant, et si y mesle hardiment les plus fantastiques de ses inventions, autant utiles à persuader à la commune que ridicules à persuader à soy-mesme, sachant combien nous sommes propres à recevoir toutes impressions, et, sur toutes, les plus farouches et enormes. Et pourtant, en ses loix¹, il a grand soing qu'on ne chante en public que des poesies desquelles les fabuleuses feintes tendent à quelque utile fin ; et, estant si facile d'imprimer tous fantosmes en l'esprit humain, que c'est injustice de ne le paistre plustost de mensonges profitables que de mensonges ou inutiles ou dommageables. Il dict tout destroussement en sa republique² que, pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper³.

Montaigne se réfère probablement au passage de la *République* où Socrate réalise que : « c'est à une quantité considérable de mensonges et de tromperies que nos dirigeants risquent de devoir recourir dans l'intérêt de ceux qui sont dirigés⁴ ». Pierre Sarr précise à ce sujet que, dans la *République*⁵, Platon distingue deux sortes de mensonge, à savoir le « mensonge véritable » et « le mensonge en paroles » :

Le mensonge véritable est le mensonge proféré de façon délibérée qui installe dans l'âme de celui que l'on trompe l'ignorance et l'erreur : « Le mensonge véritable, c'est-à-dire l'ignorance en son âme de celui qu'on a trompé⁶ ». Ce mensonge est haï non seulement des hommes mais aussi des dieux. Platon précise aussi que le mensonge le plus grave est celui porté contre les dieux : « C'est bien le mensonge le plus considérable que le mensonge de celui qui, parlant des êtres les plus élevés, s'exprime fallacieusement de manière appropriée⁷ ». Un tel mensonge n'est rien d'autre qu'un blasphème (...). À côté de ce mensonge véritable, il y a ce que Platon appelle le « mensonge en paroles ». Contrairement au premier, celui-ci ne porte pas préjudice à autrui et ne peut être considéré comme un mensonge en tant que tel. Dans la définition qu'il en donne, Platon insiste sur les notions d'imitation et de simulacre : « Le mensonge en paroles n'est qu'une imitation d'une affection de l'âme, un simulacre qui se produit par la suite, ce n'est pas un mensonge sans mélange⁸ »⁹.

Platon précise en outre que le mensonge en paroles est licite en ceci qu'il est utile et possède une vertu thérapeutique :

Mais qu'en est-il du mensonge en paroles ? Quand et à qui est-il assez utile pour ne plus mériter qu'on le haïsse ? N'est-ce pas à l'égard des ennemis et

¹ Voir Platon, *Lois*, VII, 811c-811e.

² Voir Platon, *République*, V, 459c-d, p.1624.

³ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 512.

⁴ Voir Platon, *République*, V, 459d, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1624.

⁵ *Ibid.*, II, 382a-382b ; mais aussi *Théétète* 189c et *Lois* V, 731c.

⁶ *Ibid.*, 382b.

⁷ *Ibid.*, 377e.

⁸ *Ibid.*, 382c.

⁹ Pierre Sarr, « Discours sur le mensonge de Platon à Saint Augustin : continuité ou rupture », op. cit., p. 11-12.

de ceux qui comptent parmi nos amis, dans le cas où la folie ou quelque manque de jugement leur fait entreprendre quelque chose de mauvais ? Le mensonge ne devient-il pas alors une sorte de remède utile capable de les en détourner¹ ?

Sarr souligne toutefois l'usage restreint et exclusivement politique du mensonge en paroles, ce dernier n'étant en effet « pas permis à tout un chacun pour peu qu'on soit porté à se protéger de ses ennemis ou à protéger ses amis », car « Platon le limite exclusivement aux gouvernants, à condition qu'ils le fassent dans l'intérêt de la cité » :

C'est donc à ceux qui gouvernent la cité, si vraiment on doit l'accorder à certains, que revient la possibilité de mentir, que ce soit à l'égard des ennemis, ou à l'égard des citoyens, quand il s'agit de l'intérêt de la cité. Pour tous les autres, il est hors de question qu'ils y recourent. Si, par ailleurs, il arrive qu'un individu particulier mente à nos gouvernants, nous dirons qu'il commet une faute grave (...)².

Ayant pour seule finalité « l'intérêt de ceux qui sont dirigés³ », le mentir en parole correspond alors à un "noble mensonge". Pouvant être amené à mentir au nom du salut public, le gouvernant peut, par exemple, recourir au mythe de l'autochtonie et à celui des races afin de maintenir l'unité de la *polis*⁴, ou encore tromper les citoyens pour ce qui est des mariages, afin de veiller à la pureté de la race⁵.

Dans plusieurs passages de ses *Essais*, Montaigne – qui a par ailleurs eu écho des écrits de Machiavel⁶ – adhère ou, tout au moins, renvoie le lecteur à une forme modérée de réalisme politique aux contours conséquentialistes. Dans « Des Mauvais Moyens Employez à Bonne Fin », Montaigne reprend l'analogie d'Aristote mais aussi de Jean Bodin⁷ entre le corps humain et les corps politique pour soutenir que :

¹ Platon, *République*, II, 382c, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1544.

² *Ibid.*, III, 389b-c, p. 1549.

³ « C'est à une quantité considérable de mensonges et de tromperies que nos dirigeants risquent de devoir recourir dans l'intérêt de ceux qui sont dirigés » (Platon, *République*, V, 459d, p. 1624).

⁴ Platon, *République*, III, 413c-415d, p. 1577-1578.

⁵ *Ibid.*, V, 459d-460d, p. 1624-1625.

⁶ Voir « De la Praesumption », I, 17, p. 665 : « (...) aux affaires politiques, il y a un beau champ ouvert au bransle et à la contestation : (...). Les discours de Machiavel, pour exemple, estoient assez solides pour le subject, si y a-il eu grand aisance à les combattre; et ceux qui l'ont fait, n'ont pas laissé moins de facilité à combattre les leurs. » ; et « Observations sur les Moyens de Faire la Guerre de Julius Caesar », II, 34, p. 736 : « On recite de plusieurs chefs de guerre, qu'ils ont eu certains livres en particuliere recommandation: comme le grand Alexandre, Homere: Scipion l'Aphricain, Xenophon; Marcus Brutus, Polybius; Charles cinquiesme, Philippe de Comines; et dit-on, de ce temps, que Machiavel est encores ailleurs en credit (...) ».

⁷ Voir Aristote, *Politique*, V, I, 1301a. Voir également Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, IV, 3 et VI, 2 ; et *La méthode de l'histoire*, IX. Ou encore, Innocent Gentillet, *Discours sur les moyens de gouverner, ou l'anti-Machiavel*, III, 1.

Les maladies et conditions de nos corps se voyent aussi aux estats et polices : les royaumes, les republicques naissent, fleurissent et fanissent de vieillesse, comme nous. Nous sommes subjects à une repletion d'humeurs inutile et nuisible : soit de bonnes humeurs (car cela mesme les medecins le craignent; et, par ce qu'il n'y a rien de stable chez nous, ils disent que la perfection de santé trop allegre et vigoureuse, il nous la faut essimer et rabattre par art, de peur que nostre nature, ne se pouvant rassoir en nulle certaine place et n'ayant plus où monter pour s'ameliorer, ne se recule en arriere en desordre et trop à coup ; ils ordonnent pour cela aux Athletes les purgations et les saignées pour leur soustraire cette superabondance de santé), soit repletion de mauvaises humeurs, qui est l'ordinaire cause des maladies. De semblable repletion se voyent les estats souvent malades, et a l'on accoustumé d'user de diverses sortes de purgation¹.

Les « purgations » des bonnes et mauvaises « humeurs » que requiert le maintien et l'équilibre de l'État s'organisent de diverses manières. « Tantost on donne congé à une grande multitude de familles pour en décharger le païs », afin de se dégrossir les villes et les décharger « du peuple moins nécessaire » ; certains « ont à escient nourry des guerres » extérieures, pour tenir leurs hommes « en haleine », servir de « saignée à leur Republique et esvanter un peu la chaleur trop vehemente de leur jeunesse ». Montaigne affirme ne pas considérer que le recours à la guerre puisse être un moyen légitime d'assainissement de l'État : « et de vray une guerre estrangiere est un mal bien plus doux que la civile; mais je ne croy pas que Dieu favorisat une si injuste entreprise, d'offenser et quereler autrui pour notre commodité ». « Toutefois », précise-t-il, « la foiblesse de nostre condition nous pousse souvent à cette necessité, de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin. » À titre d'exemple, « Licurgus, le plus vertueux et parfaict legislateur qui fust onques, inventa cette tres-injuste façon, pour instruire son peuple à la temperance, de faire enyvrer par force les Elotes, qui estoient leurs serfs ». Et « les Romains dressoient le peuple à la vaillance » par ces « furieux spectacles de gladiateurs » qui, malgré leur cruauté manifeste, pouvaient avoir des effets édifiants sur le public :

C'estoit, à la verité, un merveilleux exemple, et de tres-grand fruit pour l'institution du peuple, de voir tous les jours en sa presence cent, deux cens, et mille couples d'hommes, armez les uns contre les autres, se hacher en pieces avecques une si extreme fermeté de courage qu'on ne leur vist lacher une parolle de foiblesse ou commiseration (...)².

Comme le remarque Alexandre Tarrête, dans ce chapitre Montaigne « explore les conséquences inattendues d'un postulat pessimiste : la faiblesse de notre nature déchue nous rendrait parfois le recours au mal nécessaire et même légitime. Tout dépend alors de la fin

¹ « Des Mauvais Moyens Employez à Bonne Fin », II, 23, p. 682.

² *Ibid.*, p. 684.

poursuivie¹ ». Le fait, à titre d'exemple, de forger faussement des titres de gloire à un personnage public ou historique peut servir « de bride à tenir le peuple en office ». Même si à titre individuel, Montaigne condamne la vaniteuse recherche effrénée de la gloire et la falsification de l'histoire, à titre collectif une fausse réputation peut être un pis-aller. Attendu l'« insuffisance » des « hommes », qu'ils soient « Princes » ou du « peuple », une renommée indue peut, faute de mieux, avoir des retombées édifiantes. Autrement dit, « puis que les hommes, par leur insuffisance, ne se peuvent assez payer d'une bonne monnoye, qu'on y employe encore la fauce » :

Il seroit à l'avantage excusable à un peintre ou autre artisan, ou encores à un Rhetoricien ou Grammairien, de se travailler pour acquerir nom par ses ouvrages ; mais les actions de la vertu, elles sont trop nobles d'elles mesmes pour rechercher autre loyer que de leur propre valeur, et notamment pour la chercher en la vanité des jugemens humains. Si toute-fois cette fauce opinion sert au public à contenir les hommes en leur devoir; si le peuple en est esveillé à la vertu; si les Princes sont touchez de voir le monde benir la memoire de Trajan et abominer celle de Neron; si cela les esmeut de voir le nom de ce grand pendent, autresfois si effroyable et si redouté, maudit et outragé si librement par le premier escolier qui l'entreprend: qu'elle accroisse hardiment et qu'on la nourrisse entre nous le plus qu'on pourra. (...) Puis que les hommes, par leur insuffisance, ne se peuvent assez payer d'une bonne monnoye, qu'on y employe encore la fauce. Ce moyen a esté practiqué par tous les Legistateurs, et n'est police où il n'y ait quelque meslange ou de vanité ceremonieuse ou d'opinion mensongere, qui serve de bride à tenir le peuple en office².

Au surplus, vraisemblablement à l'aune de son expérience personnelle (« en ce peu que j'ay eu à negotier entre nos Princes³») et possiblement inspiré par les commentaires de Bodin et de Juste Lipse ou encore par les critiques d'Innocent Gentillet au *Prince* de Machiavel, dans « De l'Utile et de l'Honneste » Montaigne constate, sans fausse pudeur mais non sans dépit⁴, qu'en affaires politiques le recours à la violence et à la trahison peut, en certaines occasions, être d'utilité publique :

¹ Alexandre Tarrête, dans Michel de Montaigne, *Essais II*, Édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « collection » Folio Classique, 2009, p.783.

² « De la Gloire », II, 16, p. 629.

³ « En ce peu que j'ay eu à negotier entre nos Princes, en ces divisions et subdivisions qui nous deschirent aujourd'hui ». Montaigne a en effet servi d'intermédiaire à plusieurs reprises entre Henri de Navarre et Charles IX, puis Henri III.

⁴ « Certes, j'ay eu souvent despit de voir des juges attirer par fraude et fauces esperances de faveur ou pardon le criminel à descouvrir son fait, et y employer la piperie et l'impudence. Il serviroit bien à la justice, et à Platon mesmes, qui favorise cet usage, de me fournir d'autres moyens plus selon moy. C'est une justice malicieuse; et ne l'estime pas moins blessée par soy-mesme que par autrui. » (« De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p. 791).

Nostre bastiment, et public et privé, est plain d'imperfection. Mais il n'y a rien d'inutile en nature ; non pas l'inutilité mesmes; rien ne s'est ingeré en cet univers, qui n'y tienne place opportune. Nostre estre est simenté de qualitez malades (...). Desquelles qualitez qui osteroit les semences en l'homme, détruiroit les fondamentales conditions de nostre vie. De mesme, en toute police, il y a des offices necessaires, non seulement abjects, mais encore vitieux : les vices y trouvent leur rang et s'employent à la cousture de nostre liaison, comme les venins à la conservation de nostre santé. (...) Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre (...). Je ne veux pas priver la tromperie de son rang, ce seroit mal entendre le monde ; je sçay qu'elle a servi souvent profitablement, et qu'elle maintient et nourrit la plus part des vacations des hommes. Il y a des vices legitimes, comme plusieurs actions, ou bonnes ou excusables, illegitimes.¹

Le réalisme (ou le pessimisme...) politique de Montaigne n'est toutefois pas l'équivalent de l'amoralisme que présume le principe de « raison d'État » d'un Machiavel. Tarrête signale à ce propos que :

Si pour Montaigne, la fin (le bonheur collectif) justifie parfois les moyens (la violence ou la trahison), c'est à titre exceptionnel : ces manquements à la morale sont l'apanage du Roi, et ils n'abolissent pas la morale elle-même. La trahison est parfois justifiée, mais surtout contre les traîtres eux-mêmes. On est donc loin de l'immoralisme du Florentin².

Reste que selon son témoignage dans « De Mesnager sa Volonté », durant son mandat à la tête de la mairie de Bordeaux, Montaigne affirme avoir fait preuve d'une adaptabilité aux circonstances qui n'est pas sans rappeler l'accord machiavélien entre Fortune et *virtù*³ :

Le Maire et Montaigne ont tousjours esté deux, d'une separation bien claire. Pour estre advocat ou financier, il n'en faut pas mesconnoistre la fourbe qu'il y a en telles vacations. Un honneste homme n'est pas comptable du vice ou sottise de son mestier, et ne doit pourtant en refuser l'exercice : c'est l'usage de son pays, et il y a du proffict. Il faut vivre du monde et s'en prevaloir tel qu'on le trouve⁴.

Et c'est probablement pour avoir fréquenté les « princes » de son temps, qu'il arrive à Montaigne de revendiquer le droit de réserve ou d'omission en affaire politique. Tel que nous l'avons souligné antérieurement, Montaigne estime en effet qu'en « un temps malade comme

¹ « De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p.790-796.

² Alexandre Tarrête, présentation du chapitre « De l'utile et de l'honnête » (III, 1), dans Michel de Montaigne, *Essais III*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « Folio Classique », 2009 et 2012, p. 504-505.

³ Voir Machiavel, *Le Prince*, §XXV ; et *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, IX.

⁴ « De Mesnager sa Volonté », III, 10, p. 1012.

cettuy-cy¹ », « la verité mesme n'a pas ce privilege d'estre employée à toute heure et en toute sorte² ». La vérité que l'on conseille aux puissants moralement corrompus pouvant porter préjudice à autrui et être injuste à l'égard de la vérité elle-même, son « usage », « tout noble qu'il est, a ses circonscriptions et limites³ », c'est pourquoi « il ne faut pas tousjours dire tout, car ce seroit sottise⁴ ». En somme, si l'idéal est de ne pas mentir, toujours est-il que, « comme le monde est », il faut se résigner à « vivre du monde et s'en prévaloir tel qu'on le trouve », c'est-à-dire « fourbe », et tâcher, bon gré mal gré, d'en tirer profit avec honnêteté et droiture d'esprit.

Il n'est toutefois pas rare dans les *Essais* que Montaigne révèle au lecteur combien, à titre individuel, les basses œuvres qu'exigent les affaires politiques lui coûtent moralement. Dans « Sur des Vers de Virgile », il fait part de son inappétence, voire de son inaptitude éthique à remplir les conditions que réclame l'office de conseiller du Prince :

Je souffre peine à me feindre, si que j'evite de prendre les secrets d'autrui en garde, n'ayant pas bien le coeur de desadvouer ma science. Je puis la taire, mais la nyer je ne puis sans effort et desplaisir. Pour estre bien secret, il le faut estre par nature, non par obligation. C'est peu, au service des princes, d'estre secret, si on n'est menteur encore⁵.

Au surplus, le bien public n'est pas une fin suffisamment élevée à ses yeux pour justifier qu'il lui sacrifie son « honneur », sa « conscience » et partant sa liberté en commettant des crimes d'État. C'est ainsi que dans « De l'Utile et de l'Honneste », Montaigne se désengage tout bonnement des « occupations publiques », qui « ne sont aucunement de [s]on gibier », et délaisse la tâche politique à d'autres, au tempérament « plus vigoureux », « moins craintifs » et surtout « plus obeissans et plus souples » que le sien :

S'ils deviennent excusables, d'autant qu'ils nous font besoin et que la nécessité commune efface leur vraye qualité, il faut laisser jouer cette partie aux citoyens plus vigoureux et moins craintifs qui sacrifient leur honneur et leur conscience, comme ces autres antiens sacrifient leur vie pour le salut de leur pays; nous autres, plus foibles, prenons des rolles et plus aisez et moins hazardeux. Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre; resignons cette commission à gens plus obeissans et plus souples⁶.

¹ « De la Vanité », III, 9, p. 993.

² « De l'Experience », III, 13, p. 422.

³ « De l'Experience », III, 13, p. 422.

⁴ « De la Praesumption », II, 17, p. 647-648.

⁵ « Sur des Vers de Virgile », III, 5, p. 846.

⁶ « De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p. 791.

Quelques lignes après, Montaigne affiche de nouveau son refus catégorique à soumettre sa « parole » et sa « foy » au « service public » :

Sera Pomponius Flaccus¹ qui voudra, et en est assez qui le voudront ; quant à moy, et ma parole et ma foy sont, comme le demeurant, pieces de ce commun corps: leur meilleur effect, c'est le service public; je tiens cela pour presupposé. Mais comme, si on me commandoit que je prinse la charge du Palais et des plaids, je responderoy : Je n'y entens rien; ou la charge de conducteur de pioniers, je diroy: Je suis appelé à un rolle plus digne; de mesmes qui me voudroit employer à mentir, à trahir et à me parjurer pour quelque service notable, non que d'assassiner ou empoisonner, je diroy: Si j'ay volé ou desrobé quelqu'un, envoyez moy plustost en gallere².

Le recours à l'utile au détriment de l'honnête ne concerne toutefois pas exclusivement les gouvernants ou la raison d'État. La raison philosophique et scientifique elle aussi à parfois légitimé la menterie, au profit d'un public plus restreint que celui de la *polis*, à savoir, l'interlocuteur, le disciple, le patient, l'enfant, l'insensé, l'auditoire ou encore le public-lecteur.

2. Le mensonge utile à autrui.

De façon polémique, Plutarque rapporte que dans le cadre de l'éthique stoïcienne le mensonge n'est pas répréhensible dès lors que le sage n'adhère pas à l'information fausse qu'il communique à son interlocuteur, notamment si ce dernier est jugé « méchant » :

Pour montrer que ces objets³ ne sont pas par eux-mêmes des causes parfaites de consentement, il [Chrysippe] dit que les sages nous feraient un tort réel en excitant en nous de fausses imaginations, s'il était vrai qu'elles déterminassent entièrement notre volonté. Car souvent les sages emploient le mensonge à l'égard des méchants, et ils offrent à leur imagination des motifs vraisemblables, mais qui ne sont pas la cause de leur consentement ; autrement ils le seraient aussi d'une opinion fausse et de l'erreur⁴.

¹ « (...) Pomponius Flaccus : cettuy-cy, sous feintes paroles et assurances, ayant attiré cet homme dans ses rets, au lieu de l'honneur et faveur qu'il luy promettoit, l'envoya pieds et poincts liez à Romme. Un traistre y trahit l'autre, contre l'usage commun ; car ils sont pleins de deffiance, et est mal-aysé de les surprendre par leur art (...) » (Montaigne, *op. cit.*, « De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p.796).

² « De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p.796-797.

³ À savoir : « les objets qui frappent notre imagination » et qui sont « encore contraire au pouvoir du Destin. »

⁴ Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 1055f-1056a, dans *Œuvres morales*, traduites du grec par Ricard, Paris, Lefèvre Éditeur, tome V, 1814, p. 103.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/stoiciens.htm>

Toujours selon Plutarque, Chrysippe précise en outre les bonnes intentions qui animent le menteur stoïcien vis-à-vis de celui qu'il trompe. La finalité du sage qui produit des « représentations fausses » n'étant pas de tromper mais d'inciter le destinataire à agir de manière positive, à tendre ou avoir « une impulsion vers ce qui est représenté » :

À nouveau, Chrysippe dit que Dieu et le sage produisent des représentations fausses, en attendant de nous non pas que nous donnions notre assentiment ou cédions à la représentation, mais seulement que nous ayons une impulsion vers ce qui est représenté et que nous agissions ; et que c'est par un effet de notre corruption naturelle et de notre faiblesse que nous consentons à ces sortes d'imaginations¹.

Stobée rapporte également que les Stoïciens estiment que le sage peut mentir légitimement, dès lors qu'il ment « sans assentiment » et avec l'intention de servir autrui. Autrement dit, en termes éthiques, il est permis de mentir dès lors que le menteur ne consent pas à rendre adéquate sa parole à sa pensée et agit de la sorte « en prévision de ce qui est utile » à la vie de son interlocuteur :

Ils [les Stoïciens] estiment que le sage pourra parfois faire usage de faux de bien des manières, sans assentiment, aussi bien en effet en tant que général, contre les ennemis, qu'en prévision de ce qui est utile et pour gérer beaucoup d'autres affaires de la vie ².

Pierre Sarr remarque en outre que, durant l'Antiquité, « il était généralement admis de penser que ce n'était pas un mensonge de dire quelque chose de faux à un enfant ou à une personne insensée. La raison avancée était que les enfants et les insensés, n'ayant pas la liberté de jugement, on ne saurait leur faire du tort à cet égard³. » À ce titre, Xénophon témoigne des exemples que, en vue de la maïeutique, Socrate présente à Euthydème concernant la « justice » que dans certains cas il peut y avoir à tromper ses ennemis, ses amis, mais aussi les enfants malades :

Veux-tu donc que, plaçant toutes ces actions du côté que tu désignes, nous établissions pour principe qu'elles sont justes contre des ennemis, mais injustes envers des amis, et qu'on doit être avec ces derniers d'une entière droiture ? — Très-volontiers, dit Euthydème. — Eh bien, reprit Socrate, si un général, qui voit son armée découragée, lui annonce faussement que les alliés s'approchent, et que, par ce mensonge il rende le courage à ses soldats, de quel côté placerons-nous cette tromperie ? — A mon avis, ce sera du côté de la

¹ Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, *op. cit.*, 1057a-b.

² Stobée, *Eclogæ*, II, 7.

³ Pierre Sarr, *op. cit.*, p. 17, n. 30.

justice. — Et si quelqu'un, ayant un fils qui a besoin d'un remède et qui ne veut pas le prendre, le trompe en lui donnant ce remède comme un aliment, et par ce mensonge lui rend la santé, de quel côté placerons-nous encore cette tromperie ? — Selon moi, du côté de la première. — Enfin, si l'on voit un ami plongé dans le désespoir, si l'on craint qu'il n'attente à ses jours, et qu'on lui dérobe ou qu'on lui arrache son épée ou n'importe quelle arme, de quel côté placer cette action ? — Par Jupiter, c'est également du côté de la justice. — Tu dis donc qu'on n'est pas tenu à une entière droiture, même envers ses amis ? — Non pas, par Jupiter, et je rétracte ce que j'ai dit, si toutefois cela m'est permis. — Mieux vaut cette permission, reprit Socrate, qu'une classification défectueuse¹.

Pour Lucrèce, une fois inspirés par les « Muses », le « sage et le poète » peuvent, à des fins thérapeutiques, tromper l'enfant malade, mais aussi la « foule », et ainsi faire « passer l'austère vérité » avec suavité :

Et qui nous blâmera, si par la poésie
Tout ce que nous touchons est frotté
d'ambrosie ? Je suis le médecin qui présente à l'enfant
Quelque breuvage amer, qu'il faut boire pourtant.
Les bords du vase, enduits d'un miel qui les
parfume, A cet âge léger dérobent l'amertume ;
L'enfant est dupe et non victime ; il boit sans peur,
Et dans le corps descend le suc réparateur,
Emportant avec lui les douleurs et les fièvres.
Le mensonge sauveur n'a trompé
que les lèvres. Ainsi je fais passer l'austère vérité,
Baume suspect à ceux qui ne l'ont pas goûté.
La foule, enfant qu'allèche une innocente ruse,
Cédant sans défiance au charme de la Muse,
Sous le couvert du miel boira les sucs amers².

Par ailleurs, l'idée selon laquelle il est permis au médecin de mentir, dès lors que l'honnêteté s'avère nuisible d'un point de vue thérapeutique, n'est pas nouvelle. Comme le rappelle Marie Gaille-Nikodimov, « elle a sa source dans le *corpus* hippocratique. Selon le traité sur la *Bienséance*, le médecin doit avant tout considérer l'efficacité thérapeutique de son discours et ne pas hésiter à mentir ou à user de rhétorique en vue de soigner efficacement son patient³ » :

On fera toute chose avec calme, avec adresse, cachant au malade pendant qu'on agit la plupart des choses ; lui donnant avec gaieté et sérénité les encouragements qui conviennent (...) ne lui laissant rien apercevoir de ce qui arrivera ni de ce qui menace ; car plus d'un malade a été mis à toute extrémité par cette cause, c'est-à-dire par un pronostic où on lui annonçait ce qui devait arriver ou ce qui menaçait⁴.

¹ Xénophon, *Mémoires*, IV, II, 16-18.

² Lucrèce, *De la nature des choses*, I, 959.

³ Marie Gaille-Nikodimov, « L'articulation du cas et du principe en éthique médicale : éléments philosophiques pour une appréciation du conflit entre "principistes" et "casuistes" ».

URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01268702/document>

⁴ Hippocrate, *De la bienséance*, dans *De l'art médical*, traduction de É. Littré, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 16.

C'est donc au vu leur compétence supposée à guérir et sauver des assistés incompetents et ignorants, que le sage et le médecin se voient autorisés à mentir. C'est pourquoi, comme le souligne Sextus Empiricus, « certains, surtout les Stoïciens, croient que la vérité diffère du vrai (...) par la compétence impliquée¹ » et que, par conséquent, le sage est toujours dans le vrai même lorsqu'il dit faux :

Vrai et vérité se distingue l'un et l'autre par la compétence impliquée, puisque le vrai ne dépend pas totalement de la science (l'insensé, le jeune enfant et le furieux disent parfois quelque chose de vrai sans avoir une science du vrai). La vérité est considérée, en revanche, comme affaire de science. Voilà aussi pourquoi celui qui détient la vérité est sage (il possède la science des énoncés vrais) et n'est jamais dans le faux, même s'il lui arrive de dire faux, du fait que ce n'est pas depuis une disposition mauvaise, mais intelligente, qu'il prononce le faux. Le médecin, qui produit un énoncé faux pour sauver la personne souffrante et promet qu'il donnera un remède sans le donner, produit un énoncé faux mais n'est pas dans le faux (c'est, en effet, en vue de sauver celui qu'il assiste qu'il a recours à un tel procédé. Les meilleurs des généraux, qui inventent souvent des courriers envoyés par des cités alliées pour encourager les soldats placés sous leurs ordres, produisent un énoncé faux mais ne sont pas dans le faux, du fait qu'ils ne font pas cela depuis une disposition d'esprit défectueux².

Dans le domaine du droit, cette même figure du sage compétent et, de ce fait, autorisé à mentir aux incompetents sera également mobilisée. Lorsqu'il s'agit, en effet, de déterminer « si la rhétorique est un art », Quintilien se charge de justifier le recours à la tromperie comme preuve de sagesse et moyen d'obtenir justice face aux « ignorants qui décident » :

On accuse ainsi la rhétorique de faire ce que ne fait aucun art, c'est-à-dire de recourir à des moyens réprouvés par l'honnêteté : elle plaide le faux et excite les passions. Si c'est pour de bonnes raisons, ni l'un ni l'autre n'est honteux ; et par conséquent où est le mal ? car il est quelquefois permis, même au sage, de mentir ; et l'orateur est obligé d'exciter les passions, si c'est le seul moyen de ramener le juge à l'équité. En effet, ce sont des ignorants qui décident ; et souvent il est expédient de les tromper pour les empêcher de faillir. Qu'on me donne pour juges des sages, une assemblée civile ou militaire, ou toute autre réunion, composée de sages, dont l'âme soit inaccessible à la haine, à la faveur, à l'influence des préjugés et des faux témoignages, l'éloquence ne figurera là que comme une agréable superfluité. Mais si j'ai affaire à des volontés mobiles, si la vérité est circonvenue de mille obstacles, il faut bien recourir à l'artifice, et employer tous les moyens pour se faire jour ; car quiconque s'est écarté du droit chemin, n'y peut rentrer que par un second détour³.

¹ Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, op. cit., I, 1, 38, p

² Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, op. cit., I, 1, 42-43, p

³ Quintilien, *Institution Oratoire*, II, XVII, « Si la rhétorique est un art », p. 79.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/quintilien/institutat2.htm>

Montaigne semble bien avoir lu cet extrait de l'*Institution Oratoire*, car dans « De Mesnager sa Volonté » il reprend une des phrases de Quintilien du passage supra cité (« ce sont des ignorants qui décident ; et souvent il est expédient de les tromper pour les empêcher de faillir ») :

Car il n'est pas nouveau aux sages de prescher les choses comme elles servent, non comme elles sont. La vérité a ses empeschemens, incommoditez et incompatibilités avec nous. Il nous faut souvent tromper afin que nous ne nous trompons, et siller nostre veue, estourdir nostre entendement pour les dresser et amender. *Imperiti enim judicant, et qui frequenter in hoc ipsum fallendi sunt, ne errent*¹. Quand ils nous ordonnent d'aymer avant nous trois, quatre et cinquante degrez de choses, ils representent l'art des archiers qui, pour arriver au point, vont prenant leur visée grande espace au dessus de la bute. Pour dresser un bois courbe on le recourbe au rebours².

Pour éviter de se tromper, il faut donc prendre au sérieux les opinions qui se dressent contre les nôtres, mais il est également permis de les défendre comme les nôtres. Sextus Empiricus affirme à ce propos qu'en vue d'inciter son interlocuteur à suspendre son jugement ou assentiment, et le "guérir" ainsi de son dogmatisme, le sceptique pouvait à l'envie lui opposer un argument équipollent ou à force égale auquel, pourtant, il n'adhère pas lui-même et qui ne le convainc guère :

Quand donc je dis « à chaque argument s'oppose un argument égal », je dis implicitement ceci « A tout argument sur lequel a porté ma recherche qui établit quelque chose dogmatiquement, il me paraît que s'oppose un autre argument établissant quelque chose dogmatiquement, égal au premier quant à la conviction et à l'absence de conviction », de sorte que proférer ce discours n'est pas dogmatique, mais annonce un affect humain qui apparaît à celui qui l'éprouve³.

Présenter un argument n'ayant pas emporté notre conviction est salutaire dès lors qu'il produit des apories conduisant les dogmatiques à la suspension du jugement et à obtenir ainsi l'*ataraxie*, ou tranquillité de l'âme, que recherchent les pyrrhoniens :

Le scepticisme est la faculté de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les

¹ « Ce sont les ignorants qui jugent et il faut souvent les tromper pour les empêcher de tomber dans l'erreur. » Quintilien, *Institution Oratoire*, II, XVII.

² « De Mesnager sa Volonté », III, 10, p. 1006.

³ Sextus, Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., I, 27, 203, p. 169.

raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela à la tranquillité¹.

Marc Foglia précise toutefois que, chez Montaigne, faire alterner son jugement correspond plus à une thérapeutique et pédagogie du jugement qu'à une volonté d'*epochè* :

La dynamique du jugement, dans les *Essais*, n'est pas celle de la puissance d'opposition chère à Sextus Empiricus, la *dynamis antithetikè*, par laquelle est défini le pyrrhonisme, mais la capacité d'alternance. Le jugement se conduit positivement, chez Montaigne, en faisant alterner les points de vue (...) Montaigne compte ainsi sur l'alternance comme sur une hygiène mentale : on se maintient mieux dans la voie moyenne en buttant alternativement sur chacun des côtés². Ce qui se présente comme vrai a besoin d'être dépassé : il faut savoir se déprendre de ses « humeurs et complexions³ », de ses convictions et des évidences du moment, pour maintenir le jugement en bonne santé. La pédagogie du jugement ne doit pas reculer devant la tromperie volontaire : « La vérité a ses empêchements, incommodités et incompatibilités avec nous. Il nous faut tromper afin que nous ne nous trompions, et siller notre vue, étourdir notre entendement pour les dresser et amender. » « Pour dresser un bois courbe, on le recourbe au rebours ». L'essai du jugement légitime l'usage stratégique des discours et de la contradiction au nom de la poursuite du vrai. Nous devons ici parler de méthode, puisque le fourvoiement et l'erreur sont conscients, calculés, en grande partie volontaires⁴.

Pour ce qui concerne les effets positifs que peuvent avoir la menterie sur la formation du jugement de l'écrivain et de son public lecteur, notamment en matière d'anthropologie et de morale, le chapitre « De la Force de l'Imagination » est en ce sens instructif. En effet, après avoir averti son lectorat qu'il ne saurait garantir l'authenticité des anecdotes et témoignages qu'il a pu recueillir pour illustrer son propos, car, précise-t-il, « les Histoires que j'emprunte, je les renvoie sur la conscience de ceux de qui je les prens », Montaigne ajoute que :

Les discours sont à moy, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience : chacun y peut joindre ses exemples: et qui n'en a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est, veu le nombre et variété des accidens. non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est non advenu, a Paris ou a Rome, a Jean ou a Pierre, c'est toujours un tour de l'humaine capacite, duquel je suis utilement advisé par ce recit⁵.

¹ *Sextus Empiricus*, Esquisses pyrrhoniennes, I, 4.

² III,13,1110b : « Le peuple se trompe, on va bien plus facilement par les bouts, où l'extrémité sert de borne d'arrêt et de guide, que par la voye du milieu, large et ouverte (...). » Contra, I,30,197c : « L'archer qui outrepassa le blanc faut comme celuy qui n'y arrive pas. »

³ III,3,818b : « Il ne faut pas se clouer si fort à ses humeurs et complexions. »

⁴ Marc Foglia, « Le scepticisme dans la philosophie de Montaigne », *Exigence : Littérature-Archives*, 2005, p. 8. URL : http://www.e-litterature.net/publier2/spip.php?article197#_ftnref30

⁵ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 105.

L'affirmation sceptique selon laquelle la raison humaine n'a pas accès la vérité absolue, ou que « nous n'avons aucune communication à l'estre¹ », selon la formule de Montaigne, n'interdit guère aux Académiciens, à partir de Carnéade, de dire ce qui leur semble probable ou vraisemblable², ni aux pyrrhoniens d'affirmer ce qu'ils ressentent selon le témoignage des sens. Sextus Empiricus confirme à ce sujet que si d'un côté les sceptiques ne se prononcent pas sur l'être des choses, s'ils ne peuvent certifier que les choses correspondent ontologiquement aux perceptions que nous en avons, de l'autre ils ne rejettent pas pour autant « les choses apparentes » : « par exemple, le miel nous apparaît avoir une action adoucissante³. » Or dans « De la Force de l'Imagination », Montaigne soutient que l'obtention de témoignages authentiques – où chacun dit sincèrement ce qui lui semble probable ou décrit avec fidélité ses propres sensations – n'est pas une condition nécessaire à l'investigation philosophique autour de la condition humaine. Gisele Mathieu constate à ce titre que :

Quant au philosophe sceptique, qui se désole de constater que vérité et mensonge ont des visages conformes⁴, il déclare non sans insolence ne pas garantir l'authenticité des récits qui illustrent la force de l'imagination, et vouloir tirer profit du fabuleux comme du vrai, du non advenu comme de l'advenu (...). Voici encore l'utile, le profitable – dans le domaine de l'instruction morale – supérieurs à l'authenticité du témoignage, aux « récit » véridique.⁵

On constate ainsi que, dans divers passages des *Essais*, il arrive à Montaigne de privilégier l'utile au détriment l'honnête, dans le champ du politique, mais aussi en philosophie et à des fins pédagogiques. Y a-t-il du reste la mise en œuvre d'une sorte de mentir utile dans le chapitre « Des Cannibales » ? Des formes de tromperies que, malgré sa « complexion » naturellement adverse au mensonge, Montaigne s'engagerait à commettre au service d'autrui ? Et si tel est le cas, quel intérêt précisément le lecteur pourrait-il y voir, en quelle mesure de telles menageries lui seraient salutaires ? En vue de trouver des premiers éléments de réponse à ces questions,

¹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 601.

² Concernant le *pithanon* de Carnéade, voir Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, I, 168-169 ; et Cicéron, *Les Académiques*, II, 99.

³ « Mais quand nous cherchons si la réalité est telle qu'elle apparaît, nous accordons qu'elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit ce qui apparaît. (...) Par exemple, le miel nous apparaît avoir une action adoucissante. De cela nous sommes d'accord, car nous subissons cette action adoucissante par nos sens. Mais, de plus, s'il est doux, pour autant que cela découle de l'argument précédent [l'argument des dogmatiques donné en I, 19 : les choses sont telles qu'elles apparaissent], nous continuons de le chercher : ce n'est pas chose apparente mais quelque chose qui est dit de la chose apparente. » (Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 10, 19-20, p. 65-66).

⁴ Voir « Des Menteurs », I, 9, p. 37

⁵ Gisele Mathieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève, Librairie Droz, 2000, p. 27.

efforçons-nous en un premier temps de déterminer l'objectif, la finalité, ce à quoi peut servir le chapitre « Des Cannibales ».

II - « Des Cannibales », dans quel but ?

1. Dire l'Autre ?

Pour bon nombre de spécialistes, dans le chapitre « Des Cannibales » l'ambition de Montaigne est de dire l'Autre, et cet objectif se solde par un échec qui s'explique par l'agissement d'un déterminisme historique et culturel dont, emporté par son sujet, il n'aurait su prendre garde et se défaire. Signe de « l'admiration » fascinée de Montaigne « pour les sauvages », le chapitre traduit, selon Villey, l'effet d'une « exaltation », le fruit d'un emportement temporaire de l'auteur : « mais c'est là une exagération passagère de la doctrine de Montaigne¹. » De cette exagération s'ensuit pour d'aucuns un aveuglement et l'inscription d'une contradiction fondamentale dans le chapitre. Comme le résumait déjà Marc Foglia en 2013 :

Depuis trente ans, la cause semblait entendue : Montaigne devait juger du cannibalisme selon les codes de sa propre culture, la culture bourgeoise, nobiliaire ou européenne, et pécher par ce même anthropocentrisme qu'il dénonce ailleurs (...) Tributaire de ses sources, l'essayiste ne pourrait faire autrement que de véhiculer l'interprétation du cannibalisme que sa culture et son temps lui imposent².

Tzvetan Todorov estime en effet que dans son « fameux portrait des "cannibales", « Montaigne suit en fait ici un topos rhétorique : l'évocation de l'âge d'or est traditionnellement faite en termes négatifs, précisément parce qu'elle n'est que l'envers d'une description de notre propre âge³. » Michel Liddle observe qu'à la lecture du chapitre « Des Cannibales », on constate la mise en œuvre de « l'assimilation d'Autrui au Je », que Montaigne « récuse formellement » mais qui pourtant « contribue au gradient de l'"être consubstantiel", car aucun passage ne laisse entrevoir voir l'existence d'une pensée incompréhensible pour Montaigne, véritablement

¹ Pierre Villey, dans Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, préface de Marcel Conche, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2021, p. 202.

² Marc Foglia, « Bien juger du cannibalisme : "c'est pour représenter une extrême vengeance" », dans *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, op. cit., p. 1. URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?bien-juger-du-cannibalisme-c-est.html>

³ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, éditions du Seuil, Essais, Points, 1989, p. 356-357.

autre. » Dans ce contexte, conclut-il : « "Être autrui", c'est donc être celui sur qui on ne peut rien prédiquer. D'où l'impossibilité de construire un discours de l'autre et, *a fortiori*, un domaine notionnel d'"autrui"¹ ». Gérard Defaux se demande à ce titre si telle ne serait pas la leçon du chapitre : « pour Montaigne déjà – n'aurions-nous décidément rien inventé ? – l'esprit humain ne voit et ne comprend vraiment que ce qui lui ressemble. Il ne saurait appréhender la différence que selon soi, non selon elle² ». Et il ajoute autre part qu'en décrivant le Cannibale, Montaigne « ne fait en réalité rien d'autre que de recourir à un type de discours déjà constitué, à un discours déjà établi, préexistant, solidement ancré dans la tradition humaniste occidentale, et dont il se contente consciencieusement d'appliquer les recettes et des règles³ ». Selon Frank Lestringant, l'interprétation du cannibalisme comme vengeance reste liée « aux valeurs de l'idéal nobiliaire, qui brûle de ses derniers feux au commencement de l'âge moderne⁴ », et surtout à la lecture allégorique que les théologiens calvinistes donnent de l'Eucharistie, et la « formule négative » telle qu'employée par Montaigne dans ce chapitre est « typique de la rêverie primitiviste⁵. » Enfin, la lecture de « Des Cannibales, nous laisse, dit Cathleen M. Bauschatz, « un peu inquiets sur la tolérance de l'essayiste pour la différence à cette époque ». En ne faisant montre d'aucun recul critique à l'égard des coutumes amérindiennes, Montaigne finit en effet, selon Bauschatz, par louer leur polygamie et cannibalisme qui sont pourtant des « institutions » et « des symboles de l'oppression ou l'intégration de l'Autre par le Sujet. ». C'est ainsi que tout en « critiquant les pratiques coloniales, Montaigne pratiquera lui-même une sorte de colonialisme philosophique qui ira jusqu'à embrasser la différence pour l'étouffer. (...) son « ventre », sa capacité d'absorber l'Autre de toutes sortes, paraît être infini⁶. »

C'est ainsi que pour bon nombre de lecteurs du chapitre « Des Cannibales », à force de s'emporter à vouloir dire autrui, Montaigne se serait laissé aller ou aveugler et aurait, sans vraiment le savoir ou sans vouloir le reconnaître en toute franchise, réduit autrui au même. C'est-à-dire, projeté sur la différence divers éléments de sa propre culture, réitérant *in fine* ce

¹ Michel Liddle, « Montaigne et l'altérité », dans *Bulletin de la Société de Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 165-166.

² Gérard Defaux, *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, Champion-Slatkine, Paris-Genève, 1987, p. 169.

³ *Ibid.*, p. 172.

⁴ Frank Lestringant, *Le Cannibale, grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 131-132.

⁵ Franck Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, op. cit., p. 263, n. 6. Lestringant se défend toutefois de réduire la charge polémique du chapitre en question : « en réduisant le chapitre I, 31 à ses sources, (...) la critique ne reconduit-elle pas à son insu la censure des lecteurs plus anciens touchant au propos et au ton scandaleux de ces pages primitivistes ? » (Franck Lestringant, *Je suis moi-même la matière de mon livre : lecture du livre III des Essais*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre CNED, « coll. » Cours, 2016, p. 11. URL : <https://books.openedition.org/purh/2863?lang=fr>

⁶ Cathleen M. Bauschatz, « Montaigne, les femmes et le monde de l'autre », op. cit., p. 176.

même ethnocentrisme qu'il condamne dans ce même chapitre, ou encore dans « Du Jeune Caton » :

(...) comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, perfect et accomply usage de toutes choses¹.

Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aysément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chascun fait (...)².

Pourtant, vouloir dire objectivement l'autre, ou encore le soi, le réel, la vérité, les faits, l'essence, les perceptions, les causes et quoi que ce soit d'autre, est une démarche scientifique passablement étrangère à la philosophie de *Essais*. En effet, si l'on tient compte du mobilisme de la pensée montaignienne, de son scepticisme épistémologique, des limites avouées de son phénoménisme, de son perspectivisme, de son goût pour le nominalisme et de sa critique des ressorts, peu scientifiques, qui animent les esprits scientifiques à enseigner et faire science, force est de constater, comme le fait Alexander Roose, que « Montaigne mine les possibilités d'une science pure et objective³ ». Dans les *Essais*, en effet, « il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle », c'est pourquoi « nous n'avons aucune communication à l'estre⁴ ». Pour ce qui concerne « l'humaine raison », il s'agit d'« un instrument libre et vague⁵ » et d'une « apparence de discours que chacun forge en soy⁶ ». En outre, si d'un côté « les sens sont nos propres et premiers juges⁷ », de l'autre « les sens (...) sont incertains et falsifiables à toutes circonstances⁸ ». Du reste, attendu que « les subjects ont divers lustres et diverses considerations: c'est de là que s'engendre principalement la diversité d'opinions⁹ ». Par ailleurs, le langage et les mots que nous employons pour désigner les choses sont trompeurs, dès lors que « le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estrangere jointe à la chose, et hors d'elle¹⁰ » et que « quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le nom de

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

² « Du Jeune Caton », I, 37, p. 229.

³ Alexander Roose, dans *Dictionnaire de Montaigne*, op. cit, p. 1044.

⁴ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 601

⁵ « Des Boyteux », III, 11, p. 1026.

⁶ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 565.

⁷ « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 930.

⁸ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 592.

⁹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 581.

¹⁰ « De la Gloire », II, 16, 618a.

salade¹. » Enfin, « la gloire et la curiosité sont les deux fleaux de nostre ame² » qui, au même titre que « la fin de s'enrichir³ », correspondent aux passions ou affects qui motivent les enseignants et étudiants « de la Jurisprudence, de la Medecine, du pedantisme, et de la Théologie ». La « gloire », « curiosité » et « pedantisme » des hommes de sciences les poussant *in fine* à la malhonnêteté intellectuelle, car « pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, [ils] prestant volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient⁴ ». Ainsi ébranlée c'est ainsi que, pour reprendre la formule de Montaigne, « toute la science du monde s'en va necessairement à vau-l'eau⁵. »

Selon la chronologie proposée par Pierre Villey, les extraits que nous venons de citer se trouvent dans des chapitres qui furent rédigés avant, durant et après l'élaboration de « Des Cannibales⁶ ». Autrement dit, de manière générale Montaigne refuse d'établir une science objective au moment même où il rédige le chapitre en question. En outre, comme nous l'avons précédemment signalé dans notre premier chapitre, « Menti vrai », si d'un côté, afin de pouvoir percevoir le monde d'un regard distancé, Montaigne s'invite en la pensée d'autrui en faisant appel à la « force de l'imagination », de l'autre côtoyer le point de vue d'autrui grâce à l'imagination ne se confond pas avec un processus d'identification ou de substitution. Autrement dit, dans « Des Cannibales », l'ouverture à autrui est bien plus une rencontre qu'une commutation de rôle. Il semble donc que l'objectif de « Des Cannibales » ne soit pas de produire un discours objectif sur les Indiens, ni de rendre compte de cette altérité en supposant pouvoir capter son essence ou son être par la pensée et l'exprimer par le langage et les mots.

Par ailleurs, les contradictions internes au chapitre « Des Cannibales » ainsi que la plurivocité des notions de la barbarie qu'il présente ne produit pas un savoir objectif sur les indigènes de « France Antartique », mais fournit au lecteur une série de paradoxes qui concernent aussi bien les Amérindiens que les Européens et, par ricochet, l'auteur et son public-lecteur. À cet égard, d'aucuns estiment que l'objectif de « Des Cannibales » est de jouer sur les mots à des fins humoristiques.

¹ « Des Noms », I, 46, p. 276a

² « C'Est Folie de Rapporter le Vray et le Faux à Nostre Suffisance », I, 27, p. 182.

³ « Du Pedantisme », I, 25, p. 140

⁴ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

⁵ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 599.

⁶ Selon Villey, « Des Cannibales » fut rédigé autour de 1579, « Apologie de Raimond Sebond » entre 1576 et 1578, « De la gloire » en 1578, « Des Boyteux » aux environs de 1585, « De l'Art de Conferer » en 1587, « Des Noms » vers 1572, « Du Pedantisme » entre 1573 et 1576, et « C'Est Folie de Rapporter le Vray et le Faux à Nostre Suffisance » à partir de 1572.

2. Prendre plaisir à déplaire plaisamment ?

Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne nous présente en effet divers paradoxes et paraît en outre se contredire à diverses reprises. Le titre, tout d'abord, ne correspond guère à la « matière » qu'il annonce. Cette incongruence entre l'intitulé « Des Cannibales » et le contenu du chapitre a été notée par divers lecteurs. Parmi lesquels, Lestringant selon qui « Montaigne joue de l'écart inscrit entre le nom des Cannibales et la matière d'un chapitre qui parle de tout autre chose »¹, ou encore Christian Ferré qui constate que « le titre de l'essai a ceci d'étrange qu'il semble réduire la nation en question à sa coutume anthropophagique »². De surcroît, la polysémie des termes « barbares » et « sauvages » tels qu'employés par Montaigne a retenu l'attention de divers spécialistes. Selon les moments du texte ces deux mots peuvent, en effet, renvoyer à une signification neutre (relativiste), laudative ou péjorative et, de plus, changer de référent pour désigner, selon les cas, l'Indien, l'Européen, voire la condition humaine. Outre le fait de mettre en concurrence des notions de la barbarie incommensurables entre elles, Montaigne semble se dédire à diverses reprises : après avoir soutenu que les Indiens étaient absolument naturels (naïfs, sans culture, ignorant le mensonge et pratiquement dénués de « soudeuse humaine »), Montaigne nous les présente comme êtres tout à fait artificiels (« suffisants », poètes, capables de fausse prophétie et membres des sociétés complexes). Tournon remarque à ce titre qu'en divers passages du chapitre on trouve la présence d'« anomalies logiques » et de « dénégation paradoxale », mais aussi la mise en œuvre d'une « rhétorique de la *declamatio* » qui « fonctionne sans contrôle »³.

Les contradictions, paradoxes ou illogismes affichés dans « Des Cannibales » attirèrent l'attention, voire offusquèrent, certains spécialistes des *Essais*. Raymond Lebègue s'indigne à cet égard de ce qu'au moyen d'artifices littéraires, de « sophismes » et de boutades Montaigne « abuse de notre naïveté » :

En quelques pages, Montaigne fait une description précise de leur vie matérielle et de leurs divertissements. Le lecteur en garde l'impression qu'ils mènent une vie saine et heureuse (...) Puis voici des renseignements d'ordre intellectuel : les vertueuses exhortations d'un vieillard ou d'un prophète, les prédictions d'un devin. Rien de tout cela ne provoque chez le lecteur de réprobation. Ces heureux et sympathiques sauvages font penser à ceux que les navigateurs et les philosophes du XVIII^e siècle devraient découvrir dans l'Océan Pacifique. Mais après cette « *captatio benevolentiae* », Montaigne se

¹ Franck Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, op. cit., n. 4, p. 260.

² Christian Ferré, « Les cannibales de Montaigne à la lumière ethnologique de Clastres », dans *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, op. cit., p. 1. URL : http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/16-_Ferrie.pdf

³ André Tournon, *La glose et l'essai*, op. cit., p. 217.

lance sur le terrain dangereux : les guerres, l'anthropophagie, la polygamie. Avec quel art de l'embellissement et de l'atténuation ! (...) Et puis qu'y a-t-il d'abominable à manger un homme mort ? Les principaux Stoïciens le permettent en cas de nécessité. Et les médecines prescrivent du jus ou de la graisse de momie. Ici, Montaigne abuse de notre naïveté. Qu'y a-t-il de commun entre le massacre des prisonniers qui vont être mangés et cette thérapeutique ? Et il résume en deux lignes une scène d'anthropophagie sur laquelle Thevet et Léry donnaient, à l'envi, d'horribles précisions. Ayant fait passer la muscade, Montaigne revient aux belliqueux penchants de Cannibales. (...) Mais Montaigne a-t-il rédigé cet habile plaidoyer avec profonde conviction ? Si on lui avait écrit, comme Voltaire à Rousseau, « il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage », il eût souri. Certes il ne se faisait pas d'illusions sur la valeur de certains arguments ; mais il connaissait la littérature des paradoxes et ses sophismes, et il pratiquait l'humour¹.

Manifestement contrarié par les tentatives de Montaigne à faire « passer la muscade » auprès de son lectorat, Lebègue affirme, en ses notes de bas de page, préférer l'objectivité intellectuelle de « l'honnête Lery, qui n'a guère d'arrière-pensée² », lui qui tout en critiquant « les vices des gens "de par deçà" (...) n'a garde d'estomper et d'excuser les cruautés et les vices des Cannibales³ ». À la suite de Lebègue, ce sera également en attribuant des intentions humoristiques à Montaigne que Joseph de Lutri expliquera l'usage, selon lui abusif, des paradoxes dans ce chapitre – gorgé d'« exagérations rhétoriques » et d'« omissions trompeuses » –, et la vision exagérément utopique du « noble sauvage » qui en découle. À titre de comparaison, le chapitre « Des Coches » serait, à ses yeux, un texte plus vraisemblable et sérieux que ne l'est « Des Cannibales » :

(...) G. Boas dit que c'est avec Charron que les thériophiles seront désormais lus littéralement et que leur intention humoristique sera ignorée. De même avec "Des cannibales" de Montaigne. Nous y retrouvons les mêmes exagérations rhétoriques, les mêmes embellissements, les mêmes omissions astucieuses utilisées dans une intention humoristique. (...) En bref, à mon avis, "Des cannibales" est mieux compris à la lumière d'un exercice rhétorique. Il s'agit en effet d'un bel exemple du genre du paradoxe, si largement pratiqué à la Renaissance. Le fait qu'il se termine sur une note humoristique est également significatif. (...) Le traitement que Montaigne réserve au "noble sauvage" suggère un changement de perspective, passant du récit exagéré d'une utopie ("Des cannibales") à celui, plus crédible, d'une nation autrefois jeune et prometteuse ("Des coches") précipitée inopportunément vers sa fin...⁴.

¹ Raymond Lebègue, « Montaigne et le paradoxe des cannibales », dans *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, Serie I : Storia-Letteratura-Paleografia, 74, Firenze, L.S. Olschki, 1965, p. 361-362. URL : <http://digital.casalini.it/10.1400/275196>.

² Raymond Lebègue, *op. cit.*, p. 361, n. 1.

³ Raymond Lebègue, *op. cit.*, p. 362, n. 1.

⁴ Nous traduisons. « (...) G. Boas says that it is with Charron that the theriophilists will henceforth be literally read and their humorous intent overlooke. Likewise with Montaigne's "Des cannibales." There we have the same rhetorical exaggerations, embellishments, and guileful omissions used with a humorous intent. (...) In brief, to my mind "Des cannibales" is best understood in the light of a rhetorical exercise. It is indeed a fine exemplum of the

Enfin, non sans ironie, Gerard Defaux met à son tour en avant les « manipulations tactiques » à l'œuvre dans un chapitre où, à la manière « d'Erasme et de sa Moria », Montaigne ne cesse « d'abuser quelque peu follement des stimulantes vertus du paradoxe », de « développer sa pensée dans un espace intellectuel qui laisse sa place au jeu », d'« exploiter à la limite les oppositions binaires et les différentes significations possibles de ses concepts-clefs (art/nature, barbare/civilisé)¹ ».

Les mensonges, les paradoxes et les contradictions, par lesquels l'auteur se dédie sans cesse, seront pour beaucoup associés à une volonté de Montaigne de jouer librement avec les mots, de prendre « plaisir » à « déplaire plaisamment » le lecteur, comme s'amuse déjà à le dire Pasquier² du temps de Montaigne. En sa qualité de moquerie amusée, cette tromperie volontaire n'aurait en somme aucun effet remarquable. Pied de nez innocent, le chapitre « Des Cannibales » ne serait en effet qu'un jeu de paradoxe que le lecteur devrait bien se garder de prendre au sérieux. C'est par ailleurs ce que laisse entendre Villey, dans le passage que nous avons déjà cité, en soutenant que dans ce chapitre « la forme paradoxale que prend parfois (...) l'exaltation de l'idée de *nature* par opposition aux idées d'*art* et de *raison* » ne fait que traduire « une exagération passagère de la doctrine de Montaigne³. » Cependant, force est de constater que lire le chapitre « Des Cannibales » comme un « jeu » de mots libre et amusé amenuise considérablement la charge agonistique et ouvertement polémique que contient le texte. Lestringant remarque à ce propos, que le retranchement derrière le « paradoxe de mots » tend à réduire ce chapitre de Montaigne à la simple « expression d'une liberté de ton et de propos bien innocente », plutôt que « d'analyser les conséquences pratiques de cet exercice d'acrobatie d'autant plus périlleux qu'il joue des tabous les plus tenaces et les plus essentiels au christianisme, tels que la nudité, la polygamie, le cannibalisme⁴ ».

paradox genre so widely practiced during the Renaissance. Significant also is the fact that it ends on a humorous note. (...) Montaigne's treatment of the noble savage suggests a shift in perspective from an exaggerated account of a utopia ("Des cannibales") to a more believable one of a once young, promising nation ("Des coches") untimely precipitated to its end. ». (Joseph-Richard de Lutri, « Montaigne on the Noble Savage : A Shift in Perspective », dans *The French Review*, American Association of Teachers of French, vol. 49, n° 2, Dec., 1975, p. 209-211. URL: <https://www.jstor.org/stable/388691>).

¹ Gérard Defaux, « Un cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence et la logique de l'identité », dans *MLN*, May, 1982, Vol. 97, No. 4, French Issue (May, 1982), p. 932. Published by: The Johns Hopkins University. URL: <https://www.jstor.org/stable/2905872>.

² Étienne, Pasquier, *À Monsieur de Pelgé*, dans Catherine Magnien, « Etienne Pasquier "familier" de Montaigne ? », *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, n°13, 2001, *La famiglia de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 309-313.

³ Pierre Villey, dans Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, préface de Marcel Conche, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2021, p. 202.

⁴ Franck Lestringant, *Je suis moi-même la matière de mon livre : lecture du livre III des Essais*, op. cit., p.10-11. URL : <https://books.openedition.org/purh/2863?lang=fr>

Pourtant le propre du paradoxe est de heurter, de contrarier le lecteur, de le blesser. Il y a dans le paradoxe une charge agnostique, la production d'un ébranlement et d'une rupture intrusive eu égard aux convictions et comportements ordinaires de celui qui l'entend. Pour peu qu'il s'agisse d'un « jeu », le paradoxe est du reste supposé ne pas laisser le lecteur indemne. Verdun-Louis Saulnier précise que dans la terminologie du XVI^e siècle le paradoxe renvoyait à « trois variétés de l'incroyable » :

Ce que le lecteur moyen ne croit pas facilement (le fait étrange, contraire à l'attente, ou peu prévu) ; ce qu'il ne croit pas volontiers (une vérité dure, mais nécessaire à accepter) ; ce qu'il ne croira pas du tout¹.

À l'aune de Saulnier, Tournon en conclut que « c'est par la réaction prévisible du lecteur que se définit le genre » paradoxal :

Le paradoxe est donc un message qui a pour loi de heurter le destinataire, en s'inscrivant en faux contre son expérience, ses préjugés ou ses convictions. À tort ou à droit ; mais ce n'est pas la question. L'essentiel est que cette prétention soit affirmée bien haut, qu'elle se marque dans la formulation du message, que la *doxa* contestée soit évoquée, ne serait-ce que comme puissance trompeuse, avec les prestiges par lesquels elle s'impose. À la limite l'originalité de la sentence ainsi présentée ne compte guère : dès l'instant qu'elle est explicitement donnée pour contraire aux opinions reçues, elle prend l'aspect d'une affirmation téméraire, et l'argumentation qui la soutient se situe au départ hors du probable, quitte à rejoindre par quelques détours cette voie familière de toute rhétorique de la persuasion².

En affirmant dès l'*incipit* de son chapitre vouloir démentir les « opinions vulgaires », Montaigne s'oppose dès lors explicitement à la *doxa* et prévient qu'il contrariera son lectorat en lui donnant à voir « ce qu'il ne croit pas volontiers » et à entendre « une vérité dure, mais nécessaire à accepter ». « Des Cannibales » étant effectivement un texte ne manquant pas de férocité et de « vérité dure » à entendre, dès lors qu'il soumet son public-lecteur à un franc processus d'humiliation pour finalement l'accuser d'actes de barbarie et de cannibalisme.

Ainsi, avant de traduire une tentative frustrée d'établir un discours objectif sur autrui, et plutôt que d'exprimer un conglomérat de jeux de mots amusés et sans réelles conséquences, si ce n'est le divertissement gratuit, la dimension agonistique du chapitre « Des Cannibales » et la charge paradoxale qu'il présente tendent à nous faire penser que ce texte a pour effet

¹ Verdun-Louis Saulnier, *Proverbes et paradoxes du XVe au XVIe siècles*. Pensée humaniste et tradition chrétienne, publication du C.N.R.S., 1950, p. 91. Cité par André Tournon, *La glose et l'essai*, op. cit., p. 204.

² André Tournon, *ibid.*

pédagogique de convier le lecteur à s'engager en une voie réflexive, à savoir, la « voye de la raison » comme propédeutique à la connaissance de soi.

3. Réformer les jugements coutumiers.

Se disant « marry » de ce que lui-même et ses concitoyens soient « aveuglez » face à leurs « fautes ordinaires », c'est semble-t-il en vue de former les jugements que Montaigne rédige le chapitre « Des Cannibales ». Il s'agirait en d'autres termes pour l'auteur de s'instruire mais aussi de former son lectorat à produire de nouvelles images de soi et d'autrui, au détriment des représentations courantes colportées par le discours de la « voix commune ». Les propriétés réflexives et pédagogiques de ce chapitre ont, par ailleurs, été soulignées par divers lecteurs des *Essais*. Joan Lluís Llinàs Begon observe que dans cet essai « ce qui est en jeu n'est pas tant le cannibalisme mais plutôt la possibilité d'utiliser ces sociétés pour mieux réfléchir sur la nôtre¹ ». Dans le même registre, Telma de Souza Birchall soutient que « c'est précisément sur la barbarie invisible des mœurs des Européens que Montaigne entend réfléchir et amener son lecteur à réfléchir. Finalement, le chapitre concerne moins les Cannibales que les Européens². » Bernard Sève concède également que l'« on peut bien prétendre que dans "Des Cannibales" l'enjeu est la possibilité de considérer les sociétés brésiliennes pour mieux réfléchir sur la nôtre³ » et, après analyse, Marc Foglia conclut que le chapitre en question est « animé d'une intention pédagogique, au sens où il entreprend une réforme de notre manière ordinaire de juger. (...) Dans l'approche du cannibalisme qu'il [Montaigne] fait partager à son lecteur, il apparaît ainsi comme un pédagogue du jugement⁴. »

Auteur d'essais définis par La Croix du Maine comme des « discours pour se façonner sur autrui⁵ », on sait toutefois qu'avec Montaigne la formation du jugement, la construction du sujet ou encore la connaissance de soi présument, notamment, d'une expérience et confrontation à la diversité humaine, au gré des rencontres, des conversations, des lectures et des voyages. Dans « De l'Institution des Enfants », on peut lire qu'« a cette cause [l'apprentissage] le

¹ Joan Lluís Llinàs Begon, « "Des cannibales" : Montaigne en dialogue avec Platon », dans *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde*, op.cit., p. 169.

² « É justamente sobre a barbárie não vista dos costumes dos europeus que Montaigne pretende refletir e levar seu leitor à reflexão. O capítulo diz respeito, afinal, menos aos canibais e mais aos europeus. » Nous traduisons. Telma de Souza Birchall, *O Eu nos Ensaio de Montaigne*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2007, p. 107.

³ Bernard Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, p. 116.

⁴ Marc Foglia, « Bien juger du cannibalisme : "c'est pour représenter une extrême vengeance" », dans *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, op. cit., p. 5- 6. URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?bien-juger-du-cannibalisme-c-est.html>

⁵ François Grudé, Sieur de La Croix du Maine, *Bibliothèque française*, 1772, II, 130.

commerce des hommes y est merveilleusement propre, (...) pour en rapporter principalement les humeurs de ces nations et leurs façons, et pour frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui¹. » Et dans « De l'Art de Conferer », Montaigne souligne l'importance des opinions divergentes eu égard de la formation du jugement : « quand on me contrarie, on esveille mon attention, non pas ma cholere; je m'avance vers celui qui me contredit, qui m'instruit ». Se « frotter » à « autrui » semble donc être une pratique nécessaire à la constitution du sujet. Birchal remarque que dans les *Essais* « la réflexivité du soi est un exercice constant, et donc la subjectivité est un résultat qui présuppose le passage par l'autre, et non un point de départ². » Et Philippe Desan met en avant les liens qui, dans la pensée de Montaigne, rattachent le mobilisme et le relationnalisme à la formation du sujet :

La plupart des critiques de Montaigne ont tendance à immobiliser et à objectiver le moi. C'est ignorer que le moi n'existe qu'en fonction d'un *autre* dans un rapport symbolique et interactionniste, et refuse ainsi d'être isolé lors de l'analyse. Sans l'autre, il n'y a pas de moi. De plus, le moi n'évolue pas, il change simplement en fonction d'échanges avec un autre. Montaigne était d'ailleurs bien conscient de ce phénomène de constante mutation du moi : « Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux ; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire³ ». La seule façon de comprendre ce changement, c'est de se placer entre Montaigne et l'autre, avec la précaution de ne rien figer⁴.

Or, nous l'avons vu, dans « Des Cannibales » l'expérience concrète de Montaigne avec l'altérité amérindienne est précaire, indirecte, voire exclusivement livresque, imagée, affective et intellectuelle. Selon ses propres termes, son entretien avec le « Capitaine » des Indiens invités à Rouen ne fut par ailleurs aucunement gratifiant : « je parlay à l'un d'eux fort long temps ; mais j'avois un truchement qui me suyvoit si mal, et qui estoit si empesché à recevoir mes imaginations par sa bestise, que je n'en peus tirer guiere de plaisir. » Entretien dont la véracité historique ne peut être certifiée, mais dont on sait en revanche qu'il ne put effectivement avoir eu lieu à Rouen. Finalement, comme le remarque Jean-François Dupeyron, le chapitre « Des Cannibales » est un texte qui présente « deux objets étranges – un savoir ignorant et un voyage sans déplacement⁵ » En ces termes, pour quels motifs dit-il savoir ce qu'il sait ignorer ?

¹ « De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 153.

² « *A reflexividade do eu é um exercício constante, e assim a subjetividade é um resultado que supõe a passagem pelo outro, e não um ponto de partida.* », nous traduisons. (Telma de Souza Birchal, *O eu nos Ensaios de Montaigne*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 205).

³ « De la vanité », III, 9, p. 964.

⁴ Philippe Desan, dans *Dictionnaire de Montaigne*, op. cit., p. 98.

⁵ Jean-François Dupeyron, « Le Brésil de Montaigne : une destination philosophique », dans *Modernos & Contemporâneos, Dossiê Montaigne. Ensaios sobre o Novo Mundo*, Campinas-São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020, p. 165.

URL : www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos

Dans le chapitre « Mentir vrai », nous avons vu que la raison humaine ne pouvant foncièrement distinguer le vrai du faux, une fois que « le revers de la vérité a cent mille figures¹ », Montaigne accorde un statut épistémologique à l'imagination et au savoir ignorant, pouvant ainsi, en vue de penser l'altérité amérindienne, tirer profit des témoignages fabuleux et du non advenu, car, qu'il soit imagé ou factuel, « c'est toujours un tour de l'humaine capacité, duquel je suis utilement avisé par ce récit »². En d'autres termes, l'imagination, l'inscience et les récits fabuleux participent légitimement à l'élaboration d'un savoir anthropologique.

Dans le chapitre « Mentir prudentiel », nous avons vu que dans un contexte hostile, plus particulièrement en temps de guerre civile et de religion, le recours au mensonge est parfois nécessaire à l'expression de la libre pensée : « certes, avoue Montaigne, je ne m'assure pas que je puisse venir à bout de moy, à guarentir un danger evident et extresme par une effrontée et solemne mensonge³. » Autrement dit, face au danger mentir est un moyen légitime de dire prudemment en public ce que l'on pense sincèrement.

Tâchons désormais de montrer que si dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne insiste sur la véracité des propos qu'il allègue, c'est pour donner crédit à son jugement auprès de son lectorat et ainsi pouvoir l'éduquer, c'est-à-dire, former son jugement, l'exercer à l'examen de soi. N'ayant jamais visité le Nouveau Monde, et ne pouvant alléguer qu'il ignore et imagine le sujet dont il fait l'essai, Montaigne aurait donc recours au mentir à des fins pédagogiques et partant utiles. Il s'agira, en outre, de savoir selon quels procédés, ou quels "arts", Montaigne trompe son lecteur et en quelle mesure, précisément, le jugement de ce dernier se verrait modifié. En quelle mesure les tromperies du chapitre « Des Cannibales » seraient formatrices et bénéfiques du point de vue de son lectorat ? En quelle mesure le jugement du destinataire se verrait modifié à la suite de la lecture du texte « Des Cannibales » ?

Signalons à cet égard qu'il arrive parfois dans les *Essais* que le destinataire dont il est ici question soit, pour reprendre l'expression d'Olivier Guerrier, convié à prendre part à « l'aventure des signes et de la feinte ». C'est notamment le cas dans le chapitre « De l'imagination » où, précise Guerrier, en attribuant à la fiction un rôle prépondérant dans ses recherches, Montaigne :

(...) esquisse une relation au lecteur à la fois incertaine et exigeante, qui réclame, plus qu'ailleurs encore, collaboration et connivence, puisqu'elle ne

¹ « Si, comme la vérité, le mensonge n'avoit qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que diroit le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indefiny. » (« Des menteurs », I, 9, p. 37).

² « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 105.

³ « Des menteurs », I, 9, p. 37.

peut compter sur les cautions habituelles du savoir, autorité de l'auteur et de sa doctrine, corroborée par la formulation de celle-ci en système ou par son inscription dans un système plus large déjà accrédité. Si Montaigne utilise les « témoignages fabuleux » pour donner forme à ses « fantasies » toujours contingentes, celles-ci ne peuvent être appréciées que par une instance complice, qui accepte l'aventure des signes et de la feinte¹.

Nous suivrons pour ce faire les trois inflexions narratives du chapitre que nous suggère Michel de Certeau. Ce dernier observe en effet que « Des Cannibales » présente la structure d'un récit de voyage divisé en trois mouvements :

L'essai se développe en trois étapes qui lui donnent la structure d'un récit de voyage. Tout d'abord, il y a le voyage aller (...). Suit un tableau de la société sauvage, telle qu'en elle-même un « véritable » témoin la découvre. (...) La troisième étape est celle du retour, rentrée du voyageur-narrateur².

III - Le voyage aller.

1. « Les noms de mes chapitres n'en embrassent pas toujours la matière³ ».

Selon Luc Vaillancourt, en titrologie on s'entend généralement pour attribuer à l'appareil titulaire au moins quatre fonctions : « identificationnelle (le titre sert à identifier le livre), illocutoire (il signifie quelque chose en soi), perlocutoire (il tend à agir sur le lecteur ; c'est là son emploi proprement rhétorique), et enfin, contractuelle (le titre est un engagement qui unit l'auteur au lecteur)⁴. »

Pour ce qui regarde la fonction identificationnelle, qui concerne tous les types de titres, Vaillancourt précise que cette dernière peut être subdivisée en trois fonctions complémentaires : « déictique (au sens restreint "qui renvoie au livre qui porte ce mot comme titre"), thématique (lorsque le titre identifie le contenu) et générique (quand l'intitulé dénote la forme)⁵. » À titre d'exemples, *La Bible*, qui signifie "le livre", est un titre dont la fonction identificationnelle est principalement déictique, et *Les Essais* est un intitulé à la fois déictique et générique.

¹ Olivier Guerrier, *Quand « les poètes feignent »*. « Fantasies » et fiction dans les *Essais* de Montaigne, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 37.

² Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 188-189.

³ « De la Vanité », III, 9, p. 994.

⁴ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Paris, Presses Universitaires de France, Jan. - Feb., 1997, 97^e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1997), p. 5-6.

URL : <https://www.jstor.org/stable/40532937>

⁵ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 5.

D'autre part, afin de saisir la fonction illocutoire du titre, ce dernier peut être considéré en soi, mais aussi à travers sa relation avec le texte. En tant que locution verbale, le titre « Que philosopher c'est apprendre à mourir » est en soi porteur de sens, il correspond à ce que Vaillancourt appelle titre-sentence, et souscrit au surplus au phénomène d'intertextualité, en ceci qu'il renvoie à une phrase de Cicéron¹.

Estimant que tout intitulé est en soi un texte qui « fonctionne comme la "synecdoque" d'un co-texte », en ceci qu'il « tend généralement à résumer l'idée directrice du texte », et peut être considéré comme « le microcosme d'un macrocosme ou comme une partie représentant le tout », Vaillancourt précise les termes contractuels impliqués dans chaque titre d'ouvrage :

Le titre agit donc comme entremetteur entre le lecteur, le texte et son auteur ; c'est sa fonction contractuelle. Au nom de l'auteur, le titre dit au lecteur « voici ce dont il sera question » ; cette promesse n'est pas sans susciter quelque attente. D'expérience, le lecteur fait confiance au titre pour l'orienter vers ce qui devrait être l'essentiel. Si l'intitulé « ment », le lecteur s'en apercevra et cherchera à comprendre pourquoi. S'il dit vrai, l'on pourra toujours se demander s'il est bien choisi, s'il correspond peu ou tout à fait au propos annoncé, bref : juger de sa convenance. L'auteur est conscient de tout cela et peut respecter ou non les attentes du lecteur. Selon le cas, il pourra choisir de choquer, de biaiser la perspective de lecture en attirant l'attention sur un élément sans importance, de dissimuler un propos polémique sous un titre innocent, de proposer un titre énigme avec ou sans solution, etc. Mais un public averti pourra déjouer les stratégies de l'auteur et lui demander des comptes (à l'époque des bûchers cela n'allait pas sans inconvénient) d'où la relative importance - selon le siècle - de respecter les clauses du contrat².

Le non-respect des « clauses » propres à la « fonction contractuelle » du titre est courant dans les *Essais*. Dans cet ouvrage nombreux sont en effet les intitulés qui ne correspondent pas aux contenus des chapitres qu'ils annoncent. C'est, par exemple, le cas des chapitres « Des Coches », « Apologie de Raimond Sebond », « Du démentir » ou encore « Des Boyteux ». Montaigne ne s'en cache pas et justifie par ailleurs son geste dans le chapitre « De la vanité » :

(...) les noms de mes chapitres n'en embrassent pas tousjours la matiere; souvent ils la denotent seulement par quelque marque (...). J'ayme l'alleure poetique, à sauts et à gambades³.

La formule « à sauts et à gambades » a souvent été reprise pour caractériser le style d'écriture de Montaigne. Hugo Friedrich y perçoit la revendication de « cette manière de se

¹ « Or, détacher l'esprit du corps, n'est-ce pas apprendre à mourir ? » (Cicéron, *Tusculanes*, I, XXXI).

² Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 7.

³ « De la Vanité », III, 9, p. 994.

laisser porter et entraîner par l'inspiration du moment et le tempérament¹ ». François Rigolot traduit cette même formule comme « vagabondage folâtre, proche de l'errance et même de l'erreur² ». Jean Balsamo s'attache aussi à mettre en relief la dimension non pas construite et poétique, mais spontanée et tempéramentale de l'écriture « à sauts et à gambades ». S'appuyant sur la définition qu'un peu plus en avant dans le chapitre « De la Vanité » Montaigne donne de son style personnel (« quoy qu'il soit serré. Je vois au change, indiscrettement et tumultuairement : mon stile et mon esprit vont vagabondants de mesmes³»), Balsamo conclut que :

Ce style ainsi défini exprime un tempérament, il est marqué par l'irrégularité, les à-coups, le manque d'à-propos, le discontinu, mais aussi la spontanéité et le naturel. (...) Si Montaigne aime toujours la poésie, l'écriture des *Essais* ne ressortit pas à la poésie et à ses rythmes, à sa mesure et à sa virtuosité et que c'est selon d'autres critères qu'il convient de juger son « pas naturel et ainsi détraqué qu'il est⁴ ». (...) Peu importe si son pas n'est pas en mesure avec la musique, s'il est hors de la piste : c'est son allure propre et naturelle. Et comme le « mouvement détraqué⁵ » de la boiteuse, il est capable de procurer un agrément inédit⁶.

La nature spontanéiste du style d'écriture mis en œuvre dans les *Essais* est par ailleurs diverses fois mentionnée par Montaigne. Dans le chapitre « Des livres », il évoque son « esprit primsautier⁷ », dans « De l'Institution des Enfants » il revendique pour lui « un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche⁸ », et dans le chapitre « De la presumption », Montaigne évoque le style des *Essais* comme « un parler informe et sans règles⁹ ». C'est donc à l'aune de la liberté de pensée ou du vagabondage de l'esprit, qui suppose l'emploi de la licence littéraire et présume l'expression spontanée de la « complexion » irrégulière de l'auteur, que Montaigne dit assumer un style d'écriture l'autorisant, dans les *Essais*, à ne pas faire correspondre le titre de chaque chapitre au contenu qu'il est supposé annoncer.

¹ Hugo Friedrich, *Montaigne, op. cit.*, p. 352.

² François Rigolot, article « Poétique », dans *Dictionnaire Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 931-932.

³ III, 9, p. 1041.

⁴ II, 10, p. 429.

⁵ III, 11, p. 1080.

⁶ Jean Balsamo, *La parole de Montaigne : Littérature et humanisme civil dans les Essais*, chapitre 5. Sous le signe de Terpsichore, Rosenberg & Sellier, collection "Biblioteca di Studi Francesi", 2019, p. 227-244. URL : <https://books.openedition.org/res/1572?lang=fr#bodyftn2>

⁷ « (...) les difficultéz, si j'en rencontre en lisant, je n'en ronge pas mes ongles ; je les laisse là, apres leur avoir fait une charge ou deux. Si je m'y plantois, je m'y perdrois, et le temps : car j'ay un esprit primsautier » (« Des Livres », II, 10, p. 409).

⁸ « Le parler que j'ayme, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche ; un parler succulent et nerveux, court et serré, non tant delicat et peigné comme vehement et brusque ». (« De l'Institution des Enfants », I, 26, p. 171).

⁹ « De la Praesumption », II, 17, p. 637.

Outre l'explication que donne Montaigne pour justifier l'incongruence de ses titres en rapport à ses textes, Vaillancourt propose d'élaborer, à partir des travaux de Villey, Balavoine et Friedrich¹, une typologie titrologique des chapitres des *Essais*, afin de souligner la nature stratégique du « jeu avec les titres » à l'œuvre dans cet ouvrage. En s'appuyant sur la chronologie établie par Villey, il remarque que « la première période de rédaction des *Essais* (1572-1576) est marquée par l'usage d'au moins deux type d'intitulés que l'on pourrait nommer titre fourre-tout et titre sentence² » :

Caractérisé par sa grande flexibilité sémantique, le titre fourre-tout autorise tous les détours et permet de jeter sous lui, pêle-mêle, une succession d'anecdotes des plus disparates. Ses déterminations thématiques et génériques sont presque nulles et cette atténuation de la fonction identificationnelle a pour effet d'affranchir en partie l'intitulé de ses obligations contractuelles. (...) l'illustration la plus convaincante de la mise à profit par Montaigne d'un titre fourre-tout, tant dans le libellé que dans la matière, est sans doute l'essai I, 46, *Des noms* : « (...) sous la consideration des noms, je m'en voy faire icy une galimafrée de divers articles³ ». De fait, se succéderont les uns aux autres des exemples aussi différents que nombreux⁴.

Les intitulés tels que, entre autres, « Le profit de l'un est le dommage de l'autre », « Que l'intentions juge nos actions », « Que philosopher c'est apprendre à mourir », « Qu'il ne faut juger de nostre heur qu'après la mort » ou encore « Pars divers moyens on arrive a pareille fin », correspondent pour leur part à des titres sentences :

Le titre sentence, quant à lui, se caractérise par l'accent mis sur la fonction illocutoire. Ce type d'intitulé introduit ni plus ni moins une dissertation philosophique. Plus que tout autre, il « affirme » quelque chose et cette affirmation tend à s'ériger en dogme moral que le co-texte va, par le biais d'exemples, remettre en question ou conforter. Pour le lecteur de l'époque, cette formule est fortement connotée (elle en devient même presque générique dans la mesure où elle renvoie directement aux genres moralisateurs et annonce qu'une leçon va suivre), (...) en indiquant dès le départ l'objet de la démonstration, sa conclusion anticipée, respectant à cet égard la fonction contractuelle.⁵

¹ « La nomenclature de notre typologie s'inspire des travaux de Villey (titre fourre-tout), Balavoine (titre sentence) et Friedrich (titre écran). La conceptualisation de ces types de même que les notions de titre périphrastique et bouclier sont de nous. » (Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, n. 12, p. 7).

² Luc Vaillancourt, *op. cit.*, p. 7.

³ « Des Noms », I, 46, p. 276.

⁴ Luc Vaillancourt, *op. cit.*, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 8-9.

Ce n'est toutefois, poursuit Vaillancourt, qu'« au cours des années 1574 à 1579 qu'apparaît graduellement dans l'œuvre un jeu avec les titres », par l'usage récurrent des « titres réfractaires » :

On constate effectivement dans les essais de cette période un souci grandissant d'intégration rhétorique de l'intitulé se traduisant par l'usage de titres réfractaires qui par le biais d'un jeu avec les fonctions contractuelle et perlocutoire, modifient sensiblement la perspective du lecteur. Ainsi un titre vague ou incongru pourra servir de camouflage à un sujet polémique et faire dévier l'attention, du moins à première vue, de l'enjeu réel du texte¹.

Pour contribuer à « atténuer l'impact d'une réflexion autrement susceptible d'être jugée irrévérencieuse », les « titres réfractaires » font donc partie du champ de la rhétorique et plus précisément de l'écriture défensive. Ils indiquent chez l'auteur qui en fait usage une probable intention préventive, ils laissent entrevoir l'expression d'un calcul prudentiel visant à éviter la censure ou les réprimandes éventuelles du, ou d'un certain, lectorat. Le « jeu avec les titres » peut dès lors se mettre en place de diverses manières.

Il peut se manifester par le choix d'un « titre périphrastique » qui « tourne autour du sujet, sans jamais mentir mais sans trop en dire non plus ». C'est par exemple le cas du chapitre « Coustume de l'isle de Cea » qui, sous le couvert d'une périphrase, aborde la question de « l'homicide par soy-mesmes ». Dans ce chapitre, la « coustume » en question – qui à partir du XVIII^e siècle sera appelée "suicide" – n'est expliquée qu'à la toute fin du texte, Montaigne s'étant attelé au préalable à déployer diverses précautions rhétoriques. C'est ainsi qu'« en se plaçant sous l'égide de l'autorité divine et en prétextant la "niaiserie" philosophique, Montaigne se garantit des reproches éventuels pour avoir osé aborder un sujet hautement polémique². » Il en va de même pour les chapitres « Des récompense d'honneur » et « Sur de vers de Virgile », où les titres périphrastiques se gardent bien d'énoncer ce dont il est vraiment question dans les textes, et ont pour fonction de détourner l'attention d'un contenu qu'un certain lectorat pourrait juger licencieux.

D'autres intitulés peuvent, à la façon des prolepses³, permettre à Montaigne d'aller au-devant de quelque demande, objection ou réprimande éventuelle. Vaillancourt parle en ce cas d'une « variation du type réfractaire que l'on pourrait qualifier de titre bouclier, où l'accent est

¹*Ibid.*, p. 10.

²*Ibid.*

³ « Occupation (ou prolepse) donc, est une figure de la sentence par laquelle on vient au-devant de quelque demande et objection. » (Antoine Fouquelin, « La Rhétorique française » dans *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, édition par Francis Goyet, Paris, Librairie Générale Française, 1990, p. 412). Cité par Vaillancourt, *op. cit.*, n. 22, p. 12.

mis sur la fonction perlocutoire. » Ce type d'intitulé ne sert pas tant « à atténuer le caractère polémique de l'essai qu'à excuser d'avance l'orientation personnelle du propos. » Grâce, par exemple, au titre « De la Praesumption », « personne ne pourra accuser Montaigne d'avoir été présomptueux, puisqu'il va au-devant des coups et en parle de son propre chef¹. » Françoise Charpentier remarque à son tour qu'avec l'intitulé « Du démentir », Montaigne « entend excuser la "bassesse" du sujet qu'il propose² ». Le titre opère dans ce cas comme un aveu auto-dépréciatif, c'est-à-dire, comme le définit Papa Gueye, « une stratégie rhétorique », « une ruse de l'essai pour éluder une censure morale³. »

Selon la typologie de Vaillancourt, on trouve pour finir le « titre écran », à savoir : « l'intitulé incongru par excellence, celui qui apparaît mal choisi et qui rompt de ce fait le contrat titulaire⁴. » Comme le remarquèrent nombre de spécialistes, l'« Apologie de Raimond Sebond » est un titre de chapitre qui illustre bien le décalage qu'il peut y avoir entre le « noms » d'un chapitre » et sa « matière ». Vaillancourt remarque que si d'un côté le titre annonce un plaidoyer à la faveur de Sebond contre ses détracteurs, de l'autre « c'est Sebond lui-même que Montaigne va démolir en invalidant le fondement même de sa dialectique, à savoir que la foi peut être justifiée par la raison humaine⁵ ». C'est ainsi que, selon Jean-François Dupeyron, « ce titre ne reflète pas le contenu du chapitre, puisque dans les faits il ne s'agit pas d'une apologie, mais d'une réfutation et d'une vigoureuse charge contre les prétentions de la raison et contre tout dogmatisme religieux⁶ ». Concernant l'« Apologie de Raimond Sebond », Bernadette Bücher sera alors tentée de conclure que ce chapitre « fait en réalité la palinodie du discours théologique qui en est la façade⁷ ». Un autre titre écran ou façade abondamment commenté sera l'intitulé « Des Coches ». Selon Villey, ce chapitre présente au lecteur « trois méditations » ou thèmes distincts : tout d'abord les causes des malaises que Montaigne éprouve en coche, en litière et en bateau ; ensuite les spectacles donnés dans les amphithéâtres romains, la libéralité

¹ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 12.

² « Par la modestie de la destination qu'il se donne, il entend excuser la du sujet qu'il propose : lui-même, qui ne se reconnaît aucune exemplarité. C'est sur ce thème que s'engage l'essai *Du démentir*. » (Françoise Charpentier, « "Pour qui écrivez vous ?" La figure du lecteur dans le troisième allongement », dans *Le parcours des « Essais » Montaigne 1588-1988*, Colloque international Duke University (7-9 avril), éd. Marcel Tetel, G. Mallary Masters, Paris, Aux amateurs de livres, 1989, p. 78). Cité par Vaillancourt, *op. cit.*, n. 24, p. 13.

³ Papa Gueye, « Les subtilités de l'auto-dérision dans les *Essais* », B.S.A.M., série VII, n° 41 – 42, Juillet – Décembre, 1995, p. 39-45. Cité par Vaillancourt, *ibid.*

⁴ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 13.

⁵ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 13.

⁶ Jean-François Dupeyron, « Les intentions d'écriture de Montaigne », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, p. 6. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4456>

⁷ Bernadette Bücher, « Discours anthropologique et discours théologique au XVI^e siècle : l'Apologie de Sebond », dans Britta Rupp-Eisenreich, *Histoires de l'anthropologie : XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1981, p. 43. Citée par Jean-François Dupeyron, *ibid.*, p. 6.

chez les rois et le génie que les inventions luxueuses manifestent ; puis enfin les cruautés des Espagnols aux Indes et les croyances des Mexicains. Villey s'étonne par ailleurs d'une telle accumulation thématique :

Il y avait désormais matière à trois chapitres distincts. Montaigne les a aboutés l'un à l'autre ; il a entassé toutes ces réflexions sous un même titre. C'était trop : le cadre a éclaté. Encore, si dans ce titre il eût conservé l'idée de luxe qui reste l'idée maîtresse de cet essai et qui revient de place en place comme un leitmotiv, le lecteur eût peut-être vu clair. Au lieu de cela, il a intitulé son chapitre : Des coches, bien que les coches n'occupent plus qu'une petite place tout au début, et disparaissent aussitôt (...)¹.

À la suite de ce constat, Villey cherchera à identifier les réelles intentions qui motivèrent Montaigne à choisir ce titre incongru :

(...) l'intention n'est pas douteuse : ce titre est là pour surprendre ; Montaigne a amoncelé toutes ces idées disparates également pour surprendre ; et c'est pour surprendre encore qu'il a terminé son essai par cet étrange « retombons à nos coches » qui, par une dernière fantaisie, et pour nous faire mieux sentir le singulier désordre de son chapitre, nous ramène au sujet primitif, et semble pour ainsi dire, fermer un cercle immense qui nous aurait conduits à travers les régions les plus diverses de l'esprit. Et toute cette surprise est une ironie continuelle pour les règles habituelles de la composition².

Également soucieux d'identifier l'intention qui se cache derrière cet intitulé, c'est sa fonction préventive que René Étiemble mettra en avant : « mais le titre ? mais ces coches du début, et ces coches de la fin ? eh bien, c'est la part de prudence³ ». Autrement dit, « Des Coches » serait un titre paravent, et son choix paraît traduire un souci de précaution chez Montaigne. Jean-François Dupeyron rappelle à cet égard le caractère « épineux » de la forte accusation que, dans ce chapitre, Montaigne porte envers les cruautés de la colonisation espagnole du Nouveau Monde :

(...) car cette colonisation se faisait au nom de la foi chrétienne et sous le patronage du Pape. Or, dans son chapitre, Montaigne rappelle, avec ici encore quelque duplicité, que les *conquistadores* n'étaient pas « gens paisibles », mais des criminels auxquels « le Pape, représentant Dieu en terre, avoit donné la principauté de toutes les Indes. » (...) Dire du mal des Espagnols, en

¹ Pierre Villey, *Les sources et l'évolution des « Essais » de Montaigne : thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Tome second. L'évolution des « Essais »*, Paris, Librairie Hachette, t. 2, 1908, p. 286-288. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k666082/f1.texteImage#>

² *Ibid.*

³ René Étiemble, « Sens et structure dans un essai de Montaigne », dans *La Notion du bon usage dans la langue française. Formes et techniques du roman français depuis 1940*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 273. Cité par Vaillancourt, *op. cit.*, n. 27, p. 14.

l'occurrence, c'était aussi donner l'impression de critiquer les catholiques en général et de viser le Pape lui-même. (...) un titre tel que « Des cruautés espagnoles » aurait attiré d'avantage l'attention, alors qu'on ne pouvait facilement soupçonner de prime abord que des considérations polémiques soient cachées dans un texte qui prétend traiter des voitures et des appareillages.¹

Afin de souligner la teneur potentiellement polémique du chapitre « Des Coches », Margaret McGowan y entrevoit une critique voilée de Montaigne envers la politique intérieure du roi Henri III². Et, comptant « Des Coches » parmi les divers « titres façades » des *Essais*, Henry estime à son tour que c'est par crainte d'offenser la royauté que Montaigne aurait choisi un titre à ce point « déroutant³ ». Constatant de même que « le *leitmotiv* du texte n'est pas le coche, mais bien la royauté », Vaillancourt soutient alors que « sans pour autant en faire la finalité de l'essai, force est d'admettre que, selon le canon classique de l'intitulé, le titre *Des rois* rendrait mieux compte du contenu, alors que *Des coches*, en attirant l'attention du lecteur sur un objet accessoire, lui fait écran. » Toujours est-il que, par-delà les intentions de l'auteur, on peut, poursuit-il, conclure que l'intitulé « Des Coches » ne rend pas compte de la matière du chapitre, qu'il s'agit d'un titre écran qui « fait ombrage au propos en déviant l'attention du lecteur vers un objet apparemment trivial », et que par conséquent « il manque à la règle contractuelle implicite de pertinence qui veut que le titre soit "vrai" et à propos.⁴ »

En titrologie, il est donc convenu d'attribuer au moins quatre fonctions aux intitulés. La fonction identificationnelle, qui peut être déictique, thématique et générique. La fonction illocutoire, qu'illustre bien le titre-sentence. La fonction contractuelle, que le style « à sauts et à gambades » tend à ne pas respecter. Pour ce qui concerne les *Essais*, par-delà l'« alleure » libre et spontanée alléguée par Montaigne, Vaillancourt observe dans cet ouvrage l'usage d'intitulés dits « sentence » et « fourre-tout », puis il remarque la mise en œuvre récurrente d'un « jeu avec les titres » de nature rhétorique, stratégique et défensive, que manifestent les « titres réfractaires » de type « périphrastique », « bouclier » et « écran ». Cela étant dit, reste à savoir pour nous dans quelle mesure l'intitulé « Des Cannibales » pourrait être intégré à la typologie titrologique telle qu'établie par Vaillancourt.

¹ Jean-François Dupeyron, *Montaigne et les Amérindiens*, *op. cit.*, p. 125-126.

² Margaret M. McGowan, *Montaigne Deceits, the Art of Persuasion in the Essais*, Philadelphia, Temple University Press, p. 117. Cité par Vaillancourt, *op. cit.*, p. 15.

³ Patrick Henry, « Les titres Façades. La censure et l'écriture défensive chez Montaigne », *B.S.A.M.*, n° 24, 1977, p. 22. Cité par Vaillancourt, *op. cit.*, n. 32, p. 16.

⁴ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 15.

2. Un titre à sensation.

L'enseigne « Des Cannibales » a, comme tout type d'intitulé, une fonction identificationnelle. Dans le cas présent, le titre identifie un des chapitres du livre des *Essais*, il n'est donc pas de type déictique, ni même générique, mais bien plutôt thématique, en ceci qu'il identifie le contenu du texte et annonce au destinataire la « matière » à laquelle il aura affaire. Ce libellé présente-t-il en outre une fonction illocutoire ? Autrement dit, indépendamment du texte qu'il indique, possède-t-il une signification qui lui soit propre, ou, selon la formule de Vaillancourt, signifie-t-il « quelque chose en soi » ? Afin de trouver quelques éléments de réponses à cette question, tâchons de reconstituer brièvement ce pourrait signifier, de manière spontanée ou immédiate, le titre « Des Cannibales » pour un lecteur des *Essais* du XVI^e siècle.

Dès l'Antiquité, l'acte qui consiste à manger de la chair humaine a été identifié chez divers peuples anciens. Hérodote évoque les « androphages », c'est-à-dire les « mangeurs d'hommes » résidant en une longue « région désertique », au seuil du « désert total, une région totalement inhabitée¹ ». L'historien précise en outre qu'il s'agit d'un « peuple à part », qui présente « les mœurs les plus sauvages qui soient ». C'est pourquoi, il précise ensuite quelques-unes de leurs particularités : ils « ne connaissent pas la justice et n'ont point de lois. Ils sont nomades et s'habillent à la manière des Scythes, mais ils ont une langue à eux ; ce sont les seuls habitants de ces régions qui mangent de la chair humaine.² » Dans *Les Politiques*, Aristote utilise pour sa part le terme « anthropophagie » pour dénoter l'« action de manger de la chair humaine ». Pour ce qui a trait à « l'éducation des jeunes gens », activité dont le « législateur » est selon lui responsable, Aristote énumère les quatre disciplines fondamentales habituelles : « lettres, gymnastique, musique et, quatrièmement, certains rajoutent l'art graphique³ ». Considérant que la gymnastique doit avoir pour fin le développement de la vertu de courage chez les jeunes gens et les enfants, Aristote souligne les excès de certaines cités ayant pris pour habitude de leur donner « une constitution d'athlètes en portant atteinte à la forme et à la croissance de leurs corps, alors que les Laconiens n'ont pas commis cette faute, mais ils abrutissent leurs enfants de travaux pénibles », en pensant, à tort selon Aristote, que « cela est plus que tout profitable pour les rendre courageux⁴ ». Puis, afin de montrer combien la pénibilité de l'éducation des Laconiens est inefficace, Aristote ajoute que :

¹ Hérodote, *L'Enquête. Livres I à IV, op.cit.*, IV, 18, p. 367.

² *Ibid.*, IV, 106, p. 406.

³ Aristote, *Les Politiques*, VIII, I, 1337b, 24-25, *op. cit.* p. 2525.

⁴ *Ibid.*, VIII, I, 1338b, 10-24, p. 2527.

Ni chez les animaux, en effet, ni chez les peuplades barbares nous ne voyons le courage aller avec les mœurs les plus farouches, mais avec les mœurs les plus douces et le plus semblables à celui du lion. Il y a, par contre, beaucoup de peuplades facilement portées au meurtre et à l'anthropophagie [ἀνθρωποφαγία], comme les Achéens et les Hénioches du Pont, et d'autres parmi les peuplades continentales qui leur sont semblables ou sont encore pires, composées de brigands, mais qui n'ont aucune parcelle de courage¹.

Nous avons d'autre part observé que, dans « Des Cannibales », Montaigne mentionne à son tour l'acte d'anthropophagie nourricière préconisée par les Anciens :

Chrysippus et Zenon, chefs de la secte Stoicque, ont bien pensé qu'il n'y avoit aucun mal de se servir de nostre charoigne à quoy que ce fut pour nostre besoin, et d'en tirer de la nourriture : comme nos ancestres, estans assiegez par Caesar en la ville de Alexia, se resolurent de soustenir la faim de ce siege par les corps des vieillars, des femmes et autres personnes inutiles au combat.
*Vascones, fama est, alimentis talibus usi
Produxere animas*².

Dans ce passage, Montaigne évoque les préceptes de Chrysippe, dont Diogène-Laërce dit qu'« il prescrit de manger même les morts », et Sextus Empiricus que celui-ci « nous introduit à l'anthropophagie³ ». Puis il renvoie aux narrations de Jules César, selon qui une fois « assiégés dans Alésia » et pressés par la « disette » certains Gaulois envisagèrent de maintenir « leur existence avec les corps de ceux que leur âge semblait rendre inutiles à la guerre⁴ ». Enfin, les vers de Juvénal à propos des Gascons permettent à Montaigne de souligner une troisième fois l'utilité de l'anthropophagie pour éviter de défaillir et tomber d'inanition : « les Vascons, si l'on en croit la renommée, usèrent jadis de cette nourriture pour prolonger quelque temps leur existence⁵. »

Pourtant, force est de constater que pour intituler son chapitre Montaigne n'a pas recours aux termes déjà existants, tels « androphages » ou « anthropophages », mais choisit un mot nouveau pour son lectorat. Le substantif « cannibale » étant en effet une désignation d'origine amérindienne, dont l'usage récent en Europe a été introduit ultérieurement aux voyages de Christophe Colomb. Dans ses études portant sur ce sujet, Lestringant précise l'étymologie de ce nom qui, ajoute-t-il, « fait aujourd'hui l'unanimité » :

Le nom de Cannibales a pour origine l'arawak *caniba*, qui serait l'altération de *cariba*, mot par lequel les Indiens Carib des Petites Antilles se désignaient

¹ Aristote, *op. cit.*, VIII, I, 1338b, 10-24, p. 2527.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 209-210.

³ DL, VII, 188, p. 906 ; et Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 25, [247], Pierre Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 1997, p. 505.

⁴ Jules César, *La guerre des Gaules*, *op. cit.*, VII, 77-78, p. 188-189.

⁵ Juvénal, *Satires*, *op. cit.*, XV.

eux-mêmes, et qui, dans leur langue aurait signifié « hardi ». Dans la bouche de leurs ennemis au contraire, les paisibles Arawak de Cuba, le terme comportait une valeur nettement péjorative, pour connoter une férocité et une barbarie extrêmes. C'est par cet intermédiaire que Christophe Colomb, lors du voyage inaugural de 1492, recueillit le mot¹.

Dans une de ses lettres, Colomb affirme en effet avoir trouvé « une île du nom de Charis, habitée par un peuple que ses voisins tiennent pour redoutable car il se nourrit de chair humaine². » Le navigateur génois proposera alors deux interprétions étymologiques du mot "cannibale" :

Dans le mot « cannibale » – ou plus exactement « canibale » –, Colomb a confusément perçu le radical latins *canis* ; d'où l'assimilation au Cynocéphale. Mais voici que le lundi 26 novembre la confusion se redouble : déjà riche d'un premier radical canin, « canibale » sécrète par une nouvelle apocope la majesté du Grand Khan de Tartarie³.

L'association entre les Cannibales et le grand Khan de Mongolie ne survivra pas à Colomb, et si l'identification du Cannibale au Cynocéphale, « fils de chien », perdurera encore chez certains historiens et graveurs, c'est finalement l'acte consistant à manger de la chair humaine qui sera très largement associé à ce nom par les auteurs de l'époque. Se référant au voyage de 1492 de Colomb, et soucieux, selon Lestringant, de « stigmatiser, par le recours au sensationnel, l'horreur barbare attachée à l'existence des Cannibales⁴ », Pierre Martyr d'Anghiera signale, dès les années 1493-1494, de quelle manière les Indiens Cannibales dévorent leurs ennemis, notamment les Indiens Tainos, originaires de l'actuel Haïti, dit « Hispaniola » :

Les Espagnols ont entendu dire que non loin de ces îles s'étendaient d'autres archipels, habités par des peuplades féroces qui se nourrissent de chair humaine. C'est pour cela que les naturels d'Hispaniola s'enfuirent si précipitamment à notre arrivée. Ils nous l'ont avoué plus tard, ils nous avaient pris pour des Cannibales : tel est le nom qu'ils donnent à ces barbares. Ils les nomment encore Caraïbes. Les îles de ces impies sont situées au midi, à peu près à mi-chemin des autres îles. Quant aux insulaires d'Hispaniola, qui sont d'un naturel doux, ils se plaignent avec raison d'être exposés aux fréquentes attaques des Cannibales, qui débarquent chez eux pour faire du butin, et les poursuivent dans les forêts comme des chasseurs en quête de bêtes fauves. Les Cannibales les prennent tout enfants, et les châtrent, comme nous faisons chez nous des poulets ou des porcs que nous voulons engraisser et attendrir pour nos repas ; quand ils ont grandi et se sont engraisés, ils les mangent. Lorsqu'ils tombent plus âgés entre leurs mains, les Cannibales les tuent et les coupent en

¹ Franck Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, op. cit. p. 43.

² Voir à ce propos Jean-François Dupeyron, *Montaigne et les Amérindiens*, op. cit., p. 89.

³ Franck Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, op. cit. p. 48.

⁴ *Ibid.* p. 62.

morceaux. Ils mangent aussitôt les intestins et l'extrémité des membres. Quant aux membres, ils les salent, ainsi que nous faisons des jambons de porc, que nous gardons en provisions¹.

Le fait de manger son prochain n'est toutefois pas l'apanage du seul peuple Cannibale-Caraïbe des Petites Antilles. Selon divers témoignages de l'époque, le cannibalisme serait en effet une coutume courante et avérée parmi d'autres "nations" indigènes du Nouveau Monde. En 1503, Amerigo Vespucci témoigne le premier qu'au Brésil :

Ils vivent selon la nature, et peuvent être dits épicuriens plutôt que stoïciens. Il n'est chez eux ni marchands ni commerces. Les peuples se font la guerre sans doctrine ni règles. En quelques harangues, les vieillards amènent les jeunes à leurs vues et les excitent à la guerre, où ils s'entretuent avec beaucoup de cruauté ; les prisonniers qu'ils ramènent, ils les gardent afin de les exécuter non pour leur retirer la vie mais pour s'assurer leur propre subsistance. Ils se mangent en effet entre eux : les vainqueurs mangent les vaincus et la chair humaine est chez eux nourriture commune. (...) J'irai plus loin : ils s'étonnent que nous ne mangions pas nos ennemis et que ne fasse pas partie de nos nourritures une telle chair, qu'ils disent des plus savoureuses. (...) Quant à nous, nous nous sommes efforcés, autant que nous l'avons pu, de les sermonner, de les détourner de ces mœurs dépravées, et ils promirent d'y renoncer².

Vespucci fournit autre part à ses lecteurs quelques détails supplémentaires, en précisant que lui et ses compagnons de route « trouvaient leurs femmes occupées à dépecer le chrétien et autour d'un grand feu qu'elles avaient allumé, elles le faisaient rôtir sous nos yeux, nous montrant beaucoup de morceaux et les mangeant³. » En 1504, Gonville confirme à son tour qu'en ces terres du Brésil se trouvent « de cruels mangeurs d'hommes⁴ ». Quarante ans plus tard, en 1544, Munster publiera qu'« ayans occis leurs ennemis en guerre, ils les deschièrent en pieces, les rostissent & les mangent comme viande très deslicates⁵ ». En 1557, Thevet s'indignera de ce « cette canaille mange ordinairement chair humaine⁶ ». Captif des Tupinambas, Hans Staden rapporte en 1557 que ces « sauvages tuent et mangent leurs

¹ Pierre Martyr d'Anghiera, *De orbe novo : les huit décades*, trad. du latin, avec notes et commentaires, par Paul Gaffarel, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1907, p. 12.

² Amerigo Vespucci, « Lettre d'Amerigo Vespucci à Lorenzo di Pierfrancesco de Medici » (donnée à Lisbonne le 4 septembre 1504), dans *La Découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1530)*, textes choisis et présentés par Ilda Mendes dos Santos, Paris, Chandeigne, 2000, p. 97-99.

³ Amerigo Vespucci, « Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi » [1505 ?], dans *Le Nouveau Monde : Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, traduction, introduction et notes de Jean-Paul Duviols, Paris, Les Editions Chandeigne, 2005.

⁴ Binot Paulmier de Gonneville, *Relation authentique*, 1504. Cité par Jean-François Dupuyeron, *Montaigne et les Amérindiens*, op. cit., p. 89.

⁵ Sebastian Münster, *La Cosmographie universelle*, 1544, p.

⁶ André Thevet, *Les Singularités*, op. cit., 61, p. 307.

prisonniers¹ ». En 1578, Léry affirme avoir observé que les Tupinambas gardent leurs prisonniers de guerre « plus ou moins de temps, tant y a néanmoins qu'après les avoir engraissez comme pourceaux en l'auge, ils sont avec les ceremonies suyvantes asommez et mangez² ». En guise de dernier exemple, en 1579 Benzoni transcrit la description de certaines pratiques des « Indiens » relatées par des dominicains, horrifiés, au roi d'Espagne Ferdinand le Catholique :

Les Indiens de terre ferme font Idolatres, Sodomites, mocqueurs, menteurs, sales, villains, gens sans iugement, desproueus de conseils, amateurs de nouuelleté, fauvages, inhumains & cruels (...). Ils vont tous nuds, sans cacher aucune partie de leur corps, & n'en ont point de vergongne (...). Ils mangent de la chair humaine : autant en font-ils des animaux les plus villains que lon sache trouver : comme d'araignes, de poux, de vers & autres choses qui font mal au cœur. Tout le plus grand plaïfir qu'ils ayent en ce monde, c'est de s'enyurer (...)³.

S'inspirant des descriptions communiquées par nombre d'auteurs, certains dessinateurs et graveurs représentent alors des scènes de cannibalisme du Nouveau Monde. À titre d'exemple, les graveurs Nicolas Barré, Théodore de Bry et son fils Jean Théodore de Bry illustrèrent les ouvrages de Renato de Laudoniere, Girolamo Benzoni, Bartolomeu de Las Casas, ou encore Thomas Hariot. À titre d'exemple, le troisième volume⁴ de la vaste collection de Théodore de Bry (*Les Grands Voyages*⁵) est presque intégralement consacré à Hans Staden et présente, parmi tant d'autres, les trois images suivantes :

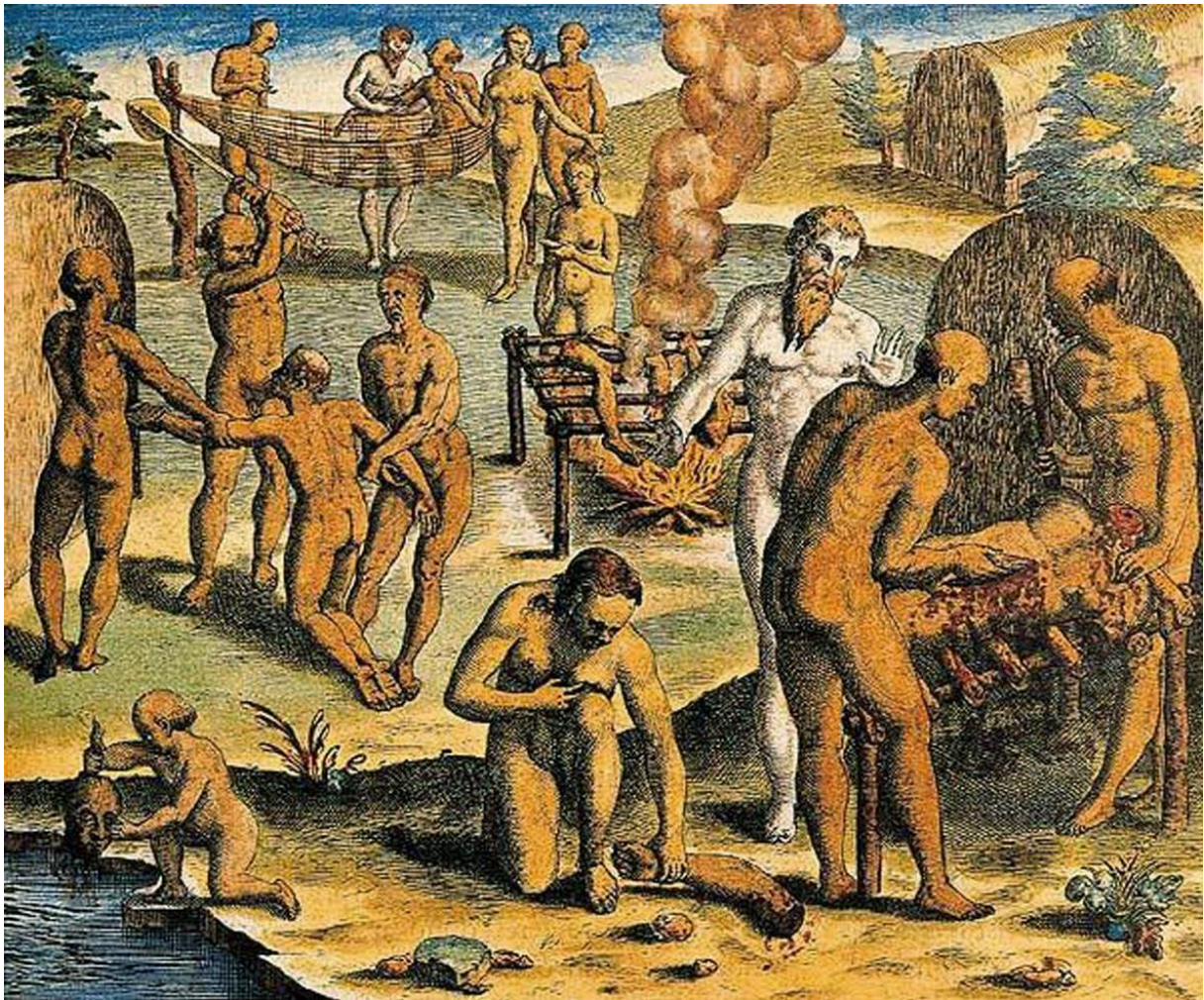
¹ Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, *op. cit.*, p. 193.

² Jean de Léry, *Histoire d'un voyage...*, *op. cit.*, XV, p. 354-355.

³ Girolamo Benzoni, *op. cit.*, livre 1, chap. 17, p. 174-175.

⁴ Théodore de Bry, *Americae tertia pars Memorabile provinciae Brasiliae Historiam continens*, Frankfurt-am-Mai, 1592.

⁵ Théodore de Bry *Les Grands Voyages*, volumes I-VIII, Frankfurt am Mayn, 1593 -1603.



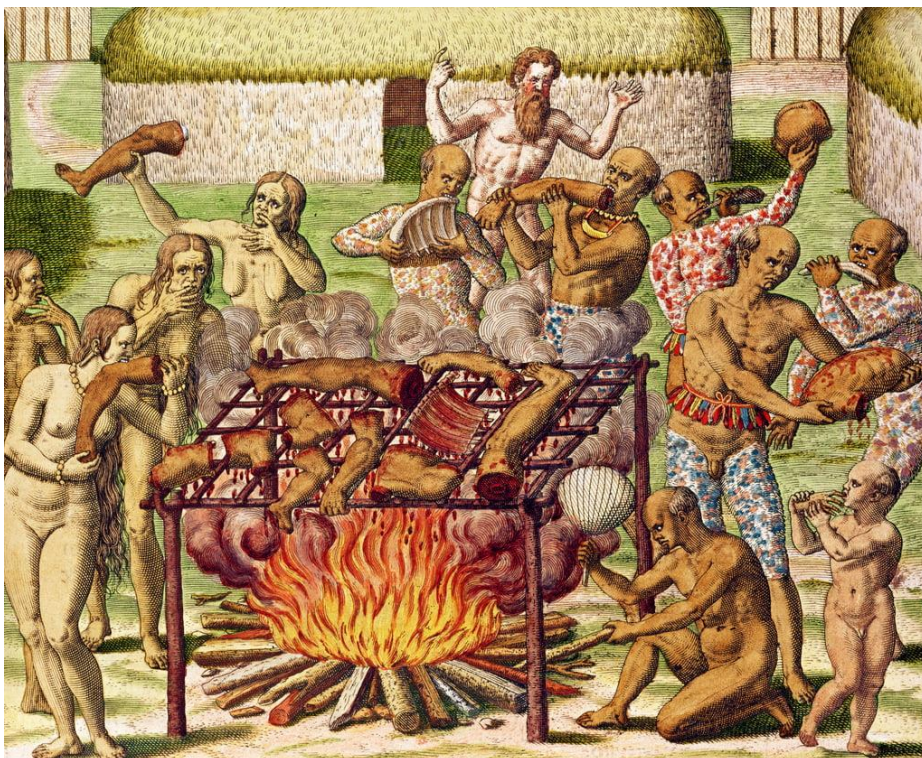
Théodore de Bry, *America. The Complete Plates 1590-1602*, édition Michiel van Groesen et Larry E. Tise, Cologne, Taschen, 2019. « *How they had a slave who always lied about me and who would have enjoyed to see me killed, but who was killed and eaten himself in my presence* ». Plate 16, p. 172.

Par son analyse iconographique, Grégory Wallerick restitue l'intrigue de cette gravure dans les termes suivants :

Ce personnage devient malade, et Hans Staden propose de tenter de lui prodiguer les soins que l'Europe avait tendance à utiliser, à savoir la saignée. Ne parvenant pas à le guérir, l'Indien Cario ne peut donc plus servir parce que malade. Dans ce cas-là, les Tupinamba le tuent et le mangent. Sur cette planche, l'histoire de son exécution se lit depuis l'arrière-plan jusqu'au premier plan, selon la méthode rotative : d'abord, Staden tente de le soigner ; ensuite, en raison de sa maladie, il est tué d'un coup de massue sur la tête, « *qui lui fit jaillir la cervelle* » ; enfin, le corps est dépecé et les membres cuits, « *à l'exception de la tête et des entrailles qui les répugnaient puisqu'il avait été malade.* » (...) De Bry permet de différencier, au premier coup d'œil, l'Européen des Amérindiens, grâce à la couleur donnée à Staden : il est « *chromatiquement un "Père blanc" chez les cannibales* », qui tente d'exhorter ce peuple de dévorer un de leurs semblables. Il encadre la société tupinamba, par sa présence en arrière-plan, lorsqu'il pratique la saignée et quand il assiste à la consommation du corps rôti, où il apparaît comme tentant, par ses conseils, de les empêcher d'accomplir cet acte. Car l'anthropophagie

est, à double titre, un « acte contre-nature, la transgression d'un double interdit : d'abord ne pas tuer [...] et enfin ne pas manger ses semblables. » Son visage est outré par cette coutume, mais il semble aussi avoir peur, car il n'oublie pas qu'il est lui-même prisonnier, et que ce sort lui est fort probablement réservé : il lui faut donc guetter pour éviter un coup de massue qui le transformerait en nourriture pour les Tupis. Dès lors, cherchant à comprendre l'Autre, à approuver plus ou moins les sacrifices, pour survivre, il doit devenir cet Autre et, de « nourriture conquise et offerte », il devient « prophète, sorcier, guérisseur, [...] imploré [voire est] Dieu.¹ »

Dans les deux gravures qui suivent Théodore de Bry illustre le boucan, qu'il considère par erreur² comme un immense barbecue, puis l'équarrissage et la cuisson de corps humains. Des hommes aux regards féroces et graves mordent à pleines dents un corps humain morcelé, des femmes se lèchent les doigts et les babines pour en récupérer la graisse qui coule et des enfants participent au banquet macabre. En sa qualité d'observateur, mais aussi de prisonnier, Staden paraît outré et agité dans la première planche, puis glacé d'effroi dans la seconde. Par ailleurs, dans chacune de ces deux illustrations De Bry lui attribue un langage corporel évoquant la religion chrétienne. D'une part Staden pointe du doigt le ciel, d'autre part il est représenté en prière, les bras croisés.



¹ Grégory Wallerick, « Hans Staden ou un Européen chez les Tupinamba », HAL-Open Science, 2007, p.12. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00409426/document>

² En effet, ils pratiquaient la fumaison. À propos de l'« erreur » Cartes montrant les sauvages rostir la chair humaine embrochée comme nous faisons nos viandes », voir Jean de Léry, *op. cit.*, XV, p. 219.

Théodore de Bry, *America. The Complete Plates 1590-1602*, édition Michiel van Groesen et Larry E. Tise, Cologne, Taschen, 2019. « *The "Bucan", and how they preserve their meat* ». Plate 28, p. 185.



Théodore de Bry, *America. The Complete Plates 1590-1602*, édition Michiel van Groesen et Larry E. Tise, Cologne, Taschen, 2019. « *Their ceremonies for killing and eating their enemies (continued)* ». Plate 25, p. 182. Cliché Bibliothèque publique d'information -BPI, Paris, avril 2022.

À partir des témoignages des navigateurs, cosmographes, chroniqueurs et illustrateurs supra cités nous pouvons supposer qu'aux yeux du grand public, ou tout au moins pour un lecteur passablement averti du XVI^e siècle, le libellé « cannibale » renvoie machinalement à la féroce et horripilante habitude qu'ont les Indiens du Nouveau Monde de manger de la chair humaine.

Publié en 1588, à la suite des premières « navigations des modernes » jusqu'aux Amériques, le chapitre « Des Cannibales » des *Essais* contient donc un de ces titres dont la fonction illocutoire est telle qu'elle indique au lecteur ce que signifie le texte qu'il aura à lire. Comme le souligne Josette Rey-Debove, il existe en effet des titres chargés de dire non pas « ce qu'EST le texte, mais ce qu'il SIGNIFIE (...), il suffit de comparer Les *Lettres persanes* qui sont des lettres, aux *Liaisons dangereuses*, qui sont aussi des lettres¹. » On peut dès lors estimer

¹ Josette Ray-Debove, « Essai de typologie sémiotique des titres d'œuvres », dans *A Semiotic Landscape : Proceedings of the First Congress of the International Association for Semiotic Studies, Milan, June 1974*, The Hague, Mouton, 1979, p. 698. Cité par Vaillancourt, *op. cit.*, n. 8, p. 5.

que pour le destinataire de l'époque, la signification du titre « Des Cannibales » réunie trois assertions appartenant respectivement à trois champs du savoir : le « cannibale » est l'individu appartenant à des peuplades ayant pour coutume de manger d'autres humains (histoire des mœurs), il réside dans une région déterminée du monde, précisément les Amériques (science géographique), et est jugé coupable d'actes extraordinairement violents, cruels et *in fine* contre-nature (morale).

Compte tenu de la prégnante détermination thématique de l'intitulé « Des Cannibales » et le peu de flexibilité sémantique qu'il présente, il ne peut donc pas s'agir d'un titre « fourre-tout ». Pour ce faire, il faudrait que le chapitre s'intitule, par exemple, « De la simplicité », ou encore « Quelques sentences sur la sagesse ». Au surplus, malgré sa manifeste fonction illocutoire l'intitulé « Des Cannibales » n'est toutefois pas suffisamment thétique pour correspondre à un titre sentence, à la manière de « Couardise mere de la cruauté » et « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Pour qu'il puisse représenter à lui seul une affirmation ou un dogme moral précis, « Des Cannibales » devrait, par exemple, être substitué par « Qu'il est plus cruel de manger un homme vivant qu'un homme mort », ou encore « De la supériorité des Cannibales comparés au Français ».

Pour ce qui concerne la fonction perlocutoire du titre, dans le chapitre « Des Cannibales » ce que Vaillancourt appelle la « composante incitative de l'intitulé » est ambigu parce que double : ce mot-titre à la fois effraye et fascine, il répulse en même temps qu'il attire le lecteur. Agissant sur le destinataire par un mouvement de va et vient, l'intitulé « Des Cannibales » éprouve doublement le destinataire en générant chez lui deux effets contradictoires : il l'incite au dégoût tout en piquant sa curiosité. Gisele Mathieu-Castellani remarque à cet égard que concernant l'ensemble des *Essais*, « on sait que les titres des chapitres répondent souvent à cette volonté de piquer la curiosité et de la décevoir avant, peut-être, de la satisfaire¹. » Pour remettre au tabou alimentaire par excellence, tout en étant lourd de connotations brutales et exotiques, « Des Cannibales » est en effet un titre à sensation qui dégage un effroi redoutablement séduisant. Nullement anodin, il renvoie au monstrueux et partant à l'incroyable, au fabuleux ou à l'extraordinaire, ce qui laisse penser qu'un tel intitulé ne laisse pas indifférent le lecteur, mais à l'inverse l'incite à entamer la lecture du chapitre. Comme le souligne Vaillancourt :

« Un beau titre, écrivait déjà Furetière en 1666, est le vrai proxénète d'un livre² ». Et en effet, c'est sur lui que repose souvent le succès immédiat des

¹ Gisele Mathieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, op. cit., p. 10.

² Furetière, *Le Roman bourgeois : ouvrage comique*, Paris, A. Quantin, 1880.

œuvres. Un titre accrocheur, voire racoleur, n'a pas son pareil pour faire vendre rapidement un livre¹.

Jouant sur les phobies et les appétences du lecteur, cet intitulé est d'autant plus séducteur qu'il invite ce dernier à prendre part à l'horreur tout en le gardant de toute prise de risque. Le titre se réfère en effet à une pratique violemment opposée aux valeurs morales défendues par le public, mais auquel il peut accéder sans courir le moindre péril. En lisant le contenu d'un chapitre, dont le titre annonce qu'il traitera d'effroyables mangeurs d'hommes sévissant en des contrées lointaines, c'est commodément que le destinataire pourra en somme assouvir sa curiosité.

Se référant notamment à l'œuvre de Rabelais, Diane Desrosiers Bonin observe que « comme le titre d'un ouvrage suffisait à attirer les regards soupçonneux des censeurs, l'écrivain pouvait se contenter de prêter à son livre un titre anodin et peu conforme aux idées contenues² ». Or, attendu sa connotation polémique et séductrice, l'intitulé « Des Cannibales » semble mal s'intégrer à la rhétorique défensive propre aux « titres réfractaires » de type « bouclier » identifiés par Vaillancourt. Premièrement, avant de chercher à se protéger de réprimandes éventuelles, en choisissant ce titre Montaigne s'expose d'emblée à une prise de risque, dès lors qu'il propose d'aborder un sujet sulfureux et moralement répudié par l'opinion commune. Ensuite, en annonçant de manière précise un thème particulièrement malséant au regard du grand public, Montaigne ne met pas en avant un titre vague pouvant servir de camouflage à un sujet controversé. Au contraire, plutôt que de faire dévier l'attention du lecteur d'un contenu qu'un certain lectorat pourrait juger licencieux, il choisit un titre susceptible d'attirer l'attention des censeurs et de les inciter à lire le chapitre. Le chapitre en question se nomme « Des Cannibales » et non pas « Des coutumes du Nouveau Monde ». C'est ainsi qu'à l'inverse du titre périphrastique, par exemple « Coustume de l'isle de Cea » qui est censé dissimuler le thème du suicide, l'intitulé du chapitre I, 31 ne tourne pas autour du sujet et affiche plus qu'il n'occulte son contenu polémique.

La fonction perlocutoire du titre « Des Cannibales » est donc accrue. Fortement incitatif, il génère chez le lecteur un conflit affectif. À la fois apeuré et fasciné, ce dernier voit en effet sa curiosité piquée à vif par un titre à sensation, effroyablement séducteur. À teneur polémique ce titre expose plus qu'il ne protège son auteur, ce pourquoi il s'accorde mal aux procédés rhétoriques de dissimulation et de prévention propres aux « titres réfractaires » de types

¹ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 6.

² Diane Desrosiers Bonin, *La Dissimulation et ses manifestations stratégiques dans l'œuvre de François Rabelais*, Montréal, Université de Montréal, 1983, p. 66. Cité par Vaillancourt, *ibid.*, n. 17, p. 10.

« bouclier » et « périphrastique ». En choisissant de nommer son chapitre « Des Cannibales », Montaigne suscite donc certaines attentes chez le public-lecteur, autrement dit il s'engage, par sa promesse, à honorer la fonction contractuelle du titre annonciateur. Reste à savoir si le titre du chapitre correspond de fait à la « matière » qu'il laisse augurer.

3. « Des Cannibales », un titre-piège.

Vaillancourt rappelle que « pour être compris, le titre nécessite un contact : la lecture¹. » En lisant le chapitre « Des Cannibales », on peut premièrement constater que si d'un côté le titre du chapitre oriente d'emblée la lecture, de l'autre Montaigne ne l'intègre pas anaphoriquement au texte. Autrement dit, à aucun moment du texte il n'utilise le mot employé dans le titre. En effet, le nom "cannibale" disparaît entièrement du champ lexical du chapitre, pour céder sa place à d'autres substantifs et adjectifs, tels que « sauvage[s] », « barbare[s] », « barbaresque » ou encore « barbarie », qui présentent diverses significations, ne concernent pas exclusivement les Indiens et outrepassent le cadre de la pratique anthropophagique. Or, comme le souligne Vaillancourt : « le lecteur, chaque fois qu'il rencontre des mots dans le texte qui étaient aussi présents dans le titre, est invité à les mettre en relation, à les confronter, afin de voir si le contrat de lecture a été respecté. » En refusant d'intégrer anaphoriquement le titre au texte, Montaigne enraye donc une telle vérification.

Cependant, malgré l'absence des mots "cannibale" et "cannibalisme" dans le texte, Montaigne décrit en détail le rite anthropophagique des Indiens. Il remarque premièrement que les Indiens traitent avec dignité leurs ennemis faisant office de futurs gibiers : après avoir été gardés prisonniers « deux ou trois mois », ces derniers « portent une contenance gaye » pour avoir été traités « en toute liberté » et obtenu « toutes les commoditez dont ils se peuvent aviser ». Outre cela, les maîtres « ne demandent à leurs prisonniers autre rançon que la confession et reconnaissance d'estre vaincus », mais faisant preuve de « constance » et de « courage invincible » ces derniers « pressent leurs maistres de se haster de les mettre en cette espreuve » ; c'est pourquoi, dit Montaigne, il ne « s'en void aucun qui n'ayme mieux estre tué et mangé, que de requérir seulement de ne l'estre pas ». C'est donc d'un commun accord que s'organise le « festin qui se fera à leurs despens », où, précise Montaigne, il est convenu qu'« en présence de toute l'assemblée » chaque détenu soit dûment assommé « à coups d'espée » avant d'être rôti, et que ses restes ou ses « lopins » soient généreusement distribués « à ceux de leurs amis qui

¹ Luc Vaillancourt, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *op. cit.*, p. 6.

sont absents. » Sans effusion de sang et aucune démonstration de souffrance physique, la scène anthropophagique dépeinte par Montaigne prend, contre toute attente, l'allure d'une cérémonie avenante et courtoisement réglée, où la bonne entente et la probité restent de mise. Au surplus, Montaigne prend de nouveau à contrepied son lecteur, en estimant être le rite « barbaresque » des Indiens moins reprehensible en comparaison à la « barbarie » des fraticides politiques et religieux qu'exercent ses compatriotes entre eux :

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par geénes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé¹.

Ainsi, tandis que le titre aguicheur du chapitre suggérait l'horreur du cannibalisme à l'œuvre dans le Nouveau Monde, la "matière" du texte présente au lecteur le banquet enjoué, sage et convenu des Amérindiens en opposition au cannibalisme supplicatoire et blasphématoire des Européens. Par son intitulé, Montaigne promet donc au lecteur qu'il s'épanchera sur l'enfer du cannibalisme en Amérique, mais dans le texte il lui présente un Nouveau Monde proche du paradis sur terre, pour finalement lui révéler que l'enfer se trouve près de chez lui, parmi les Chrétiens d'Europe. En choisissant un tel titre, Montaigne crée donc certaines attentes chez le destinataire qu'il ne cesse pourtant de frustrer. En d'autres termes, l'incongruence entre les significations que présume le mot-titre « Des Cannibales » et le contenu du texte dont il est supposé être l'emblème, libère l'intitulé de ses fonctions contractuelles. Lestringant souligne à cet égard le caractère intentionnel d'une telle démarche :

Délibérément, Montaigne joue de l'écart inscrit entre le nom des Cannibales et la matière d'un chapitre qui parle de tout autre chose : au lieu des cauchemars ressassés depuis Colomb et Vespucci, se dessine la vision édénique d'une société à bien des égards conforme à la Nature, en libre expansion sur la totalité d'un continent².

On remarquera toutefois que malgré l'évincement du mot « cannibale » dans le corps du texte, il est somme toute largement question des anthropophages du Nouveau Monde dans ce

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 209.

² Franck Lestringant, *Le Brésil de Montaigne, op. cit.*, n. 4, p. 260.

chapitre. Pour Déborah Knop, parmi les titres de chapitre des *Essais*, « Des Cannibales » fait partie de ceux qui correspondent à la « matière » du texte :

(...) si en « plusieurs chapitres » « le Chef [le titre] ne se rapporte aucunement à tout le demeurant du corps¹ », cela n'est pas vrai pour la majorité d'entre eux : I, 26 parle bien de l'éducation ou « institution » des enfants ; I, 31, des cannibales ; II, 10, des livres ; etc. Dans la plupart des cas, titre et contenu du chapitre correspondent².

Ainsi, la rupture de contrat titrologique entre Montaigne et son lectorat se donne moins parce que Montaigne y parle de « tout autre chose », comme le suggère Lestringant, mais parce qu'il parle tout autrement du cannibalisme. En d'autres termes, l'incongruence entre la signification du titre et la matière du chapitre s'exprime moins par le fait que Montaigne n'aborde pas le sujet qu'il annonce, et plus par le fait qu'il l'aborde contre la *doxa* et contre toute attente, qu'il traite et déborde ce même sujet à l'aune d'une perspective diamétralement opposée à celle qu'induit l'intitulé. Le titre « Des Cannibales » n'occupe donc pas la même fonction qu'un titre écran comme « Des Coches », où Montaigne ne parle quasiment pas des cochons, et dévie l'attention des censeurs en faisant ombrage à la teneur politique du chapitre (critique de la colonisation des Amériques, du roi Henri III, voire de la royauté en général). A l'inverse, « Des Cannibales » n'est pas un titre anodin ou discret, il ne laisse pas le lecteur indifférent, et l'encourage à lire le texte et annonce de surcroît un thème nullement anecdotique mais essentiel au chapitre. Du reste, si d'un côté le thème annoncé par le titre est bien présent dans le texte, de l'autre force est de constater qu'il induit le lecteur à l'erreur.

Cet intitulé suggère en effet au destinataire d'adhérer à un point de vue dont il est dit, dès les premières lignes du chapitre, qu'il est erroné : « il se faut garder de s'attacher aux opinions vulgaires » et il « faut » « juger » les « nations estrangieres » par « la voye de la raison, non par la voix commune. » Selon les colporteurs de la « voix commune », les Cannibales équivalent à la version moderne des « barbares » de l'Antiquité. Au même titre que « les Grecs appelloient ainsi toutes les nations estrangieres », durant la Renaissance, nous dit indirectement Montaigne, le fait de dénoncer et de médire la barbarie des Amérindiens faisait partie des « opinions vulgaires », des idées reçues et couramment admises en Europe. Le titre du chapitre suggère donc au lectorat d'adopter un point de vue négatif au sujet des Indiens d'Amérique, et de « les juger » communément, c'est-à-dire péjorativement, à la façon des témoins et des érudits du

¹ Étienne, Pasquier, *À Monsieur de Pelgé*, op. cit.

² Déborah Knop, *La cryptique chez Montaigne*, Littératures, Université de Grenoble, 2012, p. 390. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01153672>

XVI^e siècle – comme, parmi tant d’autres Martyr, Gómara, ou encore Thevet – qui d’ordinaire associent le mot « cannibale » aux vices contre nature, à une pratique à tel enseigne vicieuse qu’elle en vient à être jugée comme inhumaine. En choisissant l’intitulé « Des Cannibales », Montaigne utilise ainsi un vocabulaire typique de la *doxa*, un champ lexical appartenant à la « voix commune » contre laquelle le chapitre s’oppose entièrement, de l’*incipit* à la pirouette finale des « haut de chausses ». Or après avoir lu le chapitre, le lecteur est pour le moins surpris de pas y avoir trouvé la fureur cannibale des Indiens d’Amérique. L’étrangeté que provoque chez le destinataire un tel décalage entre la signification du titre et le contenu du texte est par ailleurs soulignée par Christian Ferrié :

Le titre de l’essai a ceci d’étrange qu’il semble réduire la nation en question à sa coutume anthropophagique : « cette nation » alliée des Français qui habitait la contrée où le vice-amiral Villegagnon a fondé la France Antarctique (...) n’a pas chez Montaigne de nom propre ; leur cannibalisme en ferait essentiellement des cannibales¹.

C’est pourquoi, l’intitulé « Des Cannibales » correspond selon nous à un titre-piège. Il suggère au destinataire de suivre les « opinions vulgaires », ce dernier voyant dès l’*incipit* le piège se renfermer sur lui, Montaigne l’ayant pris en flagrant délit de préjugé. Guidé par le suggestif titre du chapitre, le lecteur croit spontanément qu’il aura affaire à la férocité des « cannibales » du Nouveau Monde, et dès les premières lignes l’auteur lui fait prendre conscience de son faux départ : c’est indument qu’il a prêté l’oreille et donné crédit aux partis pris de la « voix commune », tandis que Montaigne suivra, lui, la « voye de la raison ». Par conséquent, le texte ne mentionnera pas les « cannibales », car ce serait reproduire le langage préétabli par les « opinions vulgaires », mais il parlera de « sauvages », au sens de sylvicole, mais aussi de « païs », de « nations » ou encore de « trois d’entre eux », faisant le plus souvent usage du pronom personnel « ils ». Le titre « Des Cannibales » est donc un guêpier en ce sens qu’il égare le jugement du lecteur : avant même d’avoir pu lire le texte, ce dernier est, sans le savoir encore, mal orienté par un titre qui lui indique une voie dont l’auteur sait qu’elle est sans issue.

Pasquier remarque à ce sujet qu’en bon nombre des chapitres de son ouvrage, Montaigne s’amuse et prend « plaisir » à « déplaire plaisamment » en forgeant des intitulé « guet appens ». L’auteur des *Essais* voulant, dit-il, « de propos délibéré moquer de nous, et paraventure de luy mesmes, par une liberté particuliere qui estoit née avec lui », Pasquier conseille donc de « ne

¹ Christian Ferrié, « Les cannibales de Montaigne à la lumière ethnologique de Clastres », *op. cit.*, p. 1.

jetez point l'oeil sur le titre, ains sur son discours ; Il vous apporte assez de matiere pour vous contenter. » Cette « forme de guet-apens », Pasquier la retrouve notamment dans le « chapitre *des Noms* », où Montaigne a, selon lui, « pris plaisir de faire commencer trois ou quatre clauses, par ce mot de, *Item*, réservé spécialement à la pratique¹. » Concernant ce type d'embuscade, nous pourrions également mentionner le titre écran « Apologie de Raimond Sebond » où, nous l'avons vu, Montaigne annonce un éloge alors qu'il réalise une critique. Vaillancourt remarque au surplus que l'intitulé « Des Boyteux » fait lui aussi écran, en ceci qu'il peut être diversement interprété comme un trait d'humour, une métaphore, ou un artifice censé dissimuler la teneur critique du texte :

Le titre du chapitre 11 du livre III, *Des boyteux*, apparaît d'abord humoristique, quand on pense à la première occurrence du mot dans l'anecdote rapportée par Montaigne à propos de la reine des Amazones qui disait préférer faire l'amour avec des boiteux (...). Il peut s'agir aussi d'une métaphore, dans la mesure où l'auteur considère les sorciers comme des boiteux de l'esprit. Ce peut être ensuite une pointe adressée aux magistrats, si l'on considère qu'il est question dans cet essai de juges condamnant à tort et à travers pour des crimes qu'ils excusent en eux-mêmes et qui, se moquant des « boyteux », ne réalisent pas qu'ils boitent eux aussi (et des deux pieds). Mais *Des boyteux* est surtout un titre écran qui masque une audacieuse critique des procès de sorcellerie, où les « boyteux » ne sont pas toujours ceux que l'on croit. Montaigne y dénonce les exécutions basées sur des conjectures superstitieuses : « À tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette [...] Après tout, c'est mettre ses conjectures à bien haut pris que d'en faire cuire un homme tout vif². » Mais le caractère polémique du propos est atténué par sa dissolution dans une suite d'anecdotes plus ou moins incongrues : « À propos ou hors de propos, il n'importe³ », parmi lesquelles les « boyteux » occupent une place emblématique et induisent l'ambiguïté.

Comme dans « Des Boyteux », le chapitre « Des Cannibales » fait en sorte que le lectorat prenne conscience de ses erreurs de jugement. C'est donc au même titre qu'en lisant ces deux chapitres le destinataire comprend progressivement que les « boyteux » et les « cannibales » ne sont pas toujours ceux que l'on croit. La fonction de ces deux intitulés demeure toutefois distincte. Le caractère à première vue léger et drôle du titre « Des Boyteux » protège Montaigne, dès lors qu'il dissimule la teneur polémique du chapitre. Le caractère à première vue grave et horripilant de l'intitulé « Des Cannibales » attire le lecteur dans un guet-apens, dès lors qu'il l'incite à faire fausse route. La fonction première du titre des « Des Boyteux » est donc de nature défensive, elle tend à protéger l'auteur du texte en déviant l'attention du lecteur. À l'inverse, la

¹ Étienne, Pasquier, *À Monsieur de Pelgé, op. cit.*

² « Des Boyteux », III, 11, p. 1031-1032.

³ « Des Boyteux », III, 11, p. 1033.

fonction première du titre « Des Cannibales » est de nature offensive, elle tend à égarer ou dévoyer le lecteur en attirant son attention vers une mauvaise piste. Tel est également le cas du chapitre « D'un Enfant Monstrueux ». En utilisant un titre aguicheur qui renvoie à l'extraordinaire, mais aussi au pathos de la commisération que présume la vue des souffrances d'enfants déformés, Montaigne finit dans le texte par faire comprendre au lecteur que les personnes qui considèrent monstrueux l'enfant « au double corps », « pris et collé à un autre enfant sans teste¹ », sont finalement ceux dont l'esprit est impie et déformé par la coutume :

Ce que nous appellons monstres, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises; et est à croire que cette figure qui nous estonne, se rapporte et tient à quelque autre figure de mesme genre inconnu à l'homme. De sa toute sagesse il ne part rien que bon et commun et réglé; mais nous n'en voyons pas l'assortiment et la relation. *Quod crebro videt, non miratur, etiam si cur fiat nescit. Quod ante non vidit, id, si evenerit, ostentum esse censet*². Nous apelons contre nature ce qui advient contre la coustume : rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte³.

Le titre-piège « Des Cannibales » présente donc une fonction perlocutoire accrue, en ceci qu'il provoque chez le destinataire un effet certain : il invite le lecteur à lire le chapitre à l'aune d'une perspective que l'auteur estime être erronée, pour faire en sorte qu'il prenne « contact » avec un texte qui ne cessera de le dérouter, de le prendre à contrepied, de contredire les préjugés évoqués dans le titre.

Dans ce chapitre nous n'avons donc pas affaire à un titre bouclier, comme « De la Praesumption », dont la fonction est d'anticiper de manière préventive les objections et réprimandes que la matière du chapitre peut potentiellement susciter chez le lecteur. Un titre comme « Des Cannibales » expose au contraire Montaigne, en ceci qu'il engage d'emblée le lectorat à penser que l'auteur adoptera le discours de la « voix commune » et réprouvera fermement la pratique du cannibalisme. Ce n'est alors qu'après coup, c'est-à-dire après avoir lu le texte, que le destinataire s'aperçoit non pas seulement qu'une telle critique n'a pas eu lieu et que par conséquent le contrat titulaire n'a pas été respecté par l'auteur, mais encore que ce dernier sous-entend qu'en sa qualité de cannibale policé et chrétien le lecteur est lui-même le sujet du chapitre, la cible vers laquelle se dirigent tous les reproches contenus dans le texte : « je pense, dit Montaigne, qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger

¹ Voir « Illustration 1 », *infra*, p. 599, dans les « Annexes ».

² « Ce qu'il [l'homme] voit fréquemment ne l'étonne pas, même s'il en ignore la cause. Mais s'il arrive quelque chose qu'il n'a jamais vue, il la regarde comme un prodige. » (Cicéron, *De la divination*, II, 27).

³ « D'un Enfant Monstrueux », II, 30, p. 713.

mort (...) comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens ». Une fois comparé au texte, le titre-piège « Des Cannibales » traduit ainsi une double trahison : d'un côté le titre ne correspond pas à la « matiere » annoncée, de l'autre il se réfère au lecteur. La lecture de ce chapitre pourrait donc susciter chez le destinataire le sentiment d'indignation pour avoir été dupé. Ainsi, plutôt que d'anticiper de manière préventive les objections éventuelles, le titre « Des Cannibales » déroute de telle sorte le lectorat qu'il peut, après la lecture, le décevoir, susciter sa colère ou le rendre susceptible d'accuser Montaigne d'avoir fait preuve de mauvaise foi ou de déloyauté.

Nous avons vu que pour Pasquier et Villey, le « jeu » à l'œuvre dans certains des titres des *Essais* appartient au registre de l'humour. Le premier considère que dans bon nombre de chapitres, Montaigne « s'est voulu de propos délibéré moquer de nous », faisant « gloire de nous braver, par ces contre-pointes et piaffes¹ » ; puis le second estime que le titre « Des Coches » a pour fonction de « surprendre » et que finalement « toute cette surprise est une ironie continuelle pour les règles habituelles de la composition². » Le pied de nez que l'intitulé « Des Cannibales » fait au lecteur du chapitre, ce dernier s'étant vu pris en flagrant délit de préjugé pour être ensuite accusé de cannibalisme, est une opposition à la *doxa* à nos yeux trop querelleuse pour être cantonnée au simple registre de la taquinerie anodine. Plus que « déplaire plaisamment », l'incongruence entre le titre et la matière du chapitre « Des Cannibales » est à telle enseigne provocatrice, qu'elle en devient à la fois outrageante et troublante.

Les clauses contractuelles du chapitre « Des Cannibales » sont donc explicitement rompues. Prenant le lecteur au dépourvu, « Des Cannibales » est un titre-piège qui, avant même qu'il ait pu lire le texte, lui suggère de suivre la « voix commune » et partant de faire fausse route. Au surplus, après s'être confronté à la « matiere » du chapitre, le destinataire se sent diversement trahi. Tout d'abord le texte ne respecte pas le titre qui est supposé être son emblème, car contre toute attente on y trouve non pas l'horreur mais l'éloge des « cannibales » du Nouveau Monde. Et c'est ensuite avec pugnacité que le chapitre opère une complète inversion des rôles, où de manière inespérée l'auteur fustige la barbarie cannibale de son propre public-lecteur. Au demeurant, si d'une part le titre-piège peut provoquer des sentiments négatifs chez le destinataire, tels la colère et la vexation, de l'autre il peut tout autant participer à la formation de son jugement. Balloté entre le faux départ du titre et la prise de conscience qu'il a fait fausse route, le destinataire du chapitre est en effet mis face à ses contradictions. Ainsi confronté à ses propres *aprioris* et préjugés, le lecteur est finalement convié à réfléchir sur la

¹ Étienne, Pasquier, *À Monsieur de Pelgé*, op. cit.

² Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais*, Paris, Hachette, 1908. t. 2, p. 286-288.

fiabilité du langage ordinaire, sur la correspondance ou non des mots eu égard aux choses qu'ils sont censés désigner.

4. « Il y a le nom et la chose ».

Après avoir pris contact avec le texte, le lecteur s'aperçoit de la différence qui sépare la signification péjorative du titre « Des Cannibales » et les différents sens, par ailleurs inconciliables entre eux, que Montaigne attribue aux mots tels que « sauvages », « barbares », « barbarie » ou encore « barbaresque ». Le mot « barbare » est premièrement renvoyé au sens péjoratif tel que déterminé par la *doxa* (« voix commune », « opinions vulgaires ») et auquel le lectorat est en grande mesure habitué :

Je ne sçay, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelloient ainsi toutes les nations estrangieres), mais la disposition de cette armée que <http://artflsrv03.uchicago.edu/images/montaigne/0084.jpg> je voy, n'est aucunement barbare.

Immédiatement après, Montaigne s'oppose à cette définition essentialiste de la barbarie et propose la sienne, relativiste :

(...) il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage

Si tel est le cas, l'étranger n'est pas naturellement barbare, cruel ou inhumain. La barbarie qu'on lui impute n'existe pas dans les faits, s'agissant avant tout d'une construction de l'esprit dit de clocher. Autrement dit, le jugement dépréciatif de l'étranger est le fruit d'une habitude de pensée autocentrée, un jugement coutumier issu d'une tradition précise, il s'agit plus d'une coutume que d'une réalité. Toutefois, après avoir opposé une définition relativiste et neutre du barbare à celle essentialiste et péjorative de la « voix commune », rien n'empêche Montaigne de juger moralement la sauvagerie des Indiens et celle des Européens. Les habitants du Nouveau Monde sont alors dits sauvages en un sens laudatif :

Ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits .

Suivant le même ordre d'idée, Montaigne avance une définition laudative du mot « barbare », renvoyant également à l'état de nature :

Ces nations me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle.

Cependant, du bon Sauvage, naturel, vertueux, innocent et pleinement heureux, Montaigne dit qu'il peut également s'agir d'un cannibale cruel et d'un barbare irrationnel :

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action (...).

Nous les pouvons donq bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison (...).

Puis, après avoir soutenu que les Indiens étaient des « barbares » pour n'avoir reçu que « peu de façon de l'esprit humain » et se trouver encore proches de leur « naifveté originelle », Montaigne soutient à l'inverse qu'ils ne peuvent être accusés de barbares incultes et ignorants, sachant qu'ils font preuve de « suffisance » et d'« invention » en leurs arts, autrement dit, d'intelligence et d'innovation en leur productions culturelles :

J'ay une chanson faicte par un prisonnier, (...) Invention qui ne sent aucunement la barbarie.

(...) il faut alleguer quelques traits de leur suffisance. Outre celuy que je vien de reciter de l'une de leurs chansons guerrieres, j'en ay un'autre, amoureuse, (...). Or j'ay assez de commerce avec la poésie pour juger cecy, que non seulement il n'y a rien de barbarie en cette imagination (...).

Les Français ou Européens sont quant à eux des êtres corrompus et artificiels, Montaigne les identifie alors aux véritables barbares, ils représentent les authentiques sauvages au sens dépréciatif du terme :

là où, à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages.

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort (...).

Comme le remarque André Tournon, dans l'agencement du texte « Des Cannibales » le paradoxe se reflète à travers la « polyvalence des termes de "barbarie" et de "sauvagerie" que Montaigne signale, et exploite dans la conduite de ses propos » :

La notion de barbarie peut être critiquée selon les principes d'un strict relativisme ; elle se résout en simple différences des mœurs. Elle peut être maintenue, mais en prenant une valeur positive, dans l'éloge traditionnel (au moins depuis Tacite) de la simplicité des peuples primitifs. Elle peut enfin garder le sens péjoratif que lui confère le langage commun, dans le cadre d'une éthique indifférente à l'exotisme. (...) Le même concept se trouve donc, selon les inflexions du texte, affecté de valeurs péjoratives ou laudatives, ou neutralisé¹.

Nous avons vu que pour divers lecteurs du chapitre « Des Cannibales », parmi eux Lebègue, Lutri et Defaux, la mise en avant de tels paradoxes s'inscrit dans le registre du « jeu », de l'humour, de la surenchère, voire de la folie. Plutôt que d'attribuer à Montaigne l'intention de se moquer et d'abuser le lecteur par le moyen de « sophismes » propres à la « littérature des paradoxes », ou de conclure que, de manière incontrôlée, il ne parvienne pas à se garder « d'abuser quelque peu follement des stimulantes vertus du paradoxe », on remarquera toutefois que cet usage multivoque et polysémique des mots renvoie en définitive le lecteur à porter une réflexion critique sur les préjugés que colporte le langage ordinaire.

Pour nommer les habitants du Nouveau Monde, Montaigne ne crée pas de néologisme, mais resignifie des mots déjà existants. Tandis que d'ordinaire les mots « sauvages » et « barbares » désignent péjorativement les Indiens d'Amérique, Montaigne reprend à son compte les termes employés par la *doxa* et réoriente leurs sens (sauvage et barbare peuvent signifier état de nature, passions meurtrières, artificialité...), modifie leur référent (sauvage et barbare désignent les Amérindiens, les Tupinambas, les Européens, les Français, la condition humaine...) et démultiplie leur valeur morale (la sauvagerie et la barbarie traduisent la vertu et le vice). En somme, Montaigne n'élimine par le vocabulaire de la *doxa*, mais le déplace et le déploie. À l'univocité des paroles ordinaires, il oppose une multivocité langagière : à partir des mots de la « voix commune », Montaigne déroule une pluralité de sens, de désignation et de valeur. Il indique par ailleurs l'intérêt d'un tel procédé. Concernant la langue française, on lit dans « Sur des Vers de Virgile » qu'il convient mieux de l'enrichir que de l'innover :

Le maniement et emploi des beaux esprits donne pris à la langue, non pas l'innovant tant comme la remplissant de plus vigoureux et divers services, l'estirant et ployant. Ils n'y apportent point des mots, mais ils enrichissent les leurs, appesantissent et enfoncent leur signification et leur usage, luy apprenent des mouvements inaccoutumés, mais prudemment et ingénieusement².

¹ André Tournon, *La glose et l'essai*, op. cit., p. 217.

² « Sur des Vers de Virgile », III, 5, p. 873.

S'agissant moins de créer des néologismes et plus de resignifier les mots déjà existants, dans « Des Cannibales », les « mouvements inaccoutumés » que Montaigne apporte aux mots usuels de « barbares » et de « sauvages » incitent alors le lecteur à réformer son propre langage, à donner d'autres significations et référentiels au langage courant, chargé et figé de préjugés. En d'autres termes, face à l'enrichissement des mots du langage commun par de nouveaux sens, référents et valeurs, le lectorat se voit ainsi renvoyé au débat qui oppose les réalistes aux nominalistes.

Platon rapporte qu'en opposition à Cratyle, selon qui « il existe une dénomination correcte naturellement adaptée à chacun des êtres¹ », Hermogène affirme ne pas être parvenu à se « laisser persuader que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance d'une convention² ». Ainsi, tandis que le premier soutient qu'« il y a, par nature, une façon correcte de nommer les choses », le second fait de l'appellation un produit des lois et des coutumes humaines :

À mon avis, quel que soit le nom qu'on assigne à quelque chose, c'est là le nom correct. Et change-t-on de nom en mettant fin à la première appellation, pour moi, le second nom n'est pas moins correct que le premier – de même que, lorsque nous changeons le nom des serviteurs, le nouveau nom n'est pas moins correct que le précédent. Car aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais il le porte par effet de la loi, c'est-à-dire de la coutume de ceux qui ont coutume de donner des appellations³.

Au XVI^e siècle, dans le « colloque » intitulé « La chose et le mot », Érasme présente à son tour un dialogue, entre Bêat et Boniface, au cours duquel une opposition nette entre deux types d'hommes s'établit, à savoir : ceux qui préfèrent « la chose au mot » et ceux qui « font plus de cas du mot que de la chose⁴ ». Les premiers reconnaissent, par exemple, que les significations de leurs noms de famille ou de leurs prénoms ne correspondent pas effectivement à leurs personnes. Ainsi, la renommée que procure « un nom magnifique », dit Boniface, « ne signifie absolument rien si la chose ne s'y joint ». Bêat précise de surcroît qu'ils craignent plutôt « d'être un tyran que d'en porter le nom ». Les vertueux ne craignent donc pas d'être nommés vicieux, dès lors qu'en leur for intérieur ils savent être effectivement vertueux. Et afin d'illustrer ses propos Bêat remarque que « si un mauvais évêque, suivant la sentence de l'Évangile, est un

¹ Platon, *Cratyle*, 383a, dans *Œuvres complètes*, op. cit., traduction Catherine Dalimier, p. 196.

² *Ibid.*, 383d-e, p. 197.

³ *Ibid.*, 383e, p. 197.

⁴ Érasme, « La chose et le mot », dans *Les colloques d'Érasme*, Tome 3, traduit par Victor Develay, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1875-1876, p. 38.

voleur et un brigand, nous ne devons pas moins détester ces noms que la chose même¹ ». Autrement dit, les hommes préférant la chose au mot ont plus de répugnance envers les personnes dont la conduite est réellement mauvaise, qu'envers les mots désignant des vices et des travers. À l'inverse, ceux qui font plus de cas du mot que de la chose, « aiment mieux passer pour des hommes savants et vertueux que de l'être réellement² ». Quels que soient leur pouvoir, leur rang ou leur statut, la plupart des hommes, parmi lesquels les hommes d'Église, les commandants et les nobles, refusent de paraître et d'être traités de fous, de voleurs et de menteurs, tout en sachant en leur for intérieur que, bien souvent, la démesure, la friponnerie et la tromperie conduisent et guident leurs actes. Aimant pratiquer les vices, haïssant d'être nommés vicieux et souhaitant être désignés de vertueux, ils attachent en somme plus d'importance aux apparences que confèrent les mots qu'à la réalité qu'ils représentent.

Selon Étienne Wolff, dans « Le mot et la chose » Érasme « étudie les relations entre la réalité et son apparence et cela appartient donc à la série des colloques consacrés au mensonge³ ». Carine Ferradou précise à ce propos, que dans ce dialogue ou colloque :

(...) le discours dialectique et moralisateur acquiert une nouvelle dimension, celle de la polémique, car, loin de s'en tenir aux généralités intemporelles, les interlocuteurs, jusqu'à la dernière réplique, abordent des sujets qui font l'objet de constantes critiques érasmiennes, plus développées dans d'autres colloques. Ils dénoncent notamment la condition des mercenaires, que *Le Soldat et le Chartreux* évoque longuement, le scandale des bénéfices ecclésiastiques, thème central de *La Chasse aux bénéfices*, ou encore la fausse noblesse de certains chevaliers, traitée dans *Le Chevalier sans cheval*. *La Chose et le Mot* se présente pour ainsi dire comme un condensé des opinions d'Érasme sur des points de polémique actuels, qui mettent en relief une tendance très répandue au mensonge et à l'hypocrisie⁴. »

Dans « Des Cannibales », Montaigne lui aussi polémique autour de l'usage actuel du langage. Il fustige les préjugés que colportent les discours de la « voix commune », autrement dit « les opinions vulgaires » qui circulent en son entourage, à l'égard des dits « barbares » et « sauvages » du Nouveau Monde. Puis il souligne la malhonnêteté intellectuelle des « fines gens », visant notamment les cosmographes contemporains, en dévoilant que l'incongruence

¹ *Ibid.*, p. 40.

² *Ibid.*, p. 38-39.

³ Étienne Wolff, dans Érasme, *Colloques*, traduction et présentation d'É. Wolff, Paris, 1992, volume 2, p. 417. Cité par Carine Ferradou, « La réflexion sur le pouvoir du langage dans plusieurs colloques d'Érasme, le "Lucien batave" », dans *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n°58, 2004, p. 58. URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_0181-6799_2004_num_58_1_2612

⁴ Carine Ferradou, *ibid.*, p. 77.

entre leurs discours et les faits, ou les "choses" qu'ils allèguent décrire, est due à leur vanité et leur volonté de persuasion :

(...) pour faire valoir leur interprétation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire: ils ne vous représentent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont veu; et, pour donner crédit à leur jugement et vous y attirer, prestent volontiers de ce côté là à la matière, l'allongent et l'amplifient.

Il existe par ailleurs chez Montaigne une critique linguistique à teneur nominaliste de la gloire, des apparences trompeuses et du mensonge en société. Dans le chapitre « De la gloire », dont l'objet est de critiquer la vaine gloire, notamment aristocratique et militaire, Montaigne s'appuie tout d'abord sur « la Théologie » de Raymond Sebond pour reconnaître volontiers que « c'est à Dieu seul à qui gloire et honneur appartient ». En effet, si d'un côté Dieu « ne peut s'augmenter et accroître au-dedans », de l'autre « son nom », qui est « la pièce hors de lui la plus voisine », « se peut augmenter et accroître par la bénédiction et louange que nous donnons à ses ouvrages extérieurs ». En revanche, dit Montaigne, pour ce qui concerne les hommes, dont l'« essence » demeure « imparfaite » et qui se trouvent « en disette de beauté, santé, sagesse, vertu, et telles parties essentielles », les « ornemens externes se chercheront après que nous aurons prouvé aux choses nécessaires ». Ayant « continuellement besoin d'amélioration », les hommes devraient donc « courir au plus pressé », chercher à se pourvoir « d'un bon repas » plutôt que « d'un beau vêtement » et suivre les enseignements des Stoïciens qui, au « mépris de la gloire », s'évertuaient « à fuir » la « plus dangereuse » des « voluptés » que représente « l'approbation d'autrui ».

Pour étayer ses propos, c'est notamment en soulevant un argument linguistique que Montaigne souligne le caractère vain de la gloire à laquelle ses contemporains paraissent à ses yeux si attachés : « il y a le nom et la chose : le nom, c'est une voix qui remerque et signifie la chose ; le nom, ce n'est pas une partie de la chose ni de la substance, c'est une pièce étrangère jointe à la chose, et hors d'elle¹. » Autrement dit, le nom, ici le nom de famille, est un mot qui désigne et signifie un référent, mais demeure extérieur et non pas inhérent ou immanent à ce à quoi il se réfère. Les rapports que peuvent entretenir les mots et les choses étant en ce sens conventionnels et non pas naturels. Le langage devient donc un argument moral dans un chapitre où, comme le remarque Delphine Reguig, Montaigne cherche à montrer que la renommée demeure un jugement précaire, provisoire, contingent et fréquemment injuste qui

¹ « De la Gloire », II, 16, 618.

« n'effleure que la part visible et remarquée des actions » humaines et « repose sur la confusion majeure entre valeur intérieure et spectacle extérieur : ainsi la gloire ne s'attache-t-elle qu'au "nom" et manque "la chose"¹. » Concernant ce passage, Antoine Compagnon y voit l'adhésion de Montaigne au nominalisme, approche étant selon lui devenue « la référence inévitable du relativisme² » au XVI^e siècle, et François Rigolot souligne qu'en sa qualité de « moraliste du langage qui se garde confondre référent et signifiant », Montaigne s'y exprime à la manière d'un « nominaliste, partisan d'un langage purement véhiculaire, d'une algèbre de convention, et dont le regard est fixé sur l'Hermogène de Platon³. » Et c'est encore une fois du côté d'Hermogène et d'Érasme que dans le chapitre « Des noms » Montaigne se situe. Comme le souligne Reguig, se donnant pour tâche principale « de fustiger les prétentions humaines à travailler l'image que le moi entend donner de lui-même au travers du prisme flatteur de son nom », Montaigne ouvre alors son chapitre par « une rapide remarque linguistique sur le rapport, approximatif et grossier, des signes de la langue à leurs référents⁴ » :

Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le nom de salade.
De mesme, sous la consideration des noms, je m'en voy faire icy une
galimafrée de divers articles⁵.

Le mot « herbe » désigne en effet toute une variété de plantes différentes qui ont chacune un nom et des caractéristiques singulières, au même titre que le mot « nom » renvoie à une « galimafrée de divers articles ». Pour n'être que des mots dont rien ne certifie en somme qu'ils existent ou correspondent au réel, « herbe » ou « nom » se voient alors dénués de validité ontologique. Qu'il s'agisse encore des concepts de raison et de Nature, c'est, comme le remarque Frédéric Brahami, « en termes nominalistes » que la critique de ces notions se fait chez Montaigne, pour qui « le concept est un mot, lequel est fixation, dans une généralité, de singularités qui, en réalité, lui échappent. Ainsi, il n'y a pas de relation nécessaire entre l'idée, ou le mot, et la chose⁶. »

En ajoutant dans « Des Cannibales » diverses significations et référentiels aux notions traditionnelles de « barbare » et « sauvage », Montaigne fait alors remarquer au lectorat que ces

¹ Delphine Reguig, dans Michel de Montaigne, *Essais II*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « Folio Classique », 2009, p. 765.

² Antoine Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980, p. 158.

³ François Rigolot, « Le langage des "Essais" : référentiel ou mimologique ? », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1981, n°33. p. 22.

URL : https://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1981_num_33_1_1895

⁴ Delphine Reguig, dans Michel de Montaigne, *Essais I*, Édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « collection » Folio Classique, 2009, p. 683-684.

⁵ « Des Noms », I, 46, p. 276.

⁶ Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, Puf, 1997, p.79-80.

noms ne font pas nécessairement partie intégrante des objets qu'ils sont censés désigner. Pouvant dire autre chose que ce qu'elles disent communément, ce n'est donc pas naturellement que de telles notions ont une dénotation péjorative. Si ces mots désignent la monstruosité, l'irrationalité, la férocité, l'inculture et l'immoralité des étrangers, c'est avant tout par coutume et non par nature. En proposant au lectorat d'autres significations à ces mots, Montaigne creuse l'écart entre le nom et la chose et enjoint finalement son lecteur à se défier du langage commun, à percevoir la nature conventionnelle des sens ou significations que contiennent les notions familières et les « opinions vulgaires ».

Dans « Des Cannibales », resignifier diversement les mots est donc un moyen de former le jugement critique du lecteur eu égard à l'usage ordinaire du langage. Incité à penser que les mots ne correspondent pas naturellement aux choses qu'ils sont supposés désigner, le destinataire perçoit en effet l'arbitraire et les préjugés que colporte sa propre langue, relativisant ainsi le poids et la connotation couramment péjorative des mots tels que « sauvages » et « barbares ». En déployant les divers sens, référents et valeurs que peuvent contenir ces mots, Montaigne convie ainsi son lectorat à douter de la pertinence des termes familiers, à ne plus se fier aveuglement au langage coutumier, à prendre ses distances du discours de la « voix commune ». Cette réévaluation des postulats de la langue maternelle que dès l'*incipit* Montaigne propose au lecteur, en le conviant à suivre la « voye de la raison » au détriment des « opinions vulgaires », est l'entame d'un processus de dépaysement que la première partie du chapitre se charge d'approfondir. En effet, après avoir mis à distance le langage de l'opinion commune, en récusant le mot-titre « cannibale » et la signification courante du mot « barbare », par l'entremise des témoignages de « Pyrrhus », « Philippus » et des « Grecs » de Macédoine, Montaigne enjoint en outre le lecteur à s'éloigner des discours savants qui lui sont familiers. Il creuse, pour reprendre la formule de Michel de Certeau, l'« *apriori* de la différence », postulat du voyage aller, en direction des terres étrangères.

5. Dépaysement.

Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne met un certain temps avant d'aborder directement son « propos ». Dans les premières pages du texte, c'est en effet sur divers points qu'il se justifie auprès de son lectorat. Montaigne prévient qu'il ne suivra pas les voies habituelles, que son interprétation n'est pas courante. Il justifie son écart eu égard à l'opinion générale en faisant appel à un argument d'autorité : avant lui d'illustres personnages comme Pyrrhus et Flamininus avaient déjà contredit « la voix commune » en affirmant qu'à leurs yeux

les Romains ne paraissent nullement barbares. Par une mise à distance sceptique, Montaigne souligne également la difficulté de la tâche qu'il s'est donnée : « j'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. » S'agissant d'un sujet nouveau à notre égard, d'une « découverte d'un païs infini » qui « semble estre de consideration », Montaigne ne peut alors s'appuyer sur le savoir des Anciens qui n'ayant jamais eu écho de l'existence de ce continent ne pouvaient donc pas être au su de la réelle échelle et amplitude du monde (« tant de personnages plus grands que nous ayans esté trompez en cette-cy). Les auteurs contemporains, notamment les « cosmographes », ne seront pas non plus d'un grand secours pour ses recherches. En effet, dit-il, pour décrire le Nouveau Monde non seulement ces derniers s'appuient à tort sur des thèses géographiques antiques (l'Atlantide, les îles carthaginoises) que les « navigations des modernes » ont pourtant rendu obsolètes, mais de surcroît leur vanité et dogmatisme les enclin à la malhonnête intellectuelle (« pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire ; « il entreprendra toutes-fois, pour faire courir ce petit lopin, d'escrire toute la physique. »). Montaigne rassure alors son lectorat en lui certifiant que ses intentions et ses méthodes sont tout autres. Plutôt que de chercher à « donner credit » à son « jugement », Montaigne va, dit-il, s'efforcer de ne pas masquer les faits, de ne pas altérer, allonger ou amplifier la « matière » traitée dans son chapitre, afin de nous représenter « les choses pures ». N'ayant lui-même aucune expérience directe du Nouveau Monde, il a néanmoins le bonheur d'avoir à sa disposition un témoin idéal, à la fois expérimenté, sincère et neutre : « un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde », « tres-fidelle, ou si simple » qu'il n'a pas « dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces » et n'a « rien espousé ». Malgré les difficultés qu'impose ce nouveau sujet encore largement méconnu, et malgré l'interprétation inhabituelle qu'il va nous en donner, Montaigne certifie toutefois à son lecteur que pour s'être appuyé sur des outils méthodologiques propres aux historiens, les informations qu'il est en passe de lui fournir concernant les « nations » du Nouveau Monde sont avérées et véridiques.

Nous avons remarqué il y a peu que Michel de Certeau divise le chapitre « Des Cannibales » en trois parties, selon la structure commune des récits de voyage :

L'essai se développe en trois étapes qui lui donnent la structure d'un récit de voyage. Tout d'abord, il y a le voyage aller (...). Suit un tableau de la société sauvage, telle qu'en elle-même un « véritable » témoin la découvre. (...) La troisième étape est celle du retour, rentrée du voyageur-narrateur¹.

¹ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 188-189.

En route vers l'étrange, dont on ignore encore les contours exacts, De Certeau remarque que dans l'esprit des voyageurs, ce moment initial présume la mise en avant d'un « apriori de la différence » :

Il y a d'abord le voyage aller : recherche de l'étranger, supposé différent de la place que lui fixe, au départ, le discours de la culture. Cet a priori de la différence, postulat du voyage, entraîne dans les récits une rhétorique de la distance. Il est illustré par une série de surprises et d'écarts (monstres, tempêtes, longueurs de temps, etc.) qui, en accréditant l'altérité du sauvage, habilitent aussi le texte à parler d'ailleurs et à se faire croire¹.

De Certeau observe de surcroît que ce même « *apriori* de la différence » se retrouve à l'œuvre dans « Des Cannibales » :

Chez Montaigne, à partir u même postulat initial (la non-identité entre le cannibale et sa désignation), la traversée a figure linguistique. Elle consiste à prendre de la distance par rapport aux représentations proches : d'abord l'opinion (qui parle de « barbares » et de « sauvages »), puis les sources antiques (l'Atlantide de Platon et l'île du pseudo-Aristote), enfin les informations contemporaines (les cosmographies du temps, Thevet, etc.). À l'endroit de ces discours de plus en plus autorisés, l'Essai répète : ce n'est pas ça, ce n'est pas ça... La critique des voisinages éloigne de nos contrées et le sauvage et le narrateur².

De l'intitulé du chapitre, « Des Cannibales », à « De ce vice sourdent plusieurs grandes incommoditez », nous nous trouverions alors en route vers le Nouveau Monde. Il s'agit du voyage aller, le moment itinérant en direction de l'inconnu, où nous n'avons pas encore abordé de terres étrangères et avons affaire aux intempéries de la navigation, pour les marins, et aux turbulences de la pensée pour Montaigne et ses lecteurs. La triple négation de Montaigne (le Nouveau Monde et ses habitants ne correspondent pas à ce qu'en disent l'opinion commune, les savants anciens et les érudits contemporains) traduit le moment du doute, l'instant épochal du chapitre, le lieu de la parole « enquesteuse » évoquée dans « Des Boyteux » : « et si j'eusse eu à dresser des enfans, je leur eusse tant mis en la bouche cette façon de répondre, enquesteuse, non resolute : Qu'est-ce à dire ? ³ ». En se détachant des représentations familières, Montaigne déploie en effet son inscience, la reconnaissance de son ignorance le mettant en l'état apeuré que produit l'irrésolution : « je ne sçay (...) quels barbares sont ceux-ci » ; « je ne sçay si je me puis répondre » ; « j'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. » Le détachement eu

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 189.

³ « Des Boyteux », III, 11, p. 1030.

égard aux certitudes admises et la reconnaissance de sa propre ignorance étant les points de départ nécessaires à l'examen de soi et des autres, il serait donc vain de s'engager en une entreprise intellectuelle sans s'être au préalable soumis à ces deux conditions. C'est pourquoi, comme Montaigne l'évoque dans « De la Solitude », avant de chercher vainement à fuir de soi-même en parcourant le monde, Socrate conseille de s'exercer à la connaissance de soi en tout lieu et circonstance : « on disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage : Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy¹. »

En résumé, entre le titre, l'*Incipit* et la « matière » du chapitre « Des Cannibales », on remarque l'emploi du mensonge sous forme de "ruse instructive". Afin de former le jugement du lecteur de telle sorte qu'il arrive au point de départ de toute « inquisition », c'est-à-dire la à l'époque et à la reconnaissance de l'inscience, Montaigne engage ce dernier dans un processus de défamiliarisation de la langue maternelle. S'agissant, en d'autres termes, de mettre le lectorat à distance des préjugements du langage ordinaire, et donc de le convier à penser contre soi-même et à la marge des jugements coutumiers. Dépaysement du langage familier par ailleurs nécessaire au processus de décentrement et de déprise de soi, autrement dit, à l'essai de soi tel que pratiqué dans les *Essais*.

Pour engager ce processus de dépaysement langagier, Montaigne met en œuvre "l'art du dévoiement", qui consiste à confondre et à confronter le lecteur par le moyen d'artifices littéraires. Nous avons à cet égard identifié deux de ces artifices ou usages : le "titre piège" et le "déploiement de sens".

L'intitulé « Des Cannibales » présente en effet une fonction perlocutoire, et donc incitative, accrue. En un premier moment, en sa qualité de titre à sensation, il attire le lecteur de sorte à le mettre en état de confusion affective : éveillant les passions du destinataire, ses phobies et ses désirs, l'intitulé à la fois repulse et attire, horrifie et fascine. Puis en un deuxième temps, à la lecture de l'*Incipit*, le titre séduisant se mue en guet-apens : orienté par le titre à suivre le sens que la « voix commune » attribue au mot "cannibale", le lecteur constate que Montaigne s'y oppose et qu'il suivra quant à lui un autre itinéraire appelé « voye de la raison ». Le lecteur séduit par le caractère à première vue grave et horripilant de l'intitulé « Des Cannibales », perçoit dès sa lecture de l'*Incipit* que le titre induit à l'erreur et à faire fausse route, se voyant *in fine* confronté à son adhésion irréfléchie aux préjugements de langage.

¹ « De la Solitude », I, 39, p. 239.

Tout au long du chapitre Montaigne déploie ensuite dans la matière de son texte une multiplicité de sens n'ayant aucune correspondance avec la signification ordinaire à laquelle renvoie le titre. Plutôt que de présenter le cannibale féroce et inhumain annoncé dans l'intitulé, Montaigne définit la notion de barbarie ou de sauvagerie de manière plurivoque et contradictoire. Selon les inflexions du texte, le même concept se trouve, en effet, affecté de valeurs péjoratives, laudative ou neutralisé par le relativisme. En « estirant et ployant » les significations usuelles, Montaigne expose au lecteur certains « mouvements inaccoutumés » du langage ordinaire, pour le confondre et, de ce fait, le renvoyer au débat linguistique qui oppose les réalistes aux nominalistes. Pour *in fine* faire pencher le lectorat du côté du conventionnalisme d'Hermogène : si les mots, tels que "Cannibales" ou encore « Boyteux » et « Enfant Monstrueux », peuvent désigner l'atroce, l'infirmité, l'irrationalité, la férocité, l'inculture et l'immoralité ; c'est avant tout par coutume et non par nature.

Les mots pouvant signifier diversement les choses, le langage n'étant pas figé et la parole n'étant pas sûre, ni même celle des autorités antiques, comme Platon et Aristote, et contemporaines, comme les « fines gens » et les « cosmographes », Montaigne enjoint alors le lecteur à suspendre son assentiment : au détriment des « opinions vulgaires », le barbare n'est pas nécessairement barbaresque et le Nouveau Monde demeure nouveau à notre égard, c'est-à-dire, « un pays infini » dont on ignore les contours.

Ce premier volet du chapitre traduit ainsi l'étape préparatoire du voyage mental, autrement dit, de l'expérience de pensée et de soi à laquelle l'auteur de « Des Cannibales » convie le lecteur. Il s'agit d'un premier mouvement représentant le point de départ de l'enquête, où s'instaure le doute par l'éloignement des côtes maritimes de la mère patrie et de ses ports familiers. La phrase « Or, je trouve, pour revenir à mon propos » amorce alors un deuxième mouvement dans le chapitre, celui où l'on a accosté en terres étrangères, « en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique. » Il s'agit désormais pour Montaigne de partager les impressions initiales que le voyageur retire de son premier contact avec le Sauvage du Nouveau Monde.

IV – Arrivée en terres étrangères.

1. L'accostage en France Antarctique.

Après les précautions, les dépaysements et les doutes intempestifs du voyage aller, Montaigne prévient alors son lecteur qu'il est temps pour lui de « revenir à [s]on propos ». Dans

les faits il ne revient pas vraiment sur le sujet de son chapitre, puisqu'il l'aborde directement pour la première fois. En effet, ce n'est qu'à ce moment précis du texte que Montaigne introduit et présente effectivement au lecteur non pas le Cannibale annoncé dans le titre, mais le Sauvage : « ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruiets que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produicts ».

Plutôt que de reproduire le point de vue et le vocabulaire de la *doxa*, Montaigne indique qu'il va porter un autre regard sur les Indiens et pour ce faire les désigner autrement. Le chapitre ne va pas véritablement parler « Des Cannibales », mais plutôt des « sauvages », terme issu du latin « *silvae* » et qui désigne les habitants des forêts, c'est-à-dire des êtres humains fort proches de l'état de nature. S'ensuit alors un jugement moral notablement positif à leur égard : « en ceux là sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprietez ». L'éloge montaignien du Sauvage se fonde donc sur l'opposition entre Artifice et Nature, où les produits de la Nature sont estimés antérieurs et supérieurs aux artifices humains :

Ce n'est pas raison que l'art gaigne le point d'honneur sur nostre grande et puissante mere nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout estouffée. Si est-ce que, par tout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises,

Et veniunt ederae sponte sua melius,

Surgit et in solis formosior arbutus antris,

Et volucres nulla dulcius arte canunt¹.

Tous nos efforts ne peuvent seulement arriver à représenter le nid du moindre oyselet, sa contexture, sa beauté et l'utilité de son usage, non pas la tissure de la chetive araignée. Toutes choses, dict Platon², sont produites par la nature, ou par la fortune, ou par l'art; les plus grandes et plus belles, par l'une ou l'autre des deux premieres; les moindres et imparfaictes, par la dernière.

Montaigne est donc ce ceux qui affirment la supériorité de la Nature sur l'Art, et son adhésion explicite au naturalisme lui permet d'inverser le jugement péjoratif des « opinions vulgaires » eu égard au Sauvage tout en partant de leurs propres prémisses et formules langagières.

Nous avons eu l'occasion de souligner que selon la *doxa* grecque la figure du Barbare était systématiquement définie à partir du manque. Le Barbare étant en effet celui à qu'il manque le langage, la raison, l'ordre, la mesure, le savoir, la vertu, la politique, la société et

¹ « Le lierre croît mieux de lui-même, l'arbusier est plus beau dans les grottes solitaires, et les oiseaux chantent plus agréablement sans art ». D'après Properce, *Élégies*, I, II, 10-11 et 14.

² Voir Platon, *Lois*, X, 888e.

pour finir l'humanité. Concernant les Indiens du Nouveau Monde, nombres des contemporains de Montaigne réitèrent la « voix commune » inaugurée par les Grecs en faisant de l'Amérindien être de dénuement, intégralement dépouillé. La lettre de Villegagnon à Calvin¹ est en ce sens révélatrice, en ceci qu'elle représente magistralement le point de vue de la *doxa* qui en appelant « barbarie ce qui n'est pas de son usage » finit par nier ontologiquement l'existence d'autrui. En effet, puisque Villegagnon ne trouve au Brésil rien qui se rapproche de ce qu'il identifie comme une ville ou une *polis*, l'amiral en déduit que « le pays estoit du tout desert, et em friche » ; attendu que les Tupinambas construisent des *Ocas*, ils n'ont à ses yeux « point de Maison, ny de toicts » ; ne disposant pas de « bled », ils ne peuvent par conséquent être agriculteurs ; enfin n'étant pas chrétiens, ils se trouvent dénués de credo ; « sans religion » et, partant, sans « cognoissance d'honnesteté ni de vertu, de céu qui est droit ou injuste ». Parce qu'ils sont « du tout différens de nous en façon de faire et instruction », Villegagnon conclut que les Tupinambas sont dépourvus de toute coutume et ne montrent donc aucun signe de ce que nous appellerions aujourd'hui culture. Villegagnon décrit les Indiens d'Amérique à l'aune de ses propres coutumes et, par voie de conséquence, ne remarque en leur mode de vie le moindre vestige de règle morale, de structure politique, de croyance religieuse, de sociabilité et, *in fine*, d'humanité : « nous estions tombez entre des bestes portans la figure humaine ». La logique suivie par l'amiral est symptomatique d'une tradition antique devenue au fil du temps le mode de jugement le plus ordinaire et coutumier : si autrui diffère du même, il s'ensuit qu'autrui ne peut exister.

Ladite « formule négative » largement employée par les auteurs de la Renaissance pour qualifier les indigènes du Nouveau Monde résume bien cette démarche. Soutenir que les Indiens n'avaient « ni Foi, ni Loy, Ni Roy » signifiait que pour n'être ni chrétiens, ni magistrats, ni monarchistes, ces derniers étaient nécessairement dénués de religion, de justice, et de politique et par extension d'arts, de société et d'humanité. Pour des auteurs tels que par exemple Gómara ou encore Thevet, l'ignorance des Indiens des arts, des croyances, des sciences et des langues européennes étaient la preuve de leur barbarie, la preuve de leur inculture et de leur condition de sous homme, d'êtres essentiellement contre nature et moralement infréquentables.

¹ « Le pays estoit du tout desert, et em friche : il n'y avoit point de Maison, ny de toicts, ny aucune commodité de bled. Au contraire, il y avoit des gens farouches et sauvages, esloignez de toute courtoisie et humanité, du tout différens de nous en façon de faire et instruction : sans religion, ny aucune cognoissance d'honnesteté ni de vertu, de céu qui est droit ou injuste : en sorte qu'il me venoit en pensée, assavoir si nous estions tombez entre des bestes portans la figure humaine. » (Jean de Léry, « Teneur de la lettre de Villegagnon envoyée de l'Amerique à Calvin », dans *Histoire d'un voyage...*, *op. cit.*, p. 69).

À ce moment du chapitre, Montaigne part de cette même prémisse et estime lui aussi que les Indiens sont dénués d'Arts. Ils les représentent comme des êtres de manque par le moyen de cette même "formule négative" qu'utilise la *doxa* :

C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espece de trafique ; nulle cognoissance de lettres ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique ; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté ; nuls contrats ; nulles successions ; nuls partages ; nulles occupations qu'oysives ; nul respect de parenté que commun ; nuls vestemens ; nulle agriculture ; nul metal ; nul usage de vin ou de bled¹.

Dans « Apologie de Raimond Sebond », Montaigne ajoute le thème de la « foi », alors absent dans la formule négative employée dans de « Des Cannibales » :

Ce qu'on nous dict de ceux du Bresil, qu'ils ne mouroyent que de vieillesse, et qu'on attribue à la serenité et tranquillité de leur air, je l'attribue plustost à la tranquillité et serenité de leur ame, deschargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou desplaisante, comme gents qui passoyent leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans relligion quelconque².

Montaigne reconnaît donc volontiers que les « sauvages » sont des êtres de manque, en revanche, la leçon qu'il tire de ce constat est diamétralement opposée à celle proposée par les « opinions vulgaires » de l'époque. Étant sauvages au sens de naturels, les Indiens sont selon Montaigne exempts de tout vice. Autrement dit, le fait qu'ils ignorent la « trafique », les « lettres », la « science de nombres », le « magistrat », la « superiorité politique », les inégalités de « richesse ou de pauvreté » ; les « contrats » ou encore les « vestemens » ; l'« agriculture » et le « metal », les protègent des vices et artifices propres aux sociétés complexes et policées. C'est pourquoi, chez eux, dit Montaigne, les vices n'ont pas lieu d'être nommés et échappent aux registres du langage : « les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouies. » C'est donc leur ignorance « abecedaire », leur méconnaissance des Arts et en somme leur inculture qui permet aux Indiens de se maintenir au plus près des « lois naturelles » :

Ces nations me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores,

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 206.

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 491.

Montaigne renverse donc exactement la formule négative telle qu'utilisée par la « voix commune ». Contrairement à ce qu'affirment nombres de ses contemporains, c'est grâce à leur « barbarie » au sens d'inculture que les Sauvages se gardent de succomber à toute déchéance morale et sociale. Opposant ainsi les sociétés policées, artificieuses et vicieuses aux communautés simples, naturelles et vertueuses, Montaigne souligne en outre qu'afin de préserver intacte leur naïveté originelle, les Indiens ont tout intérêt à se maintenir « sans culture », autrement dit sans agriculture et par extension sans artifices, à l'abri de la "foi, loi et roi" des Européens :

En ceux là sont vives et vigoureuses les vraies, et plus utiles et naturelles vertus et proprietez, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy, et les avons seulement accommodées au plaisir de nostre goust corrompu. Et si pourtant la saveur mesme et delicatesses se treuve à nostre gout excellente, à l'envi des nostres, en divers fruits de ces contrées-là, sans culture.

À l'inverse de ce qu'affirment les « opinions vulgaires », Montaigne estime donc que l'inculture, l'ignorance et la naïveté originelle que présume la « barbarie » des Sauvages ne représentent pas une offense aux valeurs européennes, mais au contraire que l'existence même de cette « barbarie » vertueuse se trouve menacée et corrompue par la présence des Européens sur le sol américain.

L'éloge montaignien du Sauvage, la mise en avant systématique et explicite de sa « pureté » et de sa « naïveté originelle », sera vue avec défiance par de nombreux lecteurs des *Essais*. Selon Pierre Villey, le manque de nuance de ce portrait admiratif traduirait une « exagération passagère », l'écart temporaire d'un Montaigne exalté qui se serait laissé emporter par son sujet :

Chez Montaigne, l'admiration pour les sauvages est la forme paradoxale que prend parfois – surtout après l'*Apologie de Sebonde*, qui a démontré la vanité de la raison et de tout ce qui vient de la raison – l'exaltation de l'idée de *nature* par opposition aux idées d'*art* et de *raison*. Alors, de même que chez Rousseau, la civilisation tout entière en tant que produit de la raison et comme artificielle paraît condamnée. Mais c'est là une exagération passagère de la doctrine de Montaigne qui, soucieuse principalement de réprimer les écarts de la pensée individuelle, assujettit la raison à la tradition, ou ne lui permet de s'en éloigner que dans le cadre de sa juridiction propre et en conformité avec l'expérience¹.

¹ Pierre Villey, dans Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, préface de Marcel Conche, Paris, PUF, « Quadrige », 2021, p. 202.

Afin d'expliquer les causes de cet « écart » jugé exagéré divers commentateurs attribuent l'emportement de Montaigne au déterminisme culturel ou historique. Faisant que la Nature prenne systématiquement les dessus sur les Arts, et nous présentant une communauté sauvage en bien des aspects supérieure aux sociétés policées, Montaigne se serait laissé emporter ou aveugler et aurait, sans vraiment le savoir ou le vouloir, réduit autrui au même, projeté sur la différence divers éléments de sa propre culture, ce même procédé qu'il ne cesse pourtant de vilipender. Selon Cathleen M. Bauschatz, dans l'ensemble du chapitre « Des Cannibales », en ne faisant montre d'aucun recul critique à l'égard des coutumes amérindiennes, Montaigne « semble louer chez les Indiens ce qu'il a déjà critiqué chez les Européens : les vues bornées et irrationnelles du vulgaire, qui "appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage"¹ » :

(...) à l'intérieur de cette culture indienne, les institutions louées par Montaigne – la polygamie et le cannibalisme – nous laissent un peu inquiets sur la tolérance de l'essayiste pour la différence à cette époque. Ces institutions, la polygamie comme le cannibalisme, sont elles-mêmes des symboles de l'oppression ou l'intégration de l'Autre par le Sujet. (...) Tout en critiquant les pratiques coloniales, Montaigne pratiquera lui-même une sorte de colonialisme philosophique qui ira jusqu'à embrasser la différence pour l'étouffer. Tout au contraire des Colonialistes critiqués au début du chapitre, Montaigne n'a pas « les yeux plus grands que le ventre » - car son « ventre », sa capacité d'absorber l'Autre de toutes sortes, paraît être infini².

Concernant l'image idyllique du Sauvage tel que dépeinte par Montaigne dans le moment du texte qui nous occupe ici, Tzvetan Todorov estime que « dans le fameux portrait des « cannibales » laissé par Montaigne » (« C'est une nation, diroy je à Platon, ») :

Nous apprenons donc bien ce que ces « cannibales » ne sont pas, ce dont ils manquent ; mais comment sont-ils positivement ? Ce que nous en dit Montaigne est bien pauvre, pour quelqu'un qui se targue d'avoir constitué son portrait des « cannibales » à partir des récits de témoins oculaires. D'où vient cette énumération de traits dont ils sont dépourvus, puisqu'elle ne peut évidemment pas s'originer dans l'observation ? Ne serait-ce de notre société à nous ? Montaigne suit en fait ici un topos rhétorique : l'évocation de l'âge d'or est traditionnellement faite en termes négatifs, précisément parce qu'elle n'est que l'envers d'une description de notre propre âge³.

¹ Cathleen M. Bauschatz, « Montaigne, les femmes et le monde de l'autre », dans *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde*, op. cit., p. 175.

² Cathleen M. Bauschatz, « Montaigne, les femmes et le monde de l'autre », op. cit., p. 176.

³ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, « Essais », « Points », 1989, p. 356-357.

Dans le même ordre d'idée, Gérard Defaux voit dans cet éloge enthousiaste de Montaigne un « discours utopique », comme effet d'une projection du mythe de l'âge d'or sur les Indiens participant à la formation du mythe du bon Sauvage :

(...) lorsque son enthousiasme d'humaniste et de poète entraîne Montaigne dans un dialogue imaginaire avec Platon, c'est du même coup pour placer son lecteur au cœur même de sa propre culture et de ses propres mythes, lui mettre sous les yeux l'une des plus belles exploitations rhétoriques de ce qu'Harry Levin, s'inspirant d'Hésiode, de Virgile et surtout de la fameuse description qu'Ovide, dans ses *Métamorphoses*¹, nous a laissée de l'Age d'or, a fort justement appelé "the negative formula", cette figure privilégiée du discours utopique².

Ainsi, toujours selon Defaux, en décrivant le bon Sauvage, Montaigne « ne fait en réalité rien d'autre que de recourir à un type de discours déjà constitué, à un discours déjà établi, préexistant, solidement ancré dans la tradition humaniste occidentale, et dont il se contente consciencieusement d'appliquer les recettes et des règles³ ». Lestringant estime pour sa part que « la "formule négative", dont ce passage des *Essais* est peut-être la meilleure illustration, est typique de la rêverie primitiviste⁴. » Par ailleurs, avant même la publication des *Essais*, ce même « enthousiasme d'humaniste » inspiré par la "formule négative" issue du mythe de l'âge d'or des poètes latins se trouvait déjà sous la plume de Pierre Ronsard, dans « Discours contre Fortune » publié en 1560 :

Je veux aucunesfois abandonner ce monde, / Et hazarder ma vie aux fortunes de l'onde, / Pour arriver au bord auquel Villegaignon / Sous le pole Antarctique a semé votre nom ; / (...) Docte Villegaignon, tu fais un grand' faute de vouloir rendre fine une gent si peu caute / Comme ton Amerique, où le peuple incognu / Erre innocemment tout farouche et tout nu, / D'habits tout aussi nu qu'il est nu de malice, / Qui ne cognoist les noms de vertu ny de vice, / De senat ny de Roy ; qui vit à son plaisir, / Porté de l'appetit de son premier desir, / Et qui n'a dedans l'âme ainsi que nous empreinte / La frayeur de la loy qui nous fait vivre en crainte ; / Mais suivant sa nature et seul maistre de soy, / Soy-mesmes est sa loy, son senat et son Roy ; / (...) Laisse-les, je te pri', si pitié te remord, / Ne les tourmente plus et t'enfuyde leur bord⁵.

¹ Voir Ovide, *Les Métamorphoses*, op. cit., I, 89-112.

² Gérard Defaux, « Un cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence et la logique de l'identité », dans *MLN*, May, 1982, Vol. 97, No. 4, French Issue (May, 1982), p. 952. Published by: The Johns Hopkins University Press Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2905872>

³ Gérard Defaux, *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, Paris, Classiques Garnier, « Études montaignistes », n°2, 2006 [1983], p. 172.

⁴ Franck Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, op. cit., n. 6 de la p.102, p. 263.

⁵ Pierre Ronsard, « Discours contre Fortune, A Odet de Colligny Cardinal de Chastillon », 1560. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k27780g/f167.image>. Voir aussi P. Ronsard, « Remonstration au peuple de France », v. 352–356 : « Si la religion, et si la foy Chrestienne / Apportent de tels fruits, j'ayme mieux la quitter / Et bany m'en aller les Indes habiter, / Ou le pole Antartiq' où les sauvages vivent, / Et la loy de nature heureusement ensuivent ».

Lestringant indique en outre que cette même formule négative se trouve également dans une autre source probable du chapitre « Des Cannibales », à savoir *La Pazzia (la Folie)*, publiée de manière anonyme à Venise en 1540 et traduite en français en 1566, sous le titre *Louanges de la Folie*, et qui porte le sous-titre : *Traité fort plaisant en forme de Paradoxe*.

Dans son éloge adressé aux « sauvages » du Nouveau Monde, Montaigne va pourtant bien plus loin que les poètes supra cités et que l'auteur de *La Pazzia*. En premier lieu, il distingue explicitement la « matière » de son chapitre du registre fictionnel, mais aussi du registre humoristique ou ludique. À la différence de l'*Utopie* de Thomas More, de l'*Arcadia* de Jacopo Sannazaro, des églogues de Ronsard, des bucoliques de Desportes ou encore des Idillies de Vauquelin de La Fresnaye, le chapitre « Des Cannibales » n'est pas revendiqué comme une invention de l'esprit, ni même comme un jeu de paradoxe, sous forme de « traité fort plaisant », qui appartient au registre du *ludo serio* pratiqué par Érasme et Rabelais, mais comme un texte contenant, selon Montaigne, des informations résolument véridiques, des faits historiques, des événements n'ayant guère été inventés de toute pièces. Montaigne insiste, en effet, sur le sérieux de son propos et sur l'authenticité des données qu'il a obtenues de ses témoins au sujet d'un lieu depuis longtemps identifié par les géographes du XVI^e siècle, à savoir l'île sur laquelle « Villegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique » :

Cet homme que j'avoy, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage (...) il faut un homme tres-fidelle, ou si simple qu'il n'ait pas dequoy bastir et donner de la vray-semblance, à des inventions fauces; et qui n'ait rien espousé. Le mien estoit tel ; et, outre cela, il m'a faict voir à diverses fois plusieurs matelots et marchans qu'il avoit cogneuz en ce voyage. Ainsi je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent¹.

Et vers la fin du chapitre, il affirmera de surcroît s'être personnellement entretenu avec trois authentiques Indiens, en signalant par la même occasion que sa rencontre eu lieu « à Rouan, du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit », que « le Roy parla à eux long temps » publiquement et, enfin, qu'« on leur fit voir nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville. » Force est de constater que Montaigne ne souhaite pas inscrire le chapitre « Des Cannibales » dans le même registre que, selon ses propres termes, « les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré », mais prétend au contraire avoir trouvé empiriquement une réalité qui dépasse la littérature et qui « par experience » s'avère être bien plus « parfaite » que ces « inventions à feindre une heureuse condition d'hommes ». Les vertus et le statut quasi divin

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

que les Anciens attribuaient aux hommes de l'âge d'or étaient pourtant difficilement dépassables. En effet, Dans les *Travaux et les jours*, Hésiode présente les hommes de l'âge d'or comme des mortels vivant à la façon des « dieux » :

D'or fut la race première des hommes de vie périssable, race créée par les dieux immortels qui peuplent l'Olympe. C'était au temps de Cronos, quand le ciel était son royaume, lorsque les dieux menaient une vie préservée des souffrances, loin à l'écart des malheurs et des peines ; jamais la vieillesse âpre n'approchait ; les pieds et les bras toujours jeunes, ils vivaient de festins, à l'abri de toute misère ; ils mourraient comme ils s'endormaient. Et toute richesses leur revenaient : la terre qui donne la vie, d'elle-même, leur tendait ses fruits abondants ; la joie et le calme présidaient aux travaux des champs, à leurs grandes richesses – riches bétail, chéris des puissances divines¹ !

Dans *Les Métamorphoses*, après avoir décrit l'origine du monde, la séparation des éléments, puis la création de l'homme – « animal plus noble, plus capable, d'une haute intelligence et digne de commander à tous² » –, Ovide répartit, comme Hésiode avant lui, les diverses étapes des métamorphoses humaines en quatre âges :

L'âge d'or fut semé le premier, qui, sans répression, sans lois, pratiquait de lui-même la bonne foi et la vertu. On ignorait les châtimens et la crainte ; des écrits menaçant ne se lisaient point sur le bronze affiché en public ; la foule suppliante ne tremblait pas en présence de son juge ; un redresseur des torts était inutile à sa sécurité. (...) pas un mortel ne connaissait d'autres rivages que ceux de son pays. (...) point de casques, point d'épées ; sans avoir besoin de soldats, les nations passaient au sein de la paix une vie de doux loisirs. La terre aussi, libre de redevances, sans être violée par le hoyau, ni blessée par la charrue, donnait tout d'elle-même ; contents des aliments qu'elle produisait sans contrainte, les hommes cueillaient les fruits de l'arbousier, les fraises des montagnes (...) ³.

À la suite de sa description du temps où “le printemps était éternel et les paisibles zéphirs caressaient de leurs tièdes haleines les fleurs nées sans semence”, Ovide peut dès lors

¹ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 90-120, dans *La Théogonie, Les Travaux et les Jours et autres poèmes*. Traduction de Philippe Brunet, commentaires de Marie-Christine Leclerc, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, « Classiques de poche », 1999, p. 100-101. Voir également la traduction de Bignan : « Quand les hommes et les dieux furent nés ensemble, d'abord les célestes habitants de l'Olympe créèrent l'âge d'or pour les mortels doués de la parole. Sous le règne de Saturne qui commandait dans le ciel, les mortels vivaient comme les dieux, ils étaient libres d'inquiétudes, de travaux et de souffrances ; la cruelle vieillesse ne les affligeait point ; leurs pieds et leurs mains conservaient sans cesse la même vigueur, et loin de tous les maux, ils se réjouissaient au milieu des festins, riches en fruits délicieux et chers aux bienheureux Immortels. Ils mouraient comme enchaînés par un doux sommeil. Tous les biens naissaient autour d'eux. La terre fertile produisait d'elle-même d'abondants trésors ; libres et paisibles, ils partageaient leurs richesses avec une foule de vertueux amis. » (Hésiode, *Les travaux et les jours*, dans *Œuvres d'Hésiode*, traduites par M. A. Bignan.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/hesiod/travaux.htm>).

² Ovide, *Les Métamorphoses*, *op. cit.*, 76-77, p. 45.

³ *Ibid.*, 89-112, p. 45.

entamer le récit de la déchéance humaine. S'ensuit l'âge d'argent – “qui ne valait pas l'âge d'or, mais valait mieux que l'âge de bronze aux fauves reflets” –, au cours duquel Jupiter resserra la durée de l'antique printemps en partageant désormais l'année en quatre saisons. Contraints de s'abriter des intempéries les hommes durent pour la première fois chercher refuge, devenir sédentaire et pratiquer l'agriculture : “pour la première fois, les semences de Cérès furent enfouies dans de longs sillons et les taureaux gémirent sous le poids du joug¹.” Puis commença l'âge de bronze, celui d'une “lignée plus farouche, plus prompte aux combats horribles, sans être pourtant scélérate”. Enfin, « l'âge qui a la dureté du fer est venu le dernier ; aussitôt on fait irruption sur cette ère d'un métal plus vil les crimes de toute sorte ; alors ont fui la pudeur, la vérité, la bonne foi ; à leur place, sont entrées la fraude, la perfidie, la trahison, la violence et la passion scélérate de la richesse². »

Or, selon Montaigne « c'est en telle pureté » que les « loix naturelles » commandent les Sauvages, qu'il lui déplait « des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous », comme « Licurgus et Platon », n'ai eu connaissance de ces peuples du Nouveau Monde car, ajoute-t-il :

Il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, surpasse, non seulement toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie. Ils n'ont peu imaginer une nayfveté si pure et simple, comme nous la voyons par experience; ny n'ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine. C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espece de trafique; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique; (...). Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouies. Combien trouveroit il la republique qu'il a imaginée, esloignée de cette perfection : *virī a diis recentes*³ [des hommes fraîchement sortis de la main des dieux].
*Hos natura modos primum dedit*⁴. [Voilà les premières lois qu'ait données la nature]

Ainsi, ce que Montaigne dit des « sauvages » dépasse le registre de l'apologie. Montaigne ne se contente pas, en effet, de prendre la défense des Indiens en mettant en avant leurs vertus, mais de façon prononcée il leur attribue des qualités qui extrapolent le cadre restreint de l'humaine condition. « Comme nous la voyons par experience », dit Montaigne, la « pureté » des « sauvages » est telle, leur ignorance du mal et leur innocence ou « nayfveté si

¹ *Ibid.*, 101-129, p. 46.

² *Ibid.* 130-156, p. 47.

³ *Virī a diis recentes*. (Sénèque, *Épîtres*, XC, 10).

⁴ *Hos natura modos primum dedit*. (Virgile, *Géorgiques*, II, 20).

pure et simple », qu'ils parviennent, sans effort et avec « si peu d'artifice et de soudeure humaine » à former des communautés heureuses. Ils représentent en somme l'état de Nature « tout pur », en sa « perfection ». Ce sont donc eux les authentiques et réels premiers « hommes sortis de la main des dieux » dont parlait Sénèque. Alors qu'Hésiode situait l'Âge d'or à une époque où les mortels « vivaient comme les dieux » et qu'Ovide songeait au temps reculé où « le printemps était éternel », le bon Sauvage paraît en effet vivre en une saison plus originelle et parfaite que l'âge d'or, voire, comme l'interprète Hoffmann, en une temporalité non biblique, ou en une ère pré-Adamique :

(...) si les indigènes du Nouveau Monde sont nés en dehors du péché originel, on comprend alors pourquoi ils n'ont pas besoin d'un mot pour "pardon", comme il est observé à la fin de ce passage, puisqu'ils ne semblent pas avoir connu la chute et habitent donc encore en leur paradis¹.

Montaigne affirme donc qu'au XVI^e siècle, la découverte du Nouveau Monde permit aux Européens d'admirer des communautés à tel point parfaites, qu'elles non seulement dépassent l'imagination des poètes, mais s'avèrent de surcroît être supérieures à la « république » idéalisée par Platon. Autrement dit, les mœurs de ces « sauvages » quasi divins traduisent, dans les faits, une sagesse pratique et naturelle hautement plus efficace et palpable que ne le fut le projet philosophique articulé et codifié par Platon. Les communautés naturelles des « nations » du Nouveau Monde représentent ainsi une preuve empirique de la supériorité de la Nature et de la spontanéité sur la spéculation et la raison laborieuse. Sans recours à aucun des artifices que sont le commerce, les mathématiques, le droit, la science politique, l'agriculture ou encore la « cognoissance de lettres », les « sauvages » s'accordent en telle harmonie avec les « loix naturelles », qu'ils vivent pleinement bienheureux et réalisent, sans même le savoir, le souhait le plus cher des anciens poètes et philosophes de l'Antiquité. C'est ainsi que le mode de vie contemporains des surhommes de ces « nations là » est supérieur, plus franc, vertueux, utile et effectif que l'ouvrage des Anciens qui, en toute artificialité, s'ingénierent en leurs recueils « à feindre une heureuse condition d'hommes ». À ce moment du chapitre, ce que Montaigne dit des Indiens renvoie donc à une réalité qui « surpasse » la fiction, les idéaux ou les utopies. Les Indiens sont à tel point parfaits qu'ils représentent une réalité plus parfaite que ce que les hommes de lettres imaginent être la perfection. Pour introduire la figure

¹ Nous traduisons. « If the New World natives are born outside original sin, then it is clear why they do not need a word for "pardon", as he notes at the close of this passage, since they do not appear to have experienced the Fall and thus still inhabit their paradise. ». (George Hoffman, « Anatomy of the Mass : Montaigne's "Cannibals" », *op. cit.* p. 212).

du célèbre "bon Sauvage" à ses lecteurs, Montaigne brosse donc un portrait qui non seulement outrepassa le registre de l'apologie ou de l'éloge, mais repousse tout autant les limites de l'hyperbole.

2. Le bon Sauvage et le rétablissement de la juste grandeur.

Fernand Delarue précise l'étymologie du mot hyperbole selon les termes suivants : « Ὑπερβολή est le substantif correspondant à ὑπερβάλλω, "jeter au-delà", d'où "dépasser, surpasser" : l'hyperbole est dépassement, excès, exagération¹. » L'auteur anonyme de *La Rhétorique à Hérennius*, définit l'hyperbole ou *superlatio* comme « une expression qui dépasse la vérité, pour amplifier ou pour rabaisser ». De manière similaire, Cicéron associe également le procédé d'hyperbole à « l'exagération et le dépassement de la vérité pour amplifier ou pour rabaisser² ». Et Georges Molinié précise qu'il s'agit d'une figure qui « consiste en ce que, dans un discours, on dit plus que la valeur "véritable" du contenu³ ».

La démarche qui consiste à vouloir excéder la vérité par les mots sera passablement critiquée par certains philosophes, parmi lesquels Platon et Montaigne. Dans un passage du *Phèdre*, Platon condamne l'usage rhétorique de l'amplification qui privilégie le vraisemblable au détriment du vrai. Selon lui, les sophistes Tisias et Gorgias « ont découvert que le vraisemblable est bien supérieur au vrai [et] par la force de leur parole, [ils] font paraître grand ce qui est petit et petit ce qui est grand (...) »⁴. Et, selon Plutarque, Isocrate aurait répondu, à qui lui demandait une définition de la rhétorique : « c'est l'art de rendre grand ce qui est petit et petit ce qui est grand⁵. » La formule du *Phèdre* et la critique platonicienne de la rhétorique se retrouvent dans les *Essais* de Montaigne, ce dernier comparant quant à lui le rhétoricien au cordonnier, dont la chaussure est disproportionnée au pied :

Un Rhetoricien du temps passé disoit que son mestier estoit, de choses petites les faire paroistre et trouver grandes. C'est un cordonnier qui sait faire de grands souliers à un petit pied. On luy eut faict donner le fouet en Sparte, de faire profession d'un' art piperesse et mensongere. Et croy que Archidamus, qui en estoit Roy, n'ouit pas sans estonnement la responce de Thucididez, auquel il s'enqueroit qui estoit plus fort à la luicte, ou Pericles ou luy: Cela,

¹ Fernand Delarue, « L'hyperbole d'Aristote à Quintilien », dans *Revue Tranel (Travaux neuchâtelois de linguistique)*, 61-62, 153-169, 2014, p. 153.

² Cicéron, *De oratore*, III, 203.

³ Georges Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 166.

⁴ Platon, *Phèdre*, 267a, Traduction d'É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

⁵ Plutarque, *Vies des dix orateurs*, « Isocrate », 838f ; dans Plutarque, *Traité*s, t. XI-2, Paris, Les Belles Lettres, 1981, traité n° 55, trad. M. Cuvigny, p. 59. Voir également la traduction d'Amyot : « c'est l'art de faire les choses grandes petites, & les petites grandes » (Plutarque, *Œuvres morales*, Bâle, Th. Guerin, 1574, t. 2, f. 483D).

fit-il, seroit mal-aysé à verifïer; car, quand je l'ay porté par terre en luictant, il persuade à ceux qui l'ont veu qu'il n'est pas tombé, et le gaigne. Ceux qui masquent et fardent les femmes, font moins de mal; car c'est chose de peu de perte de ne les voir pas en leur naturel; là où ceux-cy font estat de tromper, non pas nos yeux, mais nostre jugement, et d'abastardir et corrompre l'essence des choses. Les republiques qui se sont maintenues en un estat réglé et bien policé, comme la Cretense ou Lacedemonienne, elles n'ont pas faict grand compte d'orateurs.¹.

Concernant les propos de Montaigne, Stéphane Macé observe que :

(...) à travers l'amplification, qui "corrom[pt] l'essence des choses", c'est la rhétorique tout entière qui est visée. Que l'on choisisse de rejoindre ses détracteurs ou au contraire de la défendre, on ne pourra pas ignorer cette attaque frontale. Il n'est d'ailleurs pas indifférent que la paternité de cette image du mauvais cordonnier soit attribuée à un Lacédémonien — on connaît la défiance de la cité guerrière à l'égard de la pratique du verbe — et que Montaigne, qui affiche en permanence son appartenance aristocratique, s'en fasse le relais moderne : la rhétorique est une parole apprêtée, codifiée et donc suspecte, qui s'oppose au « parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche² ». Avec ses négligences aristocratiques, le style « soldatesque » est aussi un style de la vérité, un style de philosophe³.

Selon Montaigne, l'hyperbole ou l'amplification corromprait donc « l'essence des choses ». Toutefois, cela ne l'empêche point de reconnaître s'emporter parfois durant ses conversations et se laisser aller « à l'hyperbole », notamment lorsqu'il est sujet à une excitation soudaine qui l'emporte irrésistiblement :

Moy-mesme, qui faicts singuliere conscience de mentir et qui ne me soucie guiere de donner creance et autorité à ce que je dis, m'apperçoy toutesfois, aux propos que j'ay en main, qu'estant eschauffé ou par la resistance d'un autre ou par la propre chaleur de la narration, je grossis et enfle mon subject par vois, mouvemens, vigueur et force de parolles, et encore par extention et amplification, non sans interest de la verité nayfve. Mais je le fais en condition pourtant, qu'au premier qui me rameine et qui me demande la verité nue et crue, je quitte soudain mon effort et la luy donne, sans exaggeration, sans emphase et remplissage. La parole vive et bruyante, comme est la mienne ordinaire, s'emporte volontiers à l'hyperbole⁴.

¹ « De la Vanité des Paroles », I, 51, p. 305.

² « Le parler que j'ayme, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche; un parler succulent et nerveux, court et serré, non tant delicat et peigné comme vehement et brusque: *Haec demum sapiet dictio, quae feriet*, plustost difficile qu'ennuieux, esloigné d'affectation, desreglé, descousu et hardy: chaque lopin y face son corps; non pedantesque, non fratesque, non pleideresque, mais plustost soldatesque, comme Suetone appelle celuy de Julius Caesar; et si ne sens pas bien pour quoy il l'en appelle. » (« De l'Institution des Enfans », I, 26, p. 171-172).

³ Stéphane Macé, « L'amplification, ou l'âme de la rhétorique. Présentation générale », dans *Exercices de rhétorique* [En ligne], 4, 2014, p. 2-3. URL : <http://journals.openedition.org/rhetorique/364>

⁴ « Des Boyteux », III, 11, p. 1028.

Du reste, lorsque dans « Des Cannibales » Montaigne présente pour la première fois la figure du Sauvage aux lecteurs, le portrait qu'il en brosse est à tel point laudatif, que son discours semble atteindre, voire enfreindre les limites mêmes de l'hyperbole. Cicéron admettait, certes, que l'orateur dépasse (*supra feret*) « souvent ce qui est possible¹ », et situait l'hyperbole parmi les sources du rire, en la définissant comme « procédé qui, pour diminuer ou amplifier, pousse l'extraordinaire jusqu'à l'incroyable² ». Après Cicéron, nombre d'auteurs marqueront toutefois les limites du procédé hyperbolique. Pour Longin, ou le *pseudo*-Longin, l'orateur ne possède guère de licence poétique, et il prend pour exemple l'*Oreste* d'Euripide, où « là, le poète lui-même a vu les Érinyes et ce qu'il a conçu par l'imagination, il a contraint, ou peu s'en faut, l'auditoire aussi à le voir³ ». Le but des poètes étant le « saisissement (*ekplêxis*) », cela explique pourquoi, dit Longin, « tendent-ils à l'excès dans le fabuleux, jusqu'à dépasser toute croyance⁴ ». En revanche, comme le précise Fernand Delarue, « l'orateur dont le but est de convaincre ne saurait se permettre les libertés que se donnent les poètes contemporains, il n'a pas à voir les Furies⁵. » L'efficacité, la vraisemblance ou encore l'acceptabilité de son discours étant indispensables au dessein de l'orateur, ce dernier ne peut donc pas être "tonitruant", selon le mot d'Aristote⁶. Au risque de perdre toute crédibilité auprès de son auditoire, l'orateur se doit donc d'éviter tout usage excessif de l'hyperbole, l'usage de ce procédé étant selon Quintilien limité : « si l'hyperbole dépasse toujours la croyance (*ultra fidem*), elle ne doit pas dépasser la mesure (*ultra modum*)⁷ », ainsi, pour être efficace elle se doit d'être contenue et consiste en somme à « outrer avec convenance la vérité⁸ ».

Or, force est de constater que la façon selon laquelle Montaigne présente le "bon Sauvage" au lectorat correspond moins à une exagération convenue, comme le voulaient Lucain et Quintilien, et plus à une hyperbole proche de l'adynaton. Telle que défini dans le *Gradus* de Bernard Dupriez, l'adynaton est une « hyperbole impossible à force d'exagération (...), il touche au fantastique, tendant à reculer les bornes du réel. (...) Les adynatons surréels ont quelque chose de fantastique et de rhétorique à la fois⁹. » En s'extasiant devant les « sauvages », qu'il représente comme les champions de l'état de nature, autrement dit comme les premiers

¹ Cicéron, *De l'orateur*, III, 139.

² *Ibid.*, II, 267.

³ Longin, *Du Sublime*, 15, 2, traduction, présentation et notes par J. Pigeaud, Paris, Éditions Rivages, 1991. Cité par Fernand Delarue, *op. cit.*

⁴ *Ibid.*, 15, 8.

⁵ Fernand Delarue, *op. cit.*, p. 167.

⁶ Aristote, *Rhétorique*, 08 - 25.

⁷ Quintilien, *Institution Oratoire*, 8, 6, 73.

⁸ *Ibid.*, 8, 6, 67.

⁹ Bernard Dupriez, *Gradus. Les procédés littéraires (Dictionnaire)*, Paris, 10/18, Bibliothèques 10-18, numéro 1370, 2019, p. 28.

« hommes fraîchement sortis de la main des dieux », dotés d'une « nayfveté si pure et simple » qu'ils vivent bienheureux en un stade originel, idyllique et quasi atemporel, dont la « perfection » « surpasse » toutes les « peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré », mais encore « la conception et le desir mesme de la philosophie », c'est au registre de l'incroyable, du fabuleux ou encore du mythe que Montaigne renvoie le lecteur. En somme, au moment de nous présenter le Sauvage, le portrait qu'il nous en délivre est à tel point hyperbolique qu'il en devient inconcevable.

L'adynaton œuvré par Montaigne s'accorde donc mal au registre poétique, mais aussi au registre humoristique et modéré de l'hyperbole. Contrairement aux poètes, Montaigne ne reconnaît aucunement le caractère fictionnel et exagéré de ses propos, il affirme au contraire décrire fidèlement « ce que nous voyons par experience en ces nations là ». Ses propos ne correspondent pas non plus au registre humoristique de l'hyperbole tel qu'indiqué par Cicéron. En effet, si à la toute fin du chapitre Montaigne use de l'ironie (« mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses »), à ce moment précis du texte ce n'est pas sur le ton de la plaisanterie, mais de manière grave et sérieuse qu'il nous présente ses « sauvages ». Enfin, les qualités qu'il leur attribue sont à telle point amplifiées, que son portrait ne peut correspondre à l'hyperbole convenue que Quintilien appelait de ses vœux. La façon qu'a Montaigne d'introduire son lectorat au "bon Sauvage" s'accorde en revanche avec le rôle ou la fonction que, près de deux siècles après lui, Domenico Colonia attribuera au procédé d'amplification.

En 1688, dans *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, Jean de La Bruyère met en exergue l'importance de l'hyperbole au regard de la vérité :

L'hyperbole exprime au delà de la vérité pour ramener l'esprit à la mieux connaître. (...) Les esprits vifs, pleins de feu et qu'une vaste imagination emporte hors des règles et de la justesse, ne peuvent s'assouvir de l'hyperbole¹.

Et quelques années plus tard, en 1704, le jésuite Domenico Colonia publie un manuel de rhétorique intitulé *De Arte Rhetorica Libri Quinque*². Soucieux de faire du procédé d'hyperbole ou d'amplification et, en somme, de la rhétorique en tant que telle un moyen non pas de travestir le réel, comme le voudraient certains philosophes, mais de corriger les mauvais

¹ Jean de La Bruyère, « Des ouvrages de l'esprit », dans *Les caractères*, notices et annotations par René Pichon, Paris, Bibliothèque Larousse, tome I, 1912 [1688], p. 85.

URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54942916.r=les%20caract%C3%A8res%20la%20bruy%C3%A8re?rk=21459;2#>

² Domenico Colonia, *De Arte Rhetorica Libri Quinque*, Hagae Comitum, Petrus Paupie, 1739 (dix-neuvième édition, la 1^{re} étant de 1704, d'après Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, s. v. Colonia). Cité et traduit par Macé, *op. cit.*

jugements et de rétablir la véritable dignité des faits, des gens ou encore des choses, Colonia reprend à son compte l'image du mauvais cordonnier déjà formulée par Montaigne (« un Rhetoricien (...). C'est un cordonnier qui sait faire de grands souliers à un petit pied »), puis propose une nouvelle interprétation de la formule attribuée à Isocrate par Plutarque et critiquée par Platon dans le *Phèdre* (les sophistes « font paraître grand ce qui est petit et petit ce qui est grand ») :

Elle me semble tout à fait absurde et ridicule, la démarche de ceux qui, interprétant incorrectement les propos d'Isocrate, proposent de l'amplification la définition suivante : l'amplification, disent-ils, est un discours qui rend [*facit*] les petites choses grandes, ou pour mieux dire, qui rehausse par les mots des choses peu considérables et les élève au statut de grandes¹.

Macé précise qu'en ce passage :

Colonia, ou son éditeur, met ici la note suivante, qui lave Isocrate du soupçon de sophisme : « *ta mikra megala poiein* [en caractères grecs]. *Isocrates, pater eloquentiae dictus à Tullio, vixit annos centum* » Nous traduisons : « "Rendre grand ce qui est petit." Isocrate, que Cicéron nomme le père de l'éloquence, vécut cent ans².

Il s'agirait ainsi « non pas de faire long, mais grand. L'enjeu est la grandeur, ou si l'on préfère l'importance. » En d'autres termes, « l'amplification ne *rend* pas les petites choses grandes : elle rétablit dans leur juste grandeur des choses véritablement grandes, mais qui ont été faussement perçues comme petites³. » Colonia reprend alors la définition de l'amplification proposée par Cicéron : « l'amplification est une sorte d'affirmation de plus de poids [*gravior*], qui rend le discours convaincant en jouant sur les passions⁴ », pour ensuite préciser à son tour ce qu'il entend par "poids" :

*Que veulent donc dire ces mots : « une sorte d'affirmation de plus de poids » ? Réponse : Cette affirmation de très grand poids, dont il s'agit ici, n'est rien d'autre qu'un genre de parler assez véhément et abondant, par lequel nous donnons à voir ou bien la dignité et grandeur [*dignitas, amplitudo*] de la chose, ou bien son indignité et atrocité, et nous la donnons à voir de telle sorte, par le poids [*pondus*] des mots et par l'énumération des circonstances, que cela ne passe pas inaperçu de l'esprit et des oreilles de l'auditoire ; ce qui est le cas,*

¹« *Ineptè prorsus ac ridiculè facere mihi videntur, qui perperam interpretantes Isocratis verba, Amplificationem cum vulgo ita definiunt : Amplificatio, inquit, est oratio, quæ ex parvis magna facit ; seu quæ res exiguas verbis exagerat, & in majus attollit.* » (Domenico Colonia, *De Arte Rhetorica Libri Quinque*, op. cit. p. 66, traduction de Stéphane Macé).

² Stéphane Macé, « L'amplification, ou l'âme de la rhétorique. Présentation générale », op. cit., p. 22, n. 11.

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴« *Amplificatio est gravior quædam affirmatio, quæ motu animorum conciliat in dicendo fidem* », traduction de Stéphane Macé. (Cicéron, *Partitiones oratoriae (Divisions de l'art oratoire)*, § 53).

quand nous évoquons quelque chose de façon légère et rapide ; mais ici nous donnons à voir de telle sorte que cela frappe les esprits, bouleverse les sentiments, et pénètre profondément dans la mémoire des auditeurs¹.

À partir de la définition du "poids" que propose Colonia, Macé met en avant l'effet de « contrepoids » correctif que suscite l'amplification rhétorique :

En termes de poids il faut considérer que l'auditoire ou l'interlocuteur ont minimisé l'importance d'un fait, la grandeur d'une personne : l'amplification vient donc faire *contrepoids* et souligner l'importance de ce fait, la grandeur de cette personne, leur poids ou « gravité » (*gravior*). Il s'agit de rétablir une juste proportion, qui a été faussée par une erreur *préalable*. On ne peut comprendre la théorie classique de l'amplification si l'on ne perçoit pas ce mécanisme de correction, de balancier. (...) Par conséquent, l'amplification et le procédé symétrique de l'atténuation doivent être compris selon une logique foncièrement binaire, comme un mécanisme de compensation (et donc de réaction) : il ne s'agit pas de créer, mais au contraire de dissiper une illusion².

De manière analogue, face à « l'erreur *préalable* » de la « voix commune » qui atténue injustement « l'importance » des « cannibales », Montaigne réagit et fait « *contrepoids* » en brochant un portrait amplifié des « sauvages ». Afin d'amenuiser la réputation négative des « cannibales », l'auteur forge la renommée éclatante aux « sauvages ». On peut également associer cet éloge amplifié à une forme de *captatio benevolentiae*. La réputation qui précède les Indiens est à tel point entachée, que Montaigne peut vouloir attirer l'attention bienveillante et les bonnes grâces du lecteur à leur égard, en vue d'amadouer son public et lui faire accepter ses jugements qui, comme il le reconnaît, sortent de l'ordinaire, troublent la « voix commune ». Les « cannibales » étant habituellement honnis et outrageusement diminués par ses contemporains, Montaigne peut fort bien suivre les indications de Cicéron (« l'amplification (...) rend le discours convaincant en jouant sur les passions ») et s'ingénier à faire en sorte que son lectorat non seulement estime les « sauvages » mais qu'il s'extasie face à la « perfection » qu'arborent ces « hommes fraîchement sortis de la main des dieux ».

Cependant, l'effet de l'hyperbole montaignienne sur le destinataire n'est pas uniquement de l'ordre de la persuasion et des sentiments. En effet, l'image de la « perfection » des "bons Sauvages" intervient également sur le jugement coutumier du lecteur, elle trouble et

¹ « *Quid igitur sibi volunt hæc verba : Gravior quædam affirmatio? R. Gravissima illa affirmatio, de qua hic agitur, nihil aliud est quàm vehementius quoddam copiosiusque dicendi genus, quo rei vel dignitatem & amplitudinem, vel indignitatem & atrocitatem, pondere verborum & enumeratione circumstantiarum ita demonstramus, ut non animos auresque prætervolet ; ut fermè fit, cum res leviter ac strictim attinguntur ; sed ut feriat animos, permoveat affectus, & audientium memorie penitus insideat.* », traduction de Stéphane Macé. (*De Arte Rhetorica*, op. cit., p. 67).

² Stéphane Macé, « L'amplification, ou l'âme de la rhétorique. Présentation générale », op. cit., p. 4.

déplace considérablement son point de vue ordinaire. L'éloge augmenté du bon Sauvage peut en effet être un moyen de suspendre les jugements passionnés du lecteur.

3. Le bon Sauvage et la suspension de l'assentiment.

Entre le titre du chapitre « Des Cannibales » et le premier portrait « des sauvages » exécuté par Montaigne, on trouve la même « logique foncièrement binaire » que Macé identifie dans le procédé rhétorique d'« amplification ». Au lecteur qui tend à adhérer aux « opinions vulgaires » et, par conséquent, à adopter un jugement absolument négatif au sujet des habitants du Nouveau Monde, Montaigne présente un jugement absolument positif, suivant une logique d'asymétrie parfaite. Le lecteur se voit alors transposé d'un extrême à l'autre : du pôle infernal des démons « cannibales », il passe au pôle paradisiaque des divins « sauvages ». À ce moment du texte, Montaigne met dos-à-dos deux perspectives irréconciliables : soit autrui est l'authentique image de la monstruosité, soit il représente la beauté en toute sa splendeur. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de jugements hyperboliques, mais aussi dogmatiques, car à la fois arrêtés et dénués de toute nuance : l'un atténue à outrance, l'autre amplifie sans retenue. On retrouve ici la logique duelle ou binaire qui présume l'effacement d'un des pôles en présence (si l'un est vrai, donc l'autre est nécessairement faux). À ce titre, les propos que tient Aristote sur les Barbares et les êtres hors *polis* illustrent cette nécessité qu'à le dualisme d'annihiler l'un des extrêmes qu'il a lui-même mis en relation d'adversité :

[Selon Aristote, Alexandre doit] traiter les Grecs en chef d'armée, les Barbares en maître d'esclaves, prenant soin des premiers comme d'amis et de proches, se servant des autres comme on fait d'animaux ou de végétaux¹.

(...) celui qui ne peut vivre en société, et dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'État. C'est une brute ou un dieu².

Mettant en concurrence l'image de l'Indien imparfait à celle du parfait Indien, Montaigne exacerbe ouvertement la tension existante entre ces deux pôles et laisse ainsi le lecteur face à une aporie et donc dans l'embarras. Ayant en mémoire une vision résolument

¹ Selon Fulcran Teisserenc : « Dans un dialogue d'Aristote, *l'Alexandre*, le dernier qu'il ait écrit, semble-t-il, et dont un fragment a été conservé grâce à Plutarque, le maître recommande à l'élève de "traiter les Grecs en chef d'armée, les Barbares en maître d'esclaves, prenant soin des premiers comme d'amis et de proches, se servant des autres comme on fait d'animaux ou de végétaux" (fr. 658 Rose) ». (Fulcran Teisserenc, « La question barbare : Platon ou Aristote ? », *Revue de philosophie ancienne*, 2014/1 (Tome XXXII), p. 136. URL : <https://www.cairn.info/revue-de-philosophie-ancienne-2014-1-page-87.htm>).

² Aristote, *Politiques*, *op. cit.*, I, I, 12.

négative et sous les yeux un point de vue absolument positif, le lecteur se voit en effet confrontée à deux représentations dogmatiques de l'altérité, dont il ne peut faire la synthèse pacificatrice. Alors que la « voix commune » est persuadée que l'amérindien est forcément mauvais, Montaigne affirme de manière assurée qu'il est absolument bon. Autrement dit, Montaigne met en concurrence deux jugements extrémistes et totalisant de l'Indien qui, dénués de subtilité, affichent sans ambages la même prétention à traduire fidèlement la vérité absolue de l'Indien. En l'état, si le lecteur adhère à l'une de ces deux représentations, il se verra alors contraint d'adopter une perspective jusqu'au-boutiste : soit résolument autocentrée et xénophobe (tout étranger représente le mal absolu), soit radicalement hétérocentrée et « barbarophile¹ » (tout étranger représente le bien absolu). En forgeant cette dualité Montaigne ne requiert toutefois pas du lecteur qu'il tranche, adhère et donne son plein assentiment à l'un de deux pôles en présence, mais que face à un tel désaccord il suspende son jugement.

D'après Diogène Laërce et Sextus Empiricus, parmi les cinq modes de la suspension de l'assentiment, le premier que présente Agrippa est « celui qui part du désaccord (*diaphônía*) » :

Celui [le mode] qui part du désaccord par lequel nous découvrons qu'à propos de la chose examinée il s'est trouvé, aussi bien dans la vie quotidienne que parmi les philosophes, une dissension indécidable qui nous empêche de choisir quelque chose ou de le rejeter, nous menant finalement à la suspension de l'assentiment².

Pour le sceptique, le « désaccord » entre « opinions » renvoie donc à cet état d'indécidabilité que traduit l'*époche*. Sextus Empiricus précise qu'au temps des proto-sceptiques, autrement dit des premiers sceptiques encore dogmatiques et en devenir pour n'avoir pas expérimenté l'affection du doute, l'irrésolution naquit du constat de l'équipollence ou de la force égale (*isostheneia*) des « opinions » discordantes qui leur étaient présentées au cours des débats concernant les « impressions »³ :

Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre la tranquillité, il [le "futur" sceptique] tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son assentiment. Et pour

¹ Plutarque utilise l'antonyme φιλοβάρβαρος (*philobarbaros*), de façon péjorative, dans *Malignité d'Hérodote* 857a et *Fortune d'Alexandre*, 344a.

² Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., I, 15, 165, p.141. Voir D, IX, 88.

³ Plus précisément, comme le souligne Pellegrin, « entres opinions portant sur les impressions, c'est-à-dire sur les relations entre la réalité extérieure et ce que le sujet en connaît par la perception et/ou la pensée » (Pierre Pellegrin, dans *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., p. 538).

celui qui avait suspendu son assentiment, la tranquillité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement¹.

Les « opinions » en question présentant un tonus de rationalité similaire, ou affichant un même "poids" argumentatif rendent dès lors le désaccord impossible à trancher et renvoient à la suspension du jugement. Pierre Pellegrin remarque à ce sujet ce que l'équipollence sceptique doit au dogmatisme :

L'isosthénie est reconnaissance de la *force* des arguments dogmatiques ; le sceptique est d'une certaine façon *convaincu* par la force des arguments de la théorie atomiste de la matière, par exemple, mais il trouve la même force de conviction dans la théorie continuiste de la matière ; et s'il est, à tel moment, plus convaincu par l'une des théories, il doit néanmoins suspendre son assentiment parce qu'il sait que les choses peuvent changer dans le temps². »

Grâce aux « opinions » dogmatiques auxquelles il a affaire, Sextus Empiricus entrevoit en effet le moyen de développer son propre doute, de percevoir avec acuité la manifestation de cet affect que la force égale des points de vue discordants peut générer parmi les hommes :

Quand donc je dis « à chaque argument s'oppose un argument égal », je dis implicitement ceci « À tout argument sur lequel a porté ma recherche qui établit quelque chose dogmatiquement, il me paraît que s'oppose un autre argument établissant quelque chose dogmatiquement, égal au premier quant à la conviction et à l'absence de conviction », de sorte que proférer ce discours n'est pas dogmatique, mais annonce un affect humain qui apparaît à celui qui l'éprouve³.

[M]ême si l'argument se rejette lui-même, ce n'est pas pour autant que la réalité de la démonstration est validée : il y a beaucoup de choses qui s'administrent aussi à elles-mêmes le traitement qu'elles font subir à d'autres. Le feu, par exemple, se détruit du même coup lui-même, une fois qu'il a consumé le bois, et les purgatifs s'expulsent du même coup eux-mêmes, une fois qu'ils ont chassé des corps leurs liquides. De la même façon, l'argument contre la démonstration peut s'éliminer du même coup lui-même, après avoir été détruit toute démonstration⁴.

En positivisant à l'excès la figure du bon Sauvage, Montaigne se munit des mêmes armes que ses adversaires qui l'atténuent à outrance. À la représentation péjorative d'autrui que la plupart pense être juste et fondée, Montaigne oppose une représentation positive pouvant être

¹ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., « De la fin du scepticisme », I, 12, 26, p. 69-70.

² Pierre Pellegrin, dans *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., p. 546.

³ Sextus, Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., « Dû "à tout argument s'oppose un argument égal" », I, 27, 203, p. 169.

⁴ Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, trad. René Lefebvre, Paris, Les Belles Lettres, 2019, II, 480, p. 315 sq.

perçue comme également pertinente et solide. En rendant explicite qu'il est à la fois possible d'affirmer dogmatiquement que l'Indien est l'incarnation du mal et de soutenir dogmatiquement qu'il est à l'inverse la personnification du bien, Montaigne montre aux lecteurs qu'à tout argument s'oppose un argument égal, et distille par la même occasion le doute parmi eux. Une fois confronté à un tel conflit herméneutique, où le poids des opinions de la « voix commune » se voit contrebalancé et, partant, neutralisé par le poids d'une opinion inverse, le lecteur est dès lors convié à suivre la voie sceptique (*agôgê*). Ainsi, plutôt que de requérir de son lectorat qu'il donne son assentiment (*sugkatathesis*) aux représentations de l'altérité telle qu'elles lui apparaissent (autrui est mal / autrui est bon), Montaigne l'invite à se défaire de ces deux images dogmatiques, à sortir de la logique dualiste par une mise à distance sceptique des deux pôles en présence, à reconnaître à l'instar de Sextus Empiricus « ne pas pouvoir affirmer *p* plutôt que non-*p* », à suspendre en somme son assentiment quant au statut démoniaque ou divin de l'Indien en question.

Produire l'image éclatante du bon Sauvage est donc un moyen pour Montaigne d'argumenter, ou plutôt de contrecarrer les « opinions vulgaires » suffisamment fortement pour désarçonner son public, semer le doute en lui et le disposer en état épopéal. On remarquera en outre que, selon un procédé rusé que Montaigne connaît bien, à savoir la diversion, cette opposition entre Cannibale et bon Sauvage peut également être un outil thérapeutique, le moyen de manipuler les passions de sorte à dissiper les représentations péjoratives qui agitent et perturbent les esprits des lecteurs affectés par le discours de la « voix commune ».

4. Le bon Sauvage et la diversion.

Dans le chapitre « De la Vanité », Montaigne précise que la nature singulière des guerres civiles est qu'elles ne se bornent point à dissoudre la sphère publique, mais s'invitent chez les particuliers jusqu'à en détraquer le « repos domestique¹ ». La défiance accrue que produisent les guerres civiles entre membres opposés de partis religieux et politiques, où « chacun se travaille à défendre sa cause » avec « desguisement et mensonge », se retrouve donc tout autant au cœur même des foyers. Par crainte d'attaque imminente, chacun des membres du « ménage » est dès lors tenu de se mettre en « eschauguette », autrement dit de faire le guet et

¹« Les guerres civiles ont cela de pire que les autres guerres, de nous mettre chacun en eschauguette en sa propre maison. (...) C'est grande extrémité d'estre pressé jusques dans son ménage et repos domestique. Le lieu où je me tiens est toujours le premier et le dernier à la batterie de nos troubles, et où la paix n'a jamais son visage entier ». (Montaigne, *op. cit.* « De la Vanité », III, 9, p. 971).

d'occuper le poste de sentinelle en sa propre résidence. S'étant progressivement immiscée entre les nations, puis au sein de royaume de France pour enfin atteindre le noyau familial des particuliers, la guerre dont témoigne Montaigne semble avoir également provoqué des « desmambremens » parmi les siens, puisque, contrairement à lui, son frère Thomas d'Arsac, sa sœur et sa mère avaient tour à tour embrassé la cause de la Réforme. Mais c'est notamment dans le domaine économique – au sens que lui confère Aristote dans *les Politiques*, l'*oikos nomos* comme règle de la maisonnée ou administration domestique –, que Montaigne affirme devoir continuellement se défendre des « friponneries » et cachoteries de toutes sortes. Dans le chapitre « De la Vanité », ce dernier se plaint en effet des contraintes que lui imposent le « gouvernement de [s]a maison », autrement dit les « affaires domestiques » auxquelles il s'emploie « despitusement », car « il y a tousjours quelque piece qui va de travers » et « les negoces, tantost d'une maison, tantost d'une autre, vous tirassent ». Parmi « ces espines domestiques », il évoque entre autres « les friponneries qu'on me cache » et confesse qu'en son entourage il peut lui arriver « à toute heure » de se heurter « en quelque rencontre qui [lui] desplaie ». Il met alors en avant les effets douloureux issus de la « tourbe des menus maux » qu'en l'attente de son « assistance pénible » lui imposent ses proches. Qu'il s'agisse de ses serviteurs, des membres de sa famille, de ses voisins ou encore des commerçants, avec qui il se doit d'avoir affaire, il n'est pas rare en son entourage qu'on lui lance de « vaines pointures » provoquant chez lui des troubles, dit-il, qui « s'ils ne me blessent, ils m'offencent¹ ».

Montaigne propose alors de remédier aux maux provoqués par les « espines domestiques » en feignant l'ignorance, préférer détourner son regard avec nonchalance des tromperies comptables que lui infligent son entourage. C'est ainsi qu'afin de ne pas sentir ses pertes, Montaigne se laisser volontairement duper. Tout à fait au su des tromperies qu'on lui inflige, c'est pour ne pas les éprouver que Montaigne feint ne pas les connaître : « les friponneries qu'on me cache le plus sont celles que je sçay le mieux. Il en est que, pour faire moins mal, il faut ayder soy mesmes à cacher.² » En détournant son regard des tromperies qu'on

¹ « Vaines pointures, vaines par fois, mais tousjours pointures. Les plus menus et graisles empeschemens sont les plus persans ; et comme les petites lettres offencent et lassent plus les yeux, aussi nous piquent plus les petits affaires. La tourbe des menus maux offence plus que la violence d'un, pour grand qu'il soit. A mesure que ces espines domestiques sont drues et desliées, elles nous mordent plus aigu et sans menace, nous surprenant facilement à l'impourveu. » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Vanité », III, 9, p. 950).

² *Ibid.*, voir également : « Je ne presume les vices qu'apres les avoir veus, et m'en fie plus aux jeunes, que j'estime moins gastez par mauvais exemple. J'oï plus volontiers dire, au bout de deux mois, que j'ai despendu quatre çens escus, que d'avoir les oreilles battues tous les soirs de trois, cinq, sept. Si ay-je esté desrobé aussi peu qu'un autre de cette sorte de larrecin. Il est vray que je preste la main à l'ignorance : je nourris à escient aucunement trouble et incertaine la science de mon arjant; jusques à certaine mesure je suis content d'en pouvoir douter. Il faut laisser un peu de place à la desloyauté ou imprudence de vostre valet » (*Ibid.*, p. 953) ; « J'ayme qu'on me cache mes pertes et les desordres qui me touchent (...) J'ayme à ne sçavoir pas le conte de ce que j'ay, pour sentir moins

lui attente, Montaigne dissimule sa pensée à autrui pour finalement parvenir à cacher la vérité de soi-même. La stratégie qui consiste à simuler l'ignorance pour éviter les déplaisirs que provoquent en lui « la tourbe des menus maux » renvoie à la technique de diversion, que Montaigne attribue notamment à Épicure, qui consiste à « transferer la pensée des choses fascheuses aux plaisantes¹ ». Ce procédé rusé², visant à l'apaisement de l'âme, Montaigne, qui semble expert en la matière, l'applique tout autant chez les autres. Afin de diminuer les souffrances d'un « jeune prince » aveuglé par la passion de vengeance, Montaigne détourne son ambition en lui faisant « gouter la beauté d'une image contraire³ » ; puis, en décrivant une scène, dont il précise qu'elle a lieu en public – face à une « assistance », dit-il, qui avait les « yeux » sur lui – il fait usages de certaines techniques pour « consoler une dame vraiment affligée » :

J'ay autresfois esté employé à consoler une dame vraiment affligée [...]. On y procede mal quand on s'oppose à cette passion, car l'opposition les pique et les engage plus avant à la tristesse : on exaspere le mal par la jalousie du debat. Nous voyons, des propos communs, que ce que j'auray dict sans soing, si on vient à me le contester, je m'en formalise, je l'espouse ; beaucoup plus ce à quoy j'aurois interest. Et puis, en ce faisant, vous vous presentés à vostre operation d'une entrée rude, là où les premiers accueils du medecin envers son patient doivent estre gracieux, gays et agreables : et jamais medecin laid et rechigné n'y fit oeuvre. Au contraire doncq, il faut ayder d'arrivée et favoriser leur plainte, et en tesmoigner quelque approbation et excuse. Par cette intelligence vous gaignez credit à passer outre; et, d'une facile et insensible inclination, vous vous coulez aus discours plus fermes et propres à leur guerison. (...) Apres que je me fus appliqué un temps à son tourment, je n'essayai pas de le guarir par fortes et vives raisons, par ce que j'en ay faute, ou que je pensois autrement faire mieux mon effect (...) mais, declinant tout mollement noz propos et les gauchissant peu à peu aus subjects plus voisins, et puis un peu plus esloingnez, selon qu'elle se prestoit plus à moy, je luy

exactement ma perte. Je prie ceux qui vivent avec moy, où l'affection leur manque et les bons effects, de me piper et payer de bonnes apparences (Montaigne, *op. cit.*, « De la Praesumption », II, 17, p. 643).

¹ « Ny cette cy d'Epicurus, plus voisine à mon style, de transferer la pensée des choses fascheuses aux plaisantes » (« De la Diversion », III, 04, p. 831).

² Sur la nature rusé de la diversion, voir : « tousjours la variation soulage, dissout et dissipe. Si je ne puis la combatre, je luy eschape, et en la fuyant je fourvoye, je ruse : muant de lieu, d'occupation, de compagnie, je me sauve dans la presse d'autres amusemens et pensées, où elle perd ma trace et m'esgare. Nature procede ainsi par le benefice de l'inconstance : car le temps, qu'elle nous a donné pour souverain medecin de nos passions, gaigne » (« De la Diversion », III, 4, p. 836.) ; et « je ne m'esgayé qu'en fantasie et en songe, pour destourner par ruse le chagrin de la vieillesse. Mais certes il y faudroit autre remede qu'en songe : foible luicte de l'art contre la nature. » (« Sur des Vers de Virgile », III, 5, p. 842.)

³ « C'est une douce passion que la vengeance, de grande impression et naturelle : je le voy bien, encore que je n'en aye aucune experience. Pour en distraire dernièrement un jeune prince, je ne luy allois pas disant qu'il falloît prester la joue à celui qui vous avoit frappé l'autre, pour le devoir de charité ; ny ne luy allois représenter les tragiques evenemens que la poesie attribue à cette passion. Je la laissay là et m'amusay à luy faire gouter la beauté d'une image contraire : l'honneur, la faveur, la bien-veillance qu'il acquerroit par clemence et bonté ; je le destournay à l'ambition. Voylà comment on en faict. Si vostre affection en l'amour est trop puissante, dissipez la, disent ils; et disent vray, car je l'ay souvent essayé avec utilité: rompez là à divers desirs, desquels il y en ayt un regent et un maistre, si vous voulez; mais, de-peur qu'il ne vous gourmande et tyrannise, affoiblissez le, sejournez le, en le divisant et divertissant (...) » (« De la Diversion », III, 4, p. 835).

desrobay imperceptiblement cette pensée douloureuse, et la tins en bonne contenance et du tout r'apaisée autant que j'y fus. J'usay de diversion¹.

À partir la scène ici décrite, Déborah Knop identifie la *conciliatio* et la « diversion » comme deux techniques distinctes utilisées par Montaigne en vue de consoler son interlocutrice :

Dans cette nouvelle mouture, anti-cicéronienne, du discours de consolation, Montaigne présente en fait une technique différente, en deux étapes : d'abord le temps de la *conciliatio* (« gracieux, gays et agreables ») et de l'*èthos* (« intelligence », « gaignez credit ») ; puis le temps de la « diversion » (« declinant », « gauchissant »). (...) Le choix se fait en fonction de l'auditeur, de ce qu'il est capable d'entendre. En l'occurrence, l'orateur estime ici que la femme éplorée n'est pas capable d'entendre des « discours fermes ». (...) Au premier but du discours, impressionner la galerie en ramenant la dame à la raison, s'en substitue un autre, impressionner la galerie en dissipant la douleur, par « diversion ». (...) Le but est d'« apaiser » : ce n'est pas un *propositum*, au sens d'une thèse à défendre. En ce sens, la diversion est purement rhétorique et pragmatique (...)².

Puisque « le *propositum* moral est éliminé », ajoute-t-elle, et que le but « pragmatique » est d'« apaiser » par le biais de la rhétorique de la diversion, il s'agit en l'occurrence d'un procédé aux fins thérapeutiques, comme l'explique Jean-Charles Darmon :

Apparemment, sous la plume de Montaigne, la portée du propos sur la diversion est assez restreinte, sa fonction est surtout rhétorique et thérapeutique. De quoi s'agit-il en effet, en l'occurrence ? Pour l'essentiel, de la question suivante : comment consoler au mieux un être en deuil, comment le guérir de ses pensées douloureuses [...] ? La diversion ainsi conçue est en quelque sorte une ruse rhétorique détournant l'autre des passions mauvaises qui l'investissent. Par ses effets, elle se démarque aux yeux de Montaigne des raisons avancées par le discours moral des philosophes dans son ensemble, dévalué ici non en sa pertinence intrinsèque, mais en sa pragmatique même, en sa capacité d'agir efficacement sur les passions dans l'expérience de la mort³.

En définitive, se demande Knop, « l'échange entre Montaigne et la « dame » est-il un véritable dialogue ? ». Celle-ci, comme Jean-Paul Sermain, répond par la négative, en

¹ « De la Diversion », III, 4, p. 830-831.

² Déborah Knop, *op. cit.*, p. 539.

³ Jean-Charles Darmon, *Philosophies du divertissement, Le jardin imparfait des modernes*, Paris, Desjonquères, 2009, p. 20. Cité par Déborah Knop, *op. cit.*, n. 1412, p. 540.

soulignant le « caractère inégalitaire » du rapport instauré entre un Montaigne "medecin" et la « dame » "malade"¹ :

Cet art du détour [...] suppose un rapport fortement inégalitaire entre l'orateur et son destinataire. Considéré comme malade, celui-ci se laisse mener et abuser pour son plus grand bien, et il revient à l'orateur de décider quel est ce bien².

On retrouve cette même technique thérapeutique de la diversion dans le chapitre « De la Force de l'Imagination ». En vue de soulager un « comte de tres bon lieu » d'une maladie imaginaire, devenue une indisposition réelle, à savoir une dysfonction érectile provoquée par la peur anticipée de l'échec, Montaigne s'ingénie à tromper l'imagination de son « amy » : « ceux qui sçavent leurs membres de nature dociles, qu'ils se soignent seulement de contre-pipper leur fantasie³ ». Pour ce faire, sans y croire lui-même, il attribue à une « petite pièce d'or platte » le pouvoir magique d'augmenter la libido et d'assurer des érections pérennes, à la manière d'un stimulant sexuel. Une telle ruse a pour but de produire en l'âme trouble du « comte » impuissant un effet de contrepoids. Pendant que, dans le domaine de la dialectique, Sextus Empiricus tâchait de tranquilliser les esprits dogmatiques en leur opposant des arguments isosthéniques, dans le champ de l'imaginaire, Montaigne vivifie les âmes angoissées en leur fournissant « une contrebatterie d'enchantemens certains à le[s] préserver »⁴. En ces termes, la piécette n'a d'effets curatifs que dans la mesure où elle représente une image court circuitant une fantaisie préexistante, s'agissant moins d'éviter ou de fuir les représentations troublantes que de les confronter à d'autres représentations, qui tout en étant infondées ou chimériques s'avèrent néanmoins susceptibles d'en dissiper les gênes. Grâce aux différents rites et « singeries » de tout pièce inventés par Montaigne, son ami le « comte » a cessé de se représenter par anticipation l'image obsédante de l'échec de sa performance sexuelle, en gardant à l'esprit l'image de l'ardeur vénérienne obtenue grâce aux propriétés magiques d'une « petite piece », dont le pouvoir miraculeux n'est rien de plus qu'une fiction agissant en lui : « ces singeries sont le principal de l'effect : nostre pensée ne se pouvant desmesler que moyens si estranges ne viennent de quelqu'abstruse science. Leur inanité leur donne poids et reverence ». C'est ainsi, dit Montaigne, qu'« il trouva quelque remede à cette resverie par une autre resverie⁵ ».

¹ Knop remarque à ce sujet que « dans d'autres configurations discursives, Montaigne se présente dans un rapport bien moins "inégalitaire" avec son interlocuteur. » C'est notamment le cas dans « Sur des vers de Virgile » où, précise-t-elle, il s'agit de « divertir pour convertir ». (Déborah Knopp, *op. cit.*, p. 540-541).

² Jean-Paul Sermain p. 126. Cité par Déborah Knop, *op. cit.*, n. 1414, p. 540.

³ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 102.

⁴ « De la Force de l'Imagination », I, 21, p. 100.

⁵ « De la force de l'Imagination », I, 21, p. 100.

Cette manipulation des passions ou des représentations troublantes est un rusé procédé de diversion qui n'est pas sans rappeler les techniques de consolation pratiquées par les Anciens, notamment par les Stoïciens. Le procédé de diversion chez Montaigne s'avère toutefois moins ambitieux que celui de la consolation chez les Stoïciens, car il ne s'agit pas pour l'auteur des *Essais* d'éliminer les passions perturbantes mais de les "apaiser" d'en affaiblir la puissance et d'en diminuer la portée. Comme le précise Ferrari :

Montaigne nous semble donc recueillir un héritage propre au stoïcisme, à savoir l'importance de l'usage des représentations relativement aux phénomènes passionnels. Mais cet usage, dans les *Essais*, ne vise pas à une orthopédie des contenus mentaux qui libère finalement l'homme des passions ; au contraire, il s'agira d'employer la force psychosomatique de l'imagination pour produire de nouvelles passions, pour opposer, compenser, remplacer les passions par d'autres passions et gouverner, autant que possible, la tumultueuse vie affective dans laquelle l'homme est toujours plongé. Un usage de l'imagination dont le but est formulé par Montaigne lui-même dans le chapitre III, 9 : "Il faut estendre la joye, mais retrencher autant qu'on peut la tristesse"¹.²»

La préconisation de soigner autrui par le biais de l'imagination et de la diversion ou consolation n'est par ailleurs pas réservée aux auteurs de l'antiquité, comme elle concerne également des auteurs contemporains de Montaigne, comme Joseph Du Chesne, qui dans *Pourtraict de la santé*, publié en 1606, soutient que :

[Le medecin] doit passer outre en mettant devant les yeux de tous ceux qu'il cognoit estre attaints de ceste violente et pernicieuse passion qu'ils sont privez de sens, du jugement et d'entendement³.

L'office donc d'un vray medecin c'est de consoler et donner esperance de guerison à son malade : tenir bonne mine quand il auroit le plus pauvre jeu : et faire que les assistans facent le semblable. Cependant quand la maladie seroit la plus déplorable, et que le malade mesme judicieux la pourroit croire telle. Il faut que le medecin lui represente la toute-puissance de Dieu, qui est le souverain et grand medecin qui peut tirer les hommes de sepulchre⁴.

En son étude concernant *Le Pourtraict de la santé* de Du Chesne, Violaine Chiacomotto-Charra précise en outre que pour ce dernier :

¹ « De la Vanité », III, 9, p. 979.

² Emiliano Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, op. cit., p. 275.

³ Joseph du Chesne, *Le Pourtraict de la santé où est au vif représentée la Reigle universelle et particuliere, de bien sainement et longuement vivre*, p. 57. Cité par Violaine Giacomotto-Charra, « Faire voir pour guérir : imagination malade et imagination médecin dans *Le Pourtraict de la santé* de Joseph du Chesne », dans *Camenaë*, n° 8, décembre 2010, p. 25. URL : https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/5-giacomotto-charra_0.pdf

⁴ *Ibid.*, p. 101-102.

(...) le médecin n'est pas seulement un déchiffreur de symptômes et un prescripteur, mais un élément moteur, capable de rendre au patient le contrôle de son imagination, une sorte de vecteur qui a d'abord pour mission de « faire voir » parce qu'il est lui-même plus clairvoyant, et un esprit supérieur capable de créer le climat nécessaire à la guérison (...). Ce rôle dévolu au médecin suppose que lui-même ait su contrôler ses passions pour pouvoir agir sur celles des autres (...)¹.

Il semblerait ainsi que ces deux représentations à la fois antinomiques, hyperboliques et dogmatiques de l'Indien que sont le mauvais Cannibale et le bon Sauvage correspondent moins à des faits « probables », comme le suggère Tournon², et plus à deux extraordinaires « reveries » ou « fantaisies ». Dans le chapitre « Des Cannibales », lorsque Montaigne introduit la figure du Sauvage, il met en concurrence deux visions fantasmées de l'altérité au même titre que, dans le chapitre « De la Force de l'Imagination », il oppose astucieusement une rêverie à une autre à des fins thérapeutiques. De même que le piécette « miracle », la figure du bon Sauvage équivaut à une fiction, à une représentation hyperbolique, imaginaire et sans réel fondement ou, pour reprendre la formule de Montaigne, à une « singerie » qui tire son « poids et reverence » de son « inanité », mais dont l'utilité consiste à assainir « l'ame » du lecteur. En infiltrant le songe idyllique du bon Sauvage au sein même du cauchemar fantasmagorique du mauvais Cannibale, Montaigne fait, en d'autres termes, intervenir une image compensatoire, une représentation frontalement opposée au jugement coutumier, suffisamment puissante pour dévier l'attention que lecteur porte à l'image perturbante du Cannibale que lui imposent les « opinions vulgaires ». Afin d'arracher son lectorat à l'autocentrisme et au fantasme cannibale, dogmes longuement acquis et encre par la « puissance de la coutume », Montaigne trompe et par la même occasion soulage et « purge » son imagination, en lui soumettant une « contrebatterie d'enchantemens » : en opposant la figure du bon Sauvage à celle préexistante du mauvais Cannibale qui trouble les esprits de ses contemporains, Montaigne trouve ainsi « quelque remede à cette resverie par une autre resverie ».

Procédé à la fois rusé et thérapeutique couramment utilisé par Montaigne chez qui, comme le soutient Ferrari, soigner les troubles de l'âme est une propédeutique à la connaissance de soi :

(...) le socratisme de Montaigne ne peut être interprété comme une application dogmatique de l'injonction morale paradigmatique qui prescrit – selon la volonté de l'Oracle – de connaître ses propres limites et de s'y tenir. Il ne s'agit pas simplement d'appliquer et d'intérioriser une leçon de mesure et de proportion, ou de méditer le « refrain » socratique « selon qu'on peut » – certes

¹ Violaine Giacomotto-Charra, *op. cit.*, p. 25.

² André Tournon, *La glose et l'essai*, *op. cit.* p. 220-221.

très apprécié de Montaigne – qui enseigne à limiter l’extension des « desirs » aux objets les plus proches. Au contraire : la possibilité d’une réforme morale vouée à la mesure et la possibilité d’une réforme morale vouée à la mesure et à l’équilibre repose sur la connaissance de ce qui pousse l’homme à agir. Il ne s’agit pas de se connaître soi-même pour considérer ses propres limites, mais de connaître les « ressorts » qui déterminent nos mouvements intérieurs et extérieurs, et parmi eux, « les passions » ont pour Montaigne un statut prééminent, car sans elles la vie psychique resterait complètement inactive et l’homme, à son tour, inerte. La psychologie est en ce sens propédeutique à la morale, et la fonction anthropologique du *Nosce te ipsum* est la base de son emploi moral effectif¹.

L’éloge montaignien du bon Sauvage, que d’aucuns jugent exagéré, contradictoire et historiquement déterminé, peut à l’inverse être interprété comme une mise en place de diverses stratégies manipulatrices ayant pour effet salubre de modérer les évaluations, les assentiments et les passions des lecteurs. Par l’entremise d’une rhétorique de l’augmentation, Montaigne majore l’image du bon Sauvage en restituant, par effet de contrepoids, la juste grandeur du mauvais Cannibale. Par le moyen d’une dialectique sceptique, Montaigne oppose le pôle extrême du bon Sauvage au pôle extrême du mauvais Cannibale, en montrant aux lecteurs qu’à tout argument s’oppose un argument égal, ce qui oriente son jugement à se disposer en état d’indécidabilité. Ayant recours à la pratique thérapeutique de la diversion, Montaigne juxtapose la rêverie du bon Sauvage au cauchemar du mauvais Cannibale, manière de dévier l’attention du lectorat et de manipuler ses passions en vue de diminuer les troubles que provoque en lui l’image éprouvante du Cannibale.

On notera que dans ces trois cas de figures, il s’agit toujours d’une mise en équilibre, d’effet de contrepoids, de balancier, de compensation, la mise en œuvre d’un réglage, l’exercice de la modération, une invitation en somme à la « voye de la raison ». Qu’il s’agisse d’un procédé d’augmentation, d’une opposition équipollente ou d’une diversion, le bon Sauvage est utile en ce sens qu’il modère les jugements exacerbés, neutralise les assentiments dogmatiques et soulage les passions perturbantes que, d’ordinaire, le lectorat sous influence de la « voix commune » projette en la figure Cannibale. Montaigne a donc préparé son lecteur à ce qui va venir. Par l’entremise du bon Sauvage il a apaisé son regard et peut désormais lui donner à voir, non pas l’adversité, mais la différence, non plus le Cannibale, ni même le bon Sauvage, mais le Tupinamba, en sa vie ordinaire, sans éclats.

¹ Emiliano Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, op. cit., p. 160.

V- Séjour en terres étrangères.

1. Une vie ordinaire.

Nous avons vu que dans l'extrait allant de « Or, je trouve, pour revenir à mon propos » jusqu'à « *Hos natura modos primum dedit* », Montaigne nous a présenté un Sauvage idéal en mettant systématiquement en avant sa « pureté » et sa « perfection ». Il entame ensuite une nouvelle étape du chapitre, un nouveau bloc ou mouvement argumentatif, qui va de « Au demeurant, ils vivent en une contrée (...) », jusqu'à « (...) au demeurant, c'est un doux langage et qui a le son agreable, retirant aux terminaions Grecques. » La locution adverbiale « Au demeurant » nous indique une rupture entre ces deux mouvements. Par cette formule de restriction, Montaigne signale ici une inflexion dans le texte : « au demeurant » pouvant vouloir dire « après réflexion », « après considération », « d'ailleurs », « au fond », « tout bien considéré ». Comme le remarque Tournon, en passant de « l'*encomium* à la description », Montaigne réalise ici une « coupure, signalée par changement de registre stylistique¹ ». Il s'agit désormais de reconsidérer quelque peu la vision idyllique du bon Sauvage, d'y apporter quelques nuances.

Dans le chapitre « De la Vertu », Montaigne précise, à l'aune de Plutarque, qu'un homme se juge à ses actions ordinaires, non aux élans de son âme :

Et és vies de ces heros du temps passé, il y a quelque fois des traits miraculeux et qui semblent de bien loing surpasser nos forces naturelles; mais ce sont traits, à la verité; et est dur à croire que de ces conditions ainsin eslevées, on en puisse teindre et abreuver l'ame, en maniere qu'elles luy deviennent ordinaires et comme naturelles. Il nous eschoit à nous mesmes, qui ne sommes qu'avortons d'hommes, d'eslancer par fois nostre ame, esveillée par les discours ou exemples d'autrui, bien loing au delà de son ordinaire; mais c'est une espece de passion qui la pousse et agite, et qui la ravit aucunement hors de soy: (...). Sauf l'ordre, la moderation et la constance, j'estime que toutes choses sont faisables par un homme bien manqué et deffaillant en gros. A cette cause, disent les sages², il faut, pour juger bien à point d'un homme, principalement contreroller ses actions communes et le surprendre en son à tous les jours.³

Juger les « avortons d'hommes » que nous sommes, c'est en ce sens voir l'homme dans sa vie ordinaire, « le surprendre en son à tous les jours ». Il ne s'agit donc pas de s'attacher à ses

¹ André Tournon, *Montaigne La Gloire et l'Essai*, op. cit., p. 221.

² Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, IV, 2 ; et Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LXXV, 1.

³ « De la Vertu », II, 29, p. 705-706.

actions extraordinaires pour y voir un être exceptionnel, un « heros » faisant guise d'*exemplum* à imiter, mais de s'attarder sur ses « actions communes », afin de juger ce qu'il y a d'extraordinaire, ou plutôt de beauté dans sa vie ordinaire. Dans « De l'Experience », Montaigne souligne à ce propos l'intérêt qu'il porte aux pratiques quotidiennes et la beauté que représentent à ses yeux les actions sans éclats :

La forme de vivre plus usitée et commune est la plus belle (...). Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance¹.

La précision avec laquelle Montaigne décrit le quotidien des « sauvages » dans le chapitre « Des Cannibales » illustre fort bien l'admiration qu'il porte aux vies ordinaires et « sans miracle ». En inscrivant le lecteur au cœur même de la vie sauvage, en son intimité journalière, « en son à tous les jours », Montaigne lui donne à voir la beauté de gestes sans éclats et n'ayant rien d'extraordinaires : ils pêchent, chassent, guerroient, s'aiment, se haïssent, chantent, dansent et se vengent ... Passant en revue de manière quasi exhaustive leurs pratiques routinières, il donne ainsi à voir la « forme de vivre » « usitée » et « sans extravagance » des Indiens Tupinambas, « assis le long » de la baie de Guanabara. C'est ainsi que, après réflexion (« au demeurant »), Montaigne nous décrit le Sauvage comme un être de production :

Ils ont grande abondance de poisson et de chairs (...) et les mangent sans autre artifice que de les cuire. (...) Leurs bastimens sont fort longs (...). Ils ont du bois si dur qu'ils en coupent, et en font leurs espées et des grils à cuire leur viande. Leurs lits sont d'un tissu de coton (...) à chacun le sien : car les femmes couchent à part des maris. (...) Ils se levent avec le soleil, et mangent soudain (...) car ils ne font autre repas que celui là. (...) ils boivent à plusieurs fois sur jour (...). Au lieu du pain, ils usent d'une certaine matiere blanche, comme du coriandre confit. (...) Toute la journée se passe à dancier. Les plus jeunes vont à la chasse des bestes à tout des arcs. Une partie des femmes s'amusent cependant à chauffer leur breuvage, qui est leur principal office. Il y a quelqu'un des vieillars qui, (...) presche en commun toute la grangée (...) Il ne leur recommande que deux choses : la vaillance contre les ennemis et l'amitié à leurs femmes. (...) ce sont elles qui leur maintiennent leur boisson tiede et assaisonnée. Il se void en plusieurs lieux (...) la forme de leurs lits, de leurs cordons, de leurs espées et brasselets de bois (...) et des grandes cannes (...) par le son desquelles ils soustiennent la cadance en leur dancier. Ils sont ras par tout, et se font le poil beaucoup plus nettement que nous (...). Ils croient les ames eternelles, et celles qui ont bien merité des dieux, estre logées à l'endroit du ciel où le soleil se leve; les maudites, du costé de l'Occident. Ils ont je ne sçay quels prestres et prophetes (...) A leur arrivée il se fait une grande feste et assemblée solennelle de plusieurs vilages (chaque grange (...))

¹ « De l'Experience », III, 13, p. 1104 et p. 1116.

faict un vilage, et sont environ à une lieue Françoise l'une de l'autre). Ce prophete parle à eux en public, les exhortant à la vertu et à leur devoir (...) Cettuy-cy leur prognostique les choses à venir et les evenemens qu'ils doivent esperer de leurs entreprises, les achemine ou destourne de la guerre ; (...) et s'il leur advient autrement qu'il ne leur a predit, il est haché en mille pieces s'ils l'attrapent, et condamné pour faux prophete. (...) Ils ont leurs guerres contre les nations qui sont au delà de leurs montaignes, plus avant en la terre ferme, (...). Apres avoir long temps bien traité leurs prisonniers (...) celui qui en est le maistre, faict une grande assemblée de ses cognoissans (...) en presence de toute l'assemblée, l'assomment à coups d'espée. Cela faict, ils le rostissent et en mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absens. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir (...) c'est pour représenter une extreme vengeance. Leur guerre est toute noble et genereuse, (...) elle n'a autre fondement parmy eux que la seule jalousie de la vertu. (...) Ils s'entr'appellent generalement, ceux de mesme aage, freres; enfans, ceux qui sont au dessous; et les vieillards sont peres à tous les autres. Ceux-cy laissent à leurs heritiers en commun cette pleine possession de biens par indivis (...). Ils ne demandent à leurs prisonniers autre rançon que la confession et recognoissance d'estre vaincus ; (...) ; ils [les prisonniers] les deffient, les injurient (...). J'ay une chanson faicte par un prisonnier, (...) Invention qui ne sent aucunement la barbarie. (...) ils ne cessent jusques au dernier soupir de les braver et deffier de parole et de contenance. (...) Les hommes y ont plusieurs femmes, (...) Estans plus soigneuses de l'honneur de leurs maris que de toute autre chose (...) il faut alleguer quelques traits de leur suffisance. Outre celui que je vien de reciter de l'une de leurs chansons guerrieres, j'en ay un'autre, amoureuse, (...) Or j'ay assez de commerce avec la poesie pour juger cecy, que non seulement il n'y a rien de barbarie en cette imagination, mais qu'elle est tout à fait Anacreontique. Leur langage, au demeurant, c'est un doux langage et qui a le son agreable, retirant aux terminaisons Grecques¹.

Dans une description à la fois longue et détaillée, Montaigne dépeint un mode d'existence particulièrement fécond et diversifié, où les Indiens sont successivement présentés comme pêcheurs, cuisiniers, bâtisseurs, fabricants d'armes et d'ustensiles, tisserands, presseurs de manioc, danseurs, chasseurs, producteurs de breuvages, prêcheur ou directeur de conscience, artisans de parures, esthéticiens, croyants, prêtres, devins, guerriers, maîtres, prisonniers, anthropophages, parents, héritiers, orateurs-harangueurs, polygames et chansonniers au parler suave. On les voit, en outre, s'assembler pour punir ceux du village qu'ils estiment avoir fauté, établir des droits de successions collectives, contracter des alliances avec des villages voisins, organiser des cérémonies publiques très codifiées, contracter des guerres non par besoins vitaux mais au nom de la « vertu », et distribuer les rôles sociaux selon le genre, l'âge et le statut de chacun. Montaigne décrit en somme des sociétés amérindiennes fort complexes, gorgées de normes morales, alimentaires, religieuses, militaires, diplomatiques, matrimoniales, parentales, cérémoniales, esthétiques ou encore langagières, et où la division du travail bat son plein.

¹ « Des Cannibales » I, 31, p. 207-213.

Dès lors, si en un premier temps Montaigne met en exergue la simplicité absolue des sociétés « sauvages », à première vue dépouillées de tout Arts, il affirme dans un deuxième temps combien elles sont complexes et productives. Comme le constate Tournon :

On est donc passé d'un éloge de la « naïveté originelle » d'un peuple proche de la nature, soumis à ses impératifs, et ignorant la plupart de usages sociaux, à la découverte de ses raffinements culturels et de son système de valeurs. Le plaidoyer s'est inversé : après avoir soutenu que la « barbarie » (au sens d'inculture) est supérieur à la civilisation qui dénature l'homme, il en vient à montrer que les Cannibales sont, en fait, civilisés, mais autrement et peut être mieux que les Européens. L'ensemble du chapitre présente bien les anomalies logiques des paradoxes de la Renaissance¹.

Ce paradoxe contrarie la *doxa*, mais non pas nécessairement la logique. Contrairement à ce qu'affirme Tournon, ce passage du simple Sauvage au Tupinamba complexe traduit moins une anomalie logique que l'adhésion à une logique du *distinguo*, issue du constat de la diversité des tournures et pratiques humaines. En nous décrivant désormais de manière plus précise et fournie les activités quotidiennes des « sauvages », Montaigne précise alors de manière explicite ce qui leur fait défaut. Tel qu'il nous les décrit, ce qui manque aux « nations » du Nouveau Monde ce ne sont pas les Arts, mais les Arts tel que pratiqués en Europe.

Les « sauvages » ne connaissent pas la « trafique », autrement dit le commerce, mais savent échanger entre-deux, car ils « mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absents ». Ils n'ont « nulle cognoissance de lettres », autrement-dit ils sont illettrés, mais apprécient en revanche la poésie orale et déclament des chansons de guerre et d'amour : « cette cher et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes (...) » ; « couleuvre, arreste toy; arreste toy, couleuvre (...) ». Ils n'ont « nulle science de nombres », toutefois leur méconnaissance des mathématiques ne leur interdit guère d'être de bons ingénieurs et de bâtir des édifices aux structures complexes : « car ce sont bastimens qui ont bien cent pas de longueur » ; « leurs bastimens sont fort longs, et capables de deux ou trois cents ames, estoffez d'escorse de grands arbres, tenans à terre par un bout et se soustenans et appuyans l'un contre l'autre par le feste, à la mode d'aucunes de noz granges, desquelles la couverture pend jusques à terre, et sert de flanq ». Ils n'ont « nul nom de magistrat », « nuls contrats ; nulles successions ; nuls partages », ce qui ne les empêche pas de s'appuyer sur des principes de justice et de droit. Un devin jugé malhonnête ou incompetent peut-être « condamné pour faux prophete ». Et estimant que les fruits de la Nature appartiennent à tous leurs semblables, ils

¹ André Tournon, *La glose et l'essai*, op. cit., p. 219.

pratiquent l'indivision ou la copropriété et les plus âgés distribuent les terres et les richesses à tous les membres de la communauté : « les vieillards » laissent « à leurs heritiers en commun cette pleine possession de biens par indivis sans autre titre que celui tout pur que nature donne à ses creatures, les produisant au monde. » Les « sauvages » n'ont « ny de superiorité politique ; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté », car leur société ou « soudeure humaine » n'est pas hiérarchique, mais se fonde à l'inverse sur les principes politiques d'égalité et de fraternité : ils « mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absens » ; « ils s'entr'appellent generalement, ceux de mesme aage, freres; enfans, ceux qui sont au dessoubz; et les vieillards sont peres à tous les autres. Ceux-cy laissent à leurs heritiers en commun cette pleine possession de biens par indivis » ; ils n'ont « nul respect de parenté que commun », autrement dit, la parenté est chez eux générale, ils n'ont pas de considération de parenté sinon le respect que tous les membres de leur communauté se portent les uns aux autres. À la fin du chapitre, Montaigne précisera à ce titre le peu de privilèges dont jouissent les chefs de guerre amérindiens, grâce au témoignage d'un de leur « Capitaine » que, vraisemblablement à tort, seuls les matelots français appellent « Roy ». En outre, s'ils n'ont « nulles occupations qu'oysives », cela ne signifie pas qu'ils ne produisent nullement, mais qu'ils préfèrent l'*otium* au *negotium*. Plutôt que de vouloir s'enrichir et former des empires au détriment de la Nature, ils ont appris, avec sagesse, à jouir et se contenter de ce qu'elle peut leur offrir : « car ils jouissent encore de cette uberté naturelle qui les fournit sans travail et sans peine de toutes choses necessaires, en telle abondance qu'ils n'ont que faire d'agrandir leurs limites » ; « ils n'ont que faire des biens des vaincus, et s'en retournent à leur pays, où ils n'ont faute de aucune chose necessaire, ny faute encore de cette grande partie, de sçavoir heureusement jouyr de leur condition et s'en contenter. ». Si d'un côté ils ne portent « nuls vestemens » et, comme il sera précisé plus loin, « point de haut de chausses » à la mode des Européens, les « sauvages » se revêtissent toutefois de parures diverses et font preuve de coquetterie : « il se void en plusieurs lieux (...), la forme de leurs de leurs cordons, de leurs espées et brasselets de bois dequoy ils couvrent leurs poignets aux combats (...). Ils sont ras par tout, et se font le poil beaucoup plus nettement que nous, sans autre rasouer que de bois ou de pierre. ». Enfin, d'un côté les « sauvages » n'ont « nulle agriculture ; nul metal ; nul usage de vin ou de bled », de l'autre « au lieu du pain, ils usent d'une certaine matiere blanche, comme du coriandre confit », autrement dit, ils pressent le *manioc*, qui est un tubercule, et produisent « une boisson tiede et assaisonnée », faite de « quelque racine » et « de la couleur de nos vins claires ».

Contrairement à Villegagnon, Thevet ou Gómara, pour ne citer qu'eux, Montaigne ne considère pas que pour n'avoir pas nos mêmes croyances, coutumes et arts les Indiens en soient dépourvus. Le fait de méconnaître la parole de l'*Évangile*, d'ignorer le *Digeste* de Justinien et de ne pas être soumis à l'autorité des Valois ne les empêche nullement de créer leurs propres « Foi, Loi et Roi », c'est-à-dire de faire société autrement. Ainsi, ce qui manque aux Indiens ce ne sont pas les artifices mais l'artificialité. Producteurs d'Arts naturels éloignés des Arts artificieux, les « sauvages » forment dès lors des sociétés distinctes des nôtres policées. Comme le souligne Desan, les Indiens du Nouveau Monde offrent à Montaigne :

(...) la structure référentielle, d'une compréhension relative des comportements humains basée sur le sujet et dirigée vers l'intérieur. Chaque culture, chaque système social, produit ses propres règles qui n'ont de signification que dans un temps et un contexte restreint¹.

Les « sauvages » ne font donc que produire des Arts à leur façon, ils ne sont l'expression que d'une « tournure humaine » parmi d'autres possibles, la manifestation de la variété inépuisable des us et coutumes que sont capables de produire, consciemment ou non, les sociétés humaines. Dans « De l'Inconstance de nos Actions » Montaigne fait par ailleurs état de la variété des mœurs qui se donnent à voir en son propre pays, en temps de guerres civiles : « veu la naturelle instabilité de nos meurs et opinions, il m'a semblé souvent que les bons auteurs mesmes ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une constante et solide contexture². » Concernant plus particulièrement les mœurs des « sauvages » américains, Desan remarque que dans « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », Montaigne :

(...) se laisse emporter pas son élan dans un fatras de faits qui sont censés illustrer la variété des mœurs des Cannibales : « il est de peuples où...où...où...où...³ ». Au total quarante-cinq « où » qui servent à accentuer les différences entre les mœurs de Montaigne et ceux des habitants du Nouveau Monde. Chaque société possède sa propre logique et son propre ordre social construites à partir de mœurs et de coutumes spécifiques et distinctes⁴.

Il n'y donc rien de surprenant à ce que les « sauvages » du Nouveau Monde soient en certains aspects « naïfs » et « suffisants », « incultes » et « sophistiqués » et qu'ils participent

¹ Philippe Desan, article « Relativisme », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 1008.

² « De l'Inconstance de nos Actions », II, 1, p. 332.

³ Voir « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue » I, 23, p. 112-114.

⁴ Philippe Desan, article « Mœurs », dans *Dictionnaire de Montaigne, op. cit.*, p. 774-775.

simplement à des sociétés complexes. Ils sont « incultes » pour être des ignorants « abecedaire » n'étant pas au su des Arts et des coutumes européennes, tout en étant suffisamment rationnels et intelligents pour avoir au fil du temps engendré des mœurs et des Arts typiquement amérindiens, autrement dit des sociétés complexes où la valeur « Nature » occupe une place prépondérante. L'intelligence collective des « sauvages » est ainsi d'avoir su préserver l'ancienne coutume qui consiste à s'efforcer de maintenir la société « encore fort voisines de leur naïveté originelle », autrement dit de tâcher d'imiter et de suivre au mieux les « lois naturelles », afin de former les individus et les peuples. Montaigne précise à ce propos qu'en leur « pays », « ils n'ont faute de aucune chose necessaire, ny faute encore de cette grande partie, de sçavoir heureusement jouyr de leur condition et s'en contenter. ». Autrement dit, si d'une part la connaissance des Arts d'Europe leur fait défaut, d'autre part les « sauvages » ont pleine conscience des Arts amérindiens. Pour n'avoir pas « faute encore de cette grande partie, de sçavoir heureusement jouyr de leur condition », les « sauvages » n'ignorent donc qu'ils s'attachent à suivre les « lois naturelles », mais sont passablement « suffisants » pour « sçavoir » entretenir et préserver un rapport « naïf » à la Nature. Les coutumes naïves que présentent les « sauvages » sont dès lors des constructions artificielles, c'est-à-dire des œuvres réalisées par des humains et par conséquent par des êtres de raison et d'histoire.

2. Raison et histoire, ou l'inconstance de la pensée sauvage.

Concernant la « suffisance » des « sauvages », Montaigne précise en effet qu'elle provient de leur faculté réflexive :

Et, afin qu'on ne pense point que tout cecy se face par une simple et servile obligation à leur usance et par l'impression de l'autorité de leur ancienne coutume, sans discours et sans jugement, et pour avoir l'ame si stupide que de ne pouvoir prendre autre party, il faut alleguer quelques traits de leur suffisance¹.

Dire que les Indiens sont « incultes » en ce sens qu'ils ignorent la culture européenne, ne revient donc pas à dire qu'ils soient d'une « ame si stupide » qu'elle les empêcherait de réfléchir sur eux-mêmes. Les Arts naturels produits par les « sauvages » ne sont en effet pas le fruit d'une obéissance aveugle à leurs propres traditions et coutumes. Dans ce passage, Montaigne met en exergue le fait que les « sauvages » dont il parle ne produisent pas des Arts de façon absolument

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 213.

spontanée et irréfléchie. En ce sens, les « sauvages » s'accordent mal avec l'« homme » de la servitude volontaire décrit par La Boétie :

Disons donc ainsi, qu'à l'homme toutes choses lui sont comme naturelles, à quoi il se nourrit et accoutume ; mais cela seulement lui est naïf, à quoi la nature simple et non altérée l'appelle : ainsi la première raison de la servitude volontaire, c'est la coutume (...)¹.

À maintes reprises dans les *Essais*, Montaigne lui aussi met en garde contre le pouvoir qu'à la coutume de donner « forme à notre vie telle qu'il lui plaît² », et souligne combien il n'est pas aisé de changer « une Loy Receue » :

Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coutume (...). Mais le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prise et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances³.

Or, tels que désormais décrits par Montaigne les « sauvages » produisent des Arts, notamment poétiques, qui démontrent leur capacité à « r'entrer » en-eux, à « discourir et raisonner » de leurs « ordonnances ». Loin de produire des Arts aveuglément, sous le joug d'un irréfrénable déterminisme historique ou culturel, les « sauvages » sont ainsi à même d'élaborer aussi bien un « discours » critique qu'un « jugement » autocritique, autrement dit, de « prendre autre party » que celui des coutumes et de se dévoyer de leurs propres traditions.

À la différence du Sauvage idéal – initialement présenté comme une entité vivant au seuil de l'humanité, comme une figure située en un temps d'avant les origines se trouvant être moralement supérieure aux hommes de l'Âge d'or, voire, comme un être atemporel vivant en dehors du temps de la *Genèse* –, Montaigne inscrit désormais les « sauvages » en un processus historique. Leur « naïveté originelle » ne les empêchant aucunement de réfléchir sur eux-mêmes, ni de porter un regard critique sur le passé et le présent, leurs coutumes sont alors sujettes au changement, plus propices à se modifier qu'à demeurer figé dans le temps. C'est ainsi qu'en leur qualité d'êtres réflexifs et historiques, aux yeux de Montaigne les « sauvages » font nécessairement preuve d'inconstance.

Les propriétés mouvantes et corruptibles des coutumes « sauvages » sont évoquées une première fois dans l'*encomium* : « en ceux là sont vives et vigoureuses les vraies, et plus utiles

¹ Étienne de La Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire*, op. cit.

² « De l'Experience », III, 13. Pour Montaigne, en effet, la coutume donne « forme à notre vie telle qu'il lui plaît » (III, 13), « hebeate nos sens » (I, 23), « dérobe le vrai visage des choses » (I, 23).

³ « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23,

et naturelles vertus et proprietez, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy, et les avons seulement accommodées au plaisir de nostre goust corrompu ». Dans la description, Montaigne donne en revanche un exemple précis de l'inconstance de leurs coutumes. Il observe en effet en quelle mesure le contact avec les Portugais provoqua un débat parmi les Indiens, un changement de perspective à l'égard de la notion de vengeance et en conséquence une réflexion et remise en cause de leur propre cannibalisme. La coutume la plus notoire et décriée des « sauvages », à savoir le rite anthropophagique, est selon Montaigne sur le point de disparaître pour laisser place à une « autre sorte de mort », qui leur semble être une façon plus « aigre » d'exercer une vengeance :

Cela faict, ils le rostissent et en mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absens. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisoient anciennement les Scythes: c'est pour représenter une extreme vengeance. Et qu'il soit ainsi, ayant apperceu que les Portugais, qui s'estoient r'alliez à leurs adversaires, usoient d'une autre sorte de mort contre eux, quand ils les prenoient, qui estoit de les enterrer jusques à la ceinture, et tirer au demeurant du corps force coups de traict, et les pendre apres: ils penserent que ces gens icy de l'autre monde, comme ceux qui avoyent semé la connoissance de beaucoup de vices parmy leur voisinage, et qui estoient beaucoup plus grands maistres qu'eux en toute sorte de malice, ne prenoient pas sans occasion cette sorte de vengeance, et qu'elle devoit estre plus aigre que la leur, commencerent de quitter leur façon ancienne pour suivre cette-cy.

Montaigne reviendra une dernière fois sur ce point plus avant dans le chapitre, au moment d'introduire son récit sur Rouen. Alarmé que la curiosité des « sauvages » à l'égard des mœurs européennes en vienne à détruire leurs propres coutumes ou culture, Montaigne rapporte que :

Trois d'entre eux, ignorans combien coutera un jour à leur repos et à leur bon heur la connoissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naistra leur ruyne, comme je presuppose qu'elle soit desjà avancée, bien miserables de s'estre laissez piper au desir de la nouvelleté, et avoir quitté la douceur de leur ciel pour venir voir le nostre, furent à Rouan, du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit.

Les habitants du Nouveau Monde ne sont donc pas figés dans le temps, il leur arrive de réfléchir et se poser des questions sur leur propre histoire, de remettre en question et de modifier leurs propres coutumes, autrement dit de faire montre d'inconstance et d'irrésolution. Deux phénomènes que Montaigne ne cesse de percevoir en s'examinant lui-même et parmi les hommes qu'il observe. En de nombreuses pages des *Essais*, celui-ci soutient que l'homme est un sujet instable, changeant et en contrariété fréquente avec lui-même dans ses sentiments, ses

opinions, ses volontés et ses actes. Ainsi, tout au long des trois livres de son ouvrage, l'auteur signale diversement au lecteur que l'inconstance, la contradiction l'irrésolution sont des phénomènes qu'il perçoit constamment et qui manifestent le « branle » ou le mouvement rythmant les actions, volontés et jugements humains. Dès le premier chapitre des *Essais*, « Par Divers Moyens On Arrive à Pareille Fin », Montaigne signale que : « certes, c'est un sujet merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme¹ ». Dans « C'Est Folie de Rapporter le Vray et le Faux à Nostre Suffisance », il interpelle son lectorat à ce sujet : « que nous souvient il combien nous sentons de contradiction en nostre jugement mesmes ?² ». En ouvrant le deuxième livre des *Essais* avec le chapitre « De l'Inconstance de nos Actions », Montaigne pose ce même constat et affiche son inquiétude quant à la possibilité même de juger librement et de résister à de telles fluctuations :

Ceux qui s'exercent à contreroller les actions humaines, ne se trouvent en aucune partie si empeschez, qu'à les r'appiesser et mettre à mesme lustre: car elles se contredisent communément de si estrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique. (...) Ce que nous avons à cett'heure proposé, nous le changeons tantost, et tantost encore retournons sur nos pas : ce n'est que branle et inconstance, (...). Nous n'allons pas; on nous emporte, comme les choses qui flottent (...). Nous flottons entre divers advis: nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment³.

Dans « Des Coustumes Anciennes », c'est par ailleurs en soulignant le caractère arbitraire et fugace des normes vestimentaires que l'auteur des *Essais* illustre ses propos :

La façon de se vestir presente luy faict incontinent condamner l'ancienne, d'une resolution si grande et d'un consentement si universel, que vous diriez que c'est une espece de manie qui luy tourneboule ainsi l'entendement. Par ce que nostre changement est si subit et si prompt en cela, que l'invention de tous les tailleurs du monde ne sçauroit fournir assez de nouvelettez, il est force que bien souvent les formes mesprisées reviennent en credit, et celles là mesmes tombent en mespris tantost apres; et qu'un mesme jugement preigne, en l'espace de quinze ou vingt ans, deux ou trois, non diverses seulement, mais contraires opinions, d'une inconstance et legereté incroyable. Il n'y a si fin d'entre nous qui ne se laisse embabouiner de cette contradiction et esblouyr tant les yeux internes que les externes insensiblement⁴.

On constate, enfin, que le troisième livre des *Essais* affiche cette même prise en considération de l'inconstance humaine. Dans « Du repentir », Montaigne fait de l'inconstance

¹ « Par Divers Moyens On Arrive à Pareille Fin » I, 1, p. 9.

² « C'Est Folie de Rapporter le Vray et le Faux a Nostre Suffisance », I, 27

³ « De l'Inconstance de nos Actions », II, 1, p. 331-333.

⁴ « Des Coustumes Anciennes », I, 49, p. 296-297

un élément central de la formation du sujet et partant de la démarche de son propre ouvrage : « je peints le passage : non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute¹. » Et dans « De l'expérience », dernier chapitre des *Essais*, il « laisse aux artistes » le soin de mettre sagement en ordre la manifeste diversité et bigarrure des actions humaines, sans vraiment croire qu'ils y parviennent :

Je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslée, si menue et fortuite, de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester nostre inconstance et la mettre par ordre. Non-seulement je trouve mal-aisé d'attacher nos actions les unes aux autres, mais chacune à part soy je trouve mal-aysé de la designer proprement par quelque qualité principale, tant elles sont doubles et bigarrées à divers lustres².

La propriété mouvante que Montaigne entrevoit chez les « sauvages » et qu'il représente dans sa description s'éloigne tout autant de l'image extrémiste colportée par la « voix commune » que de celle qu'il avait lui-même brossée dans l'*encomium*. Tandis que le "mauvais Cannibales" était jugé absolument immoral et imparfait, et le "bon Sauvage" absolument vertueux et parfait, nous avons désormais affaire à des « sauvages » contradictoires, irrésolus, et inconstants, autrement dit, à des êtres nuancés, mitigés, hybrides ou composites, affichant des qualités certaines mais aussi certains défauts.

3. Humains, trop humains.

Nous avons remarqué il y a peu qu'en constatant l'arrivée de « trois » Indiens à Rouen, Montaigne affiche son inquiétude et s'afflige de l'erreur qu'ils commettent : « trois d'entre eux (...) bien miserables de s'estre laissez piper au desir de la nouuelleté, et avoir quitté la douceur de leur ciel pour venir voir le nostre, furent à Rouan ». On soulignera à ce propos que d'après le récit de Benzoni, les dominicains ayant témoigné de leur séjour au roi d'Espagne comptaient le désir de « nouuelleté » parmi les vices des « sauvages inhumains » du Nouveau Monde :

Les Indiens de terre ferme font Idolatres, Sodomites, mocqueurs, menteurs, sales, villains, gens sans iugement, desprouueus de confeils, amateurs de nouuelleté, fauvages, inhumains & cruels (...)³.

¹ « Du Repentir », III, 2, p. 805.

² « De l'Expérience », III, 13, p. 1076-1077.

³ Girolamo Benzoni, *Histoire nouvelle du Nouveau Monde*, op. cit., p. 174.

De même dans les *Essais*, désirer la « nouvelleté » est loin d'être considéré comme un comportement vertueux. Certes, il est des contextes où innover, inventer et faire montre de curiosité peuvent être de grand profit. Durant ses voyages hors de France, Montaigne déploie « cette humeur avide des choses nouvelles et inconnues¹ » et savoure volontiers la diversité et variété des mœurs et croyances humaines. Et lorsqu'il offre ses *Essais* à « Madame d'Estissac », Montaigne précise que la « nouvelleté » de cet ouvrage, « seul livre au monde de son espece », provient finalement de l'oisiveté et d'un profond sentiment de solitude :

A Madame d'Estissac. Madame, si l'estrangeté ne me sauve, et la nouvelleté, qui ont accoustumé de donner pris aux choses, je ne sors jamais à mon honneur de cette sottise entreprise; mais elle est si fantastique et a un visage si esloigné de l'usage commun que cela luy pourra donner passage. C'est une humeur melancolique, et une humeur par consequent tres ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a mis premierement en teste cette resverie de me mesler d'escire. Et puis, me trouvant entierement despourveu et vuide de toute autre matiere, je me suis présenté moy-mesmes à moy, pour argument et pour subject. C'est le seul livre au monde de son espece, d'un dessein farouche et extravagant².

À titre individuel la curiosité anthropologique et l'inventivité littéraire peuvent donc être salutaires, à condition que l'on utilise cette curiosité tout en s'efforçant de se désaccoutumer de nos propres coutumes. En revanche à titre collectif l'innovation politique et religieuse tend à générer des conflits et séditions mettant en « branle » et en danger l'équilibre même de l'État. C'est pourquoi, dans « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », Montaigne affirme le dégoût qu'il porte au désir de « nouvelleté » :

Je suis desgousté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu des effets tres-dommageables. Celle qui nous presse depuis tant d'ans, elle n'a pas tout exploicté, mais on peut dire avec apparence, que par accident elle a tout produit et engendré: voire et les maux et ruines, qui se font depuis sans elle, et contre elle: c'est à elle à s'en prendre au nez, *Heu patior telis vulnera facta meis*. Ceux qui donnent le branle à un estat, sont volontiers les premiers absorbez en sa ruyne³.

¹ « De la Vanité », III, 9, p. 948.

² « De l'Affection des Pères aux Enfants », II, 8, p. 385.

³ « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23, p. 119.

En un contexte de troubles majeurs, de désordre politique et de *stasis*, Montaigne considère donc qu'il faut savoir « mesnager sa volonté », et que le goût pour l'innovation doit céder sa place à la méfiance de la nouveauté, c'est-à-dire, à cette appétence pour le nouveau qui, au détriment de l'ancien, bouleverse dommageablement l'ordre présent : « l'innovation est de grand lustre, mais elle est interdite en ce temps, où nous sommes presseés et n'avons à nous deffendre que des nouveautés¹. » Touché par les bouleversements moraux et politiques que génèrent les Guerres de Religion, Montaigne estime en effet qu'à l'endroit d'amender ou de reformer nos mœurs, « les nouveleitez de Luther qui commençoient d'entrer en credit » n'ont pour effet que d'« esbranler en beaucoup de lieux nostre ancienne creance ² ». Dans un tel contexte, le meilleur parti est de ne pas succomber à la séduction des plus récentes doctrines politiques et religieuses, pour se contenter de s'appuyer sur les anciennes coutumes et croyances. Autrement dit, en temps de guerre civile et d'agitation politique de grande ampleur, Montaigne appelle à la prudence et au conservatisme plutôt qu'à la curiosité et sympathie eu égard aux idées nouvelles : « en ce debat par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party est sans doubte celui qui maintient et la religion et la police ancienne du pays³. » Le scepticisme, la retenue et la défiance s'imposent ainsi à l'égard des doctrines récentes les plus en vogue et qui cherchent à s'imposer à nous :

Ainsi, quand il se presente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en deffier, et de considerer qu'avant qu'elle fut produite sa contraire estoit en vogue; et, comme elle a esté renversée par cette-cy, il pourra naistre à l'advenir une tierce invention qui choquera de mesme la seconde. (...) Quelles lettres ont ceux-cy, quel privilege particulier, que le cours de nostre invention s'arreste à eux, et qu'à eux appartient pour tout le temps advenir la possession de nostre creance ? ils ne sont non plus exempts du boute-hors qu'estoient leurs devanciers. Quand on me presse d'un nouvel argument, c'est à moy à estimer que, ce à quoy je ne puis satis-faire, un autre y satisfera : car de croire toutes les apparences desquelles nous ne pouvons nous deffaire, c'est une grande simplesse⁴.

C'est pourquoi Montaigne s'attache et s'identifie tout particulièrement au message porté par Sophocle, Saint Paul et surtout par l'Ecclésiaste quant à la supériorité morale des simples ignorants eu égard aux esprits curieux et vaniteux :

¹ « De Mesnager sa Volonté », III, 10, p. 1023.

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 439.

³ « De la Liberté de Conscience », II, 19, p. 668.

⁴ « Apologie de Raimond Sebond » II, 12, p. 570-571.

C'est ce que dit ce vers ancien Grec, qu'il y a beaucoup de commodité à n'estre pas si advisé, *En taoi phronein gar maeden haedistos bios*¹, et l'Ecclesiaste² : En beaucoup de sagesse, beaucoup de desplaisir; et, qui acquiert science, s'acquiert du travail et tourment. (...) Comme la vie se rend par la simplicité plus plaisante, elle s'en rend aussi plus innocente et meilleure, comme je commençois tantost à dire. Les simples, dit Saint Paul³, et les ignorans s'eslevent et saisissent du ciel; et nous, à tout nostre sçavoir, nous plongeons aux abismes infernaux. (...) L'incivilité, l'ignorance, la simplesse, la rudesse s'accompagnent volontiers de l'innocence; la curiosité, la subtilité, le sçavoir trainent la malice à leur suite; l'humilité, la crainte, l'obeissance, la debonnaireté (qui sont les pieces principales pour la conservation de la société humaine) demandent une ame vuide, docile et presumant peu de soy. Les Chrestiens ont une particuliere cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme⁴.

Sachant que la « sainte parole » stipule que « la curiosité de connoistre les choses a esté donnée aux hommes pour fleau⁵ », Montaigne est d'autant plus ravi de constater la mise en œuvre d'une vie simple, saine et bienheureuse parmi les « nations » du « monde nouveau » :

Les simples, dit Saint Paul, et les ignorans s'eslevent et saisissent du ciel ; et nous, à tout nostre sçavoir, nous plongeons aux abismes infernaux. (...) Ceux qui reviennent de ce monde nouveau, qui a esté descouvert du temps de nos peres par les Espaignols, nous peuvent tesmoigner combien ces nations, sans magistrat et sans loy, vivent plus legitiment et plus regléement que les nostres, où il y a plus d'officiers et de loix qu'il n'y a d'autres hommes et qu'il n'y a d'actions [de justice] (...) ⁶.

Malgré leur « ignorance », « simplesse » et « innocence », les Indiens n'échappent toutefois pas au « fleau » de la « curiosité » et s'éloignent ainsi de l'état de nature pour s'approcher dangereusement de la « subtilité » et du « sçavoir » qui « trainent la malice à leur suite ». Dans « Des Cannibales », en plus d'avoir constaté que certains Indiens avaient « quitté la douceur de leur ciel pour venir voir le nostre » et se trouvèrent ainsi « bien miserables de s'estre laissez piper au desir de la nouvelleté », car « de ce commerce naistra leur ruyne », Montaigne remarque de surcroît qu'il existe parmi eux des « faux prophete[s] ». Ces derniers étant par ailleurs sévèrement punis par les autres membres de la « nation », dès

¹ Sophocle, *Ajax*, 554 : « car une totale inconscience est la clé de la douceur de vivre. » Sentence peinte dans la « librairie » de Montaigne.

² Voir *Eccl.* 1 : 18.

³ Montaigne cite Saint Paul d'après les allégations d'Agrippa, *De incertitudine*, I, « *Vidit hoec Augustinus et timuit, exclamans illud Pauli surgunt indocti et rapiunt coelos, et nos cum scientia nostra mergimur in infernum* ».

⁴ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 496-498.

⁵ Voir *Eccl.* 1 : 13.

⁶ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 497.

lors que leurs prédictions n'adviennent pas. Tandis que dans son éloge du bon Sauvage, Montaigne affirmait que les Indiens méconnaissent « les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation », désormais dans sa description des Tupinambas il constate que rien n'empêche toutefois certains d'entre eux de s'exercer faussement à la « divination ». Dans « Des Cannibales », Montaigne condamne cette forme de tromperie : « c'est don de Dieu que la divination: voylà pourquoy ce devroit estre une imposture punissable, d'en abuser. » Et dans le chapitre « Des Prognostications », l'ambition d'anticiper par la divination les choses futures est identifié comme une des manifestations les plus malhonnêtes et insensées de la « curiosité » humaine :

Quant aux oracles, il est certain que bonne piece avant la venue de Jesus-Christ, ils avoyent commencé à perdre leur credit (...). Mais quant aux autres prognostiques, qui se tiroient de l'anatomie des bestes aux sacrifices, (...) sur lesquels l'ancienneté appuioit la plus part des entreprises, tant publiques que privées, nostre religion les a abolies. Et encore qu'il reste entre nous quelques moyens de divination és astres, és esprits, és figures du corps, és songes, et ailleurs, – notable exemple de la forçénée curiosité de nostre nature, s'amusant à preoccuper les choses futures, comme si elle n'avoit pas assez affaire à digerer les presentes (...) – si est-ce qu'elle est de beaucoup moindre auctorité. (...) J'aymerois bien mieux regler mes affaires par le sort des dez que par ces songes. (...) J'en voy qui estudient et glosent leurs Almanachs, et nous en alleguent l'autorité aux choses qui se passent. A tant dire, il faut qu'ils dient et la vérité et le mensonge : *Quis est enim qui totum diem jaculans non aliquando conlineet*. Je ne les estime de rien mieux, pour les voir tomber en quelque rencontre : ce seroit plus de certitude, s'il y avoit regle et verité à mentir tousjours. joint que personne ne tient registre de leurs mescontes, d'autant qu'ils sont ordinaires et infinis ; et fait on valoir leurs divinations de ce qu'elles sont rares, incroyables et prodigieuses¹.

La curiosité des « sauvages », ce « desir de la nouvelleté » que Montaigne fustige à maintes reprises dans les *Essais*, n'est pas par ailleurs leur unique défaut. Dans sa description des Tupinambas, Montaigne met en avant les nombreuses vertus qu'il perçoit parmi eux, mais il nous présente également quelques-unes de leurs failles. Leur propension à guerroyer est, certes, « toute noble et genereuse », et les Indiens ont en outre le mérite de ne s'adonner qu'à des guerres extérieures en évitant soigneusement de fomenter des guerres civiles ou fratricides. Mais pour « autant d'excuse et de beauté » qu'elle puisse recevoir, la guerre, précise Montaigne, n'en reste pas moins une « maladie humaine ». Dans « Des Mauvais Moyens Employez à Bonne Fin », il remarque en effet que l'entreprise guerrière, qu'elle soit de nature civile ou colonisatrice, demeure quoi qu'il advienne un acte injuste au regard de Dieu :

¹ « Des Prognostications », I, 11, p. 41-43.

Et de vray une guerre estrangiere est un mal bien plus doux que la civile ; mais je ne croy pas que Dieu favorisat une si injuste entreprise, d'offenser et quereler autrui pour notre commodité (...)¹.

En outre, lorsqu'il aborde ce sujet dans l'« Apologie de Raimond Sebond », c'est à la faiblesse, ineptie et vanité de l'humaine condition que Montaigne associe la « science de nous entredesfaire » :

Quant à la guerre, qui est la plus grande et pompeuse des actions humaines, je sçaurois volontiers si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prerogative, ou, au rebours, pour tesmoignage de nostre imbecillité et imperfection; comme de vray la science de nous entredesfaire et entretuer, de ruiner et perdre nostre propre espee, il semble qu'elle n'a pas beaucoup dequoy se faire desirer aux bestes qui ne l'ont pas (...) Je ne voy jamais cette divine description qu'il ne m'y semble lire peinte l'ineptie et vanité humaine².

En outre, tout en ayant le mérite de ne pas avoir pris pour coutume de supplicier les corps de leurs confrères, comme le font « sous pretexte de pieté et de religion » les Catholiques et Protestants entre « voisins et concitoyens », les Tupinambas ont toutefois pour pratique courante de torturer psychologiquement leurs ennemis. En vue d'obtenir des prisonniers de guerre la « confession et recognoissance » de leur victoire, gloire et supériorité, « leurs maistres » ne cessent de les tourmenter :

Ils ne demandent à leurs prisonniers autre rançon que la confession et recognoissance d'estre vaincus (...). Ils les traitent en toute liberté, affin que la vie leur soit d'autant plus chere; et les entretiennent communément des menasses de leur mort future, des tourmens qu'ils y auront à souffrir, des apprests qu'on dresse pour cet effect, du detranchement de leurs membres, et du festin qui se fera à leurs despens. Tout cela se faict pour cette seule fin d'arracher de leur bouche quelque parole molle ou rabaissée, ou de leur donner envie de s'en fuyr, pour gagner cet avantage de les avoir espouvantez, et d'avoir faict force à leur constance³.

Dans le chapitre « De la conscience », Montaigne souligne l'inefficacité et l'arbitraire de la torture physique pour obtenir des confessions : « pour dire vray, c'est un moyen plein d'incertitude et de danger. Que ne diroit on, que ne feroit on pour fuyr à si grievves douleurs? (...) Mille et mille en ont chargé leur teste de fauces confessions. » Par le moyen de la torture psychologique, les « sauvages » ne parviennent pas non plus à obtenir des

¹ « Des Mauvais Moyens Employez à Bonne Fin », II, 23, p. 683.

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 473-474.

³ « Des Cannibales », I, 31, p. 210-211.

confessions, mais un surplus de joutes oratoires préalables et préparatives au « banquet » anthropophagique :

Ils ne demandent à leurs prisonniers autre rançon que la confession et reconnaissance d'estre vaincus; mais il ne s'en trouve pas un, en tout un siecle, qui n'ayme mieux la mort que de relascher, ny par contenance, ny de parole, un seul point d'une grandeur de courage invincible: il ne s'en void aucun qui n'ayme mieux estre tué et mangé, que de requerir seulement de ne l'estre pas. (...) ils les deffient, les injurient, leur reprochent leur lacheté et le nombre des batailles perdues contre les leurs. (...) De vray, ils ne cessent jusques au dernier soupir de les braver et deffier de parole et de contenance.

Montaigne ne condamne pas ce procédé d'arrachement de confession. Il juge au contraire noble et honorable une telle demande de reconnaissance de la victoire de la part de l'ennemi : « car aussi, à le bien prendre, c'est en ce seul point que consiste la vraye victoire : *victoria nulla est Quam quae confessos animo quoque subjugat hostes*¹. » Nonobstant, dans le chapitre précédant « Des Cannibales », à savoir « De la modération », Montaigne précise que, « en ces nouvelles terres, decouvertes en nostre aage », l'usage des sacrifices humains est courant et la torture physique « receu par tout ». C'est notamment le cas parmi les Indiens du Mexique chez qui :

(...) toutes leurs Idoles s'abreuvent de sang humain, non sans divers exemples d'horrible cruauté. On les [victimes] brule vifs, et, demy rotis, on les retire du brasier pour leur arracher le coeur et les entrailles. A d'autres, voire aux femmes, on les escorche vives, et de leur peau ainsi sanglante en revest on et masque d'autres. Et non moins d'exemples de constance et resolution. Car ces pauvres gens sacrificables, vieillars, femmes, enfans, vont, quelques jours avant, questant eux mesme les aumosnes pour l'offrande de leur sacrifice, et se presentent à la boucherie chantans et dançans avec les assistans. Les ambassadeurs du Roy de Mexico, faisant entendre à Fernand Cortez la grandeur de leur maistre (...), luy adjousterent qu'il avoit à sacrifier aux Dieux cinquante mille hommes par an. De vray, ils disent qu'il nourrissoit la guerre avec certains grands peuples voisins, non seulement pour l'exercice de la jeunesse du païs, mais principalement pour avoir dequoy fournir à ses sacrifices par des prisonniers de guerre².

C'est ainsi qu'à la différence des Tupinambas du Brésil qui « assomment à coups d'espée » leurs ennemis avant de les rôtir, les Aztèques ou Mexicas ont quant à eux massivement recours à la torture physique. Quoi qu'il en soit, Montaigne reconnaît qu'à ses

¹ « Il n'y a de véritable victoire que celle qui, domptant l'âme, force l'ennemi à s'avouer vaincu. » (Claudien, *De sexto consulatu Honorii*, 248). Traduction de l'édition Villey-Saulnier, p. 211, n. 1.

² « De la Moderation », I, 30, p. 201.

yeux la pratique du cannibalisme parmi les Tupinambas demeure un usage disproportionné et déraisonnable, une « horreur barbaresque » qui, de façon symbolique, traduit en acte cette passion « extreme » qu'est la « vengeance » :

Cela faict, ils le rostissent et en mangent en commun (...) : c'est pour représenter une extreme vengeance. (...) Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action (...) Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison (...) ¹.

Tels que décrits par Montaigne, les « sauvages » sont donc sujets aux passions hostiles. Ils peuvent être immodérés, faire preuve d'irascibilité et se laisser emporter par des sursauts de colère extrême ou encore naturaliser artificiellement la passion de la cruauté sous forme de rituels et de coutumes. Sylvia Giocanti remarque à ce titre que :

À force de vouloir lire en Montaigne ce qu'il n'y a pas : une morale du péché et non une éthique de la jouissance, une peinture d'un paradis perdu par la Chute, et non la description d'un peuple moins corrompu par la civilisation que nous (thème lucrétien et non chrétien en I, 31), on ne voit pas que les Cannibales, par leur cannibalisme même, qui « représente » c'est-à-dire exprime et réalise une extrême vengeance, sont barbares. Montaigne « ne donne aucune légitimité à la colère comme source de vengeance violentes, puisqu'il lui consacre au contraire un chapitre (II, 31²), dans lequel il énonce explicitement que le désir haineux de se venger ne justifie en rien la colère et son assouvissement par des actes cruels et criminels³.

Il reste que, tel que décrit par Montaigne, le mode de vie naturel adopté par les habitants du Nouveau Monde ne les exempte pas intégralement du vice, de l'erreur, des passions hostiles ou encore de la cruauté, composants constitutifs de la condition humaine. Comme le signale Montaigne dans « De la Cruauté » : « Nature, à ce creins-je, elle mesme attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité⁴. » Ce même « instinct à l'inhumanité » étant, pour qui veut la comprendre, un élément inextricable de notre condition. Ainsi le précise Montaigne dans « De l'Utile et de l'Honneste » :

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 209-210.

² Le chapitre « De la Colere », où Montaigne constate notamment qu'« il n'est passion qui esbranle tant la sincérité des jugemens que la colere. Aucun ne feroit doubte de punir de mort le juge qui, par colere, auroit condamné son criminel : pourquoy est il non plus permis aux peres et aux pedantes de fouetter les enfans et les chastier estans en colere ? ce n'est plus correction, c'est vengeance. » (Montaigne, *op. cit.*, « De la Colere », II, 31, p. 715).

³ Sylvia Giocanti, « Les cannibales modèle de société ? », *op. cit.*, p. 2.

⁴ « De la Cruauté », II, 11, p. 155. Sur la cruauté comme « élément constitutif de l'anthropologie montaignienne, et la sujétion, tout humaine, des "Cannibales" aux passions hostiles, donc à la barbarie », voir Celso Martins Azar Filho, « Nouveau Monde, homme nouveau », dans *Montaigne studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 83.

Nostre estre est simenté de qualitez maladives; l'ambition, la jalousie, l'envie, la vengeance, la superstition, le desespoir, logent en nous d'une si naturelle possession que l'image s'en reconnoist aussi aux bestes ; voire et la cruauté, vice si desnaturé : car, au milieu de la compassion, nous sentons au dedans je ne sçay quelle aigre-douce poincte de volupté maligne à voir souffrir autrui; et les enfans le sentent (...). Desquelles qualitez qui osteroit les semences en l'homme, détruiroit les fondamentalles conditions de nostre vie¹. »

4. Cannibale, bon Sauvage et Tupinamba.

On constate ainsi qu'en étant successivement passé du Cannibale au bon Sauvage pour finalement déboucher sur les Tupinambas, Montaigne donne à voir au lecteur trois représentations distinctes et incompatibles des habitants du Nouveau Monde. La figure du Cannibale, évoqué dans le titre et que l'*incipit* associe aux « opinions vulgaires » de la « voix commune », représente un être extraordinaire, asocial, contre nature et absolument mauvais, il s'agit d'un sous-homme. Le bon Sauvage introduit dans l'*encomium* représente un être extraordinaire, quasi dénué « de soudeure humaine », naturel et absolument vertueux, il renvoie au surhomme. Il s'agit de deux êtres hors pairs et hors société : « c'est une brute ou un dieu². » Les « sauvages » détaillés dans la description renvoient à un être ordinaire, membre de sociétés complexes, à la fois naturel et artificiel, vertueux et faillible, il s'agit d'hommes Tupinambas. Le chapitre nous a donc tour à tour présenté une vision cauchemardesque, un songe utopique, puis le témoignage d'une réalité palpable, à taille humaine.

La description des « sauvages » Tupinambas reproduit en effet un mode de vie humain et temporel plus concevable, familier et proche de la vie du lectorat que ne pouvaient l'être les propriétés inhumaines, atemporelles et partant incroyables et inatteignables du mauvais Cannibale et du bon Sauvage. Après avoir transité de l'enfer aux cieux, Montaigne nous a en somme fait progressivement redescendre sur terre, parmi les hommes, à l'écart des démons et des dieux. Il nous représente l'Indien selon le point de vue du topographe, à savoir le témoin oculaire qui, après avoir longuement séjourné en un lieu particulier, en fait l'autopsie, produit un rapport détaillé de la richesse de l'endroit observé. Ce même topographe que Montaigne appelle de ses vœux et qui, nous l'avons vu, n'est pas sans rappeler Jean de Léry :

Il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté. (...) Je voudroy que chacun escrivit ce qu'il sçait, et

¹ « De l'Utile et de l'Honneste », III, 1, p. 790-791.

² Aristote, *Politiques*, op. cit. I, I, 12.

autant qu'il en sçait, non en cela seulement, mais en tous autres subjects: car tel peut avoir quelque particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine, qui ne sçait au reste que ce que chacun sçait¹.

En son analyse du chapitre « Des Cannibales », Tournon constate également la juxtaposition consécutive de trois représentations distinctes des amérindiens (Cannibales, bon Sauvage, Tupinambas). L'interprétation stimulante qu'il en donne à la fois rejoint et s'éloigne de celle que nous proposons. En effet selon Tournon :

Dans cet éloge, la communauté des primitifs (...) prend les traits d'une utopie. Montaigne la décrit par une série de prédicats négatifs, pour en faire à la fois l'idéal et l'opposé des sociétés concevables (...). Ici la rhétorique de la *declamatio* fonctionne sans contrôle, (...) dans cette brève escale au Pays de Satin où tout se transmet par oui-dire, où la fantaisie prévaut sur une objectivité tenue pour impossible et illusoire. Le jeu ne dure pas : une formule de restriction (« Au demeurant ») marque l'abandon de cette éloquence factice, et Montaigne entreprend de faire l'inventaire de « ce que (lui) on dit (ses) tesmoings » et de ce qu'il a lui-même entrevu : désormais l'enquête a pour objet de rectifier le jugement sur ces données médiates, seules accessibles. Il suit de là que la dénégation paradoxale exerce dans ce chapitre une fonction que ni Érasme ni Agrippa ne lui avaient assignée. Elle n'a plus pour principal objet de mettre le lecteur en alerte, ou de le dérouter, ou encore d'éluder ses reproches. Elle précise le partage entre le probable – réalité lointaine, perçue à travers les témoignages – et le contrôlable – le sens de ces témoignages, et notre aptitude envers les renseignements qu'ils fournissent. (...) Les anomalies du discours marquent ainsi ses diverses phases, et définissent le type de vérité ou de probabilité que l'on doit y discerner (...) tout se passe comme si l'enquête méthodique et probante procédait de ce discours de la « fantaisie » qui esquissait un tableau utopique d'une anti-société ; comme si, par cet artifice, les préjugés étaient dissipés et laissaient le champ libre aux investigations. Les Indiens sont barbares, dit la « voix commune » ; réponse polémique : quoi de plus beau que cette « barbarie », qu'il faudrait appeler naïveté originelle ? Puis prenant la « voye de la raison », Montaigne examine, « au demeurant », ce que nous devons penser des Indiens d'après ce que disent les voyageurs. Déterminée par la juxtaposition de ces deux réponses d'inégale valeur, la structure de paradoxe que prend le chapitre délimite exactement la zone où peuvent se chercher et se formuler les vérités qui nous sont accessibles².

Nonobstant, si dans l'*encomium* Montaigne nous présente une « fantaisie » et le bon Sauvage « prend les traits d'une utopie », toujours est-il que dans sa description des Tupinambas il nous donne à lire une interprétation autrement fantaisiste. En effet, les « données médiates, seules accessibles » sur lesquelles, selon Tournon, Montaigne s'appuie se fondent tout d'abord sur l'ignorance et l'inexpérience. Autrement, dit « Des Cannibales » est le récit d'un voyage imaginaire. Comme le rappelle Jean-François Dupeyron, une des singularités du chapitre « Des

¹ « Des Cannibales », I, 31, p. 205.

² André Tournon, *La glose et l'essai*, op. cit. p. 220-221.

Cannibales » est qu'il présente « deux objets étranges – un savoir ignorant et un voyage sans déplacement ». En effet, pour rédiger ce chapitre :

(...) son auteur ignorait quasiment tout des amérindiens et ne disposait guère de documents bien fiables pour savoir ce dont il parlait. De plus, bien que Montaigne ait été célébré fréquemment – et sans nuances – pour son éloge du voyage, la longue croisière vers le Nouveau Monde est un voyage que justement *il ne fit pas*. Il aurait donc réussi à écrire des lignes qui résisteront longtemps à la critique tout en ignorant, globalement, ce dont il parlait. (...) nous pouvons supposer que tout se passa comme si Montaigne, précisément parce qu'il savait qu'il ignorait qui étaient vraiment les « Cannibales », avait *su l'ignorer*, c'est-à-dire avait *su savoir sans être savant* ou encore avait *su voyager philosophiquement* sans voyager géographiquement¹.

En effet, tel que nous l'avons antérieurement développé dans le chapitre « Mentir vrai », en sa qualité d'essayiste Montaigne élabore une géographie du « branle » en s'« insinuant par imagination » et en « étendant » son imagination, afin de pouvoir penser les Amérindiens. Les déplacements qu'il opère entre ces trois images de l'Indien que sont le Cannibale, le bon Sauvage et le Tupinamba présument dès lors la mise en œuvre d'une géographie des sensations ou, pour reprendre la formule de Philippe Desan, d'une « mise en scène géographique de l'écriture² » générant des délocalisations plus mentales qu'à proprement parler physiques.

De surcroît, si d'un côté Tournon estime qu'à partir de la description – (« Au demeurant... ») – Montaigne « entreprend de faire l'inventaire de « ce que (lui) on dit (ses) tesmoings » et de ce qu'il a lui-même entrevu », en mettant en œuvre une « enquête méthodique et probante », de l'autre, les « données médiates, seules accessibles » sur lesquelles Montaigne affirme s'appuyer ne correspondent pas nécessairement à des faits historiques. Dans le chapitre « Mentir prudentiel », nous avons en effet eu l'occasion de souligner que l'existence même des témoins anonymes que Montaigne affirme avoir consulté dans un cadre privé ne peut être vérifiée, que l'entretien qu'il allègue avoir eu avec « trois » authentiques Indiens ne peut avoir eu lieu « à Rouan, du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit », que l'approche topographique qui lui permet de nous décrire les Tupinambas correspond à la méthode présentée avant lui par Jean de Léry et, enfin, que tout en alléguant ne pas avoir consulté les ouvrages des

¹ Jean-François Dupeyron, « Le Brésil de Montaigne : une destination philosophique », dans *Modernos & Contemporâneos, Dossier Montaigne. Ensaios sobre o Novo Mundo*, volume 1, Campinas-São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020, p. 165.

URL : www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos

² « Le lien étroit qui unit le voyage et le livre des *Essais* passe inéluctablement par une mise en scène géographique de l'écriture. » (Philippe Desan, *Montaigne : les formes du monde et de l'esprit*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne - PUPS, 2008, p. 77).

cosmographes, diverses des informations fournies dans le chapitre « Des Cannibales » se trouvaient déjà dans les ouvrages d'André Thevet, mais aussi de Léry.

Du reste la « voye de la raison » suivie par Montaigne est finaude, semée de pièges et de détours. Tel qu'indiqué il y a peu, pour partir des Cannibales, passer par le bon Sauvage et, finalement, arriver aux Tupinambas, Montaigne a dû ruser à diverses reprises, tromper et manipuler le lecteur de diverses façons : il élabore un titre-piège, forge la rêverie du bon Sauvage pour rendre effectifs les procédés d'amplification, d'isosthénie et de diversion, et décrit la vie ordinaire des Tupinambas par l'entremise d'ouvrages qu'il affirme ne pas avoir lut. Si Montaigne insiste sur la véracité des propos qu'il allègue c'est, nous l'avons vu, d'un côté par calcul prudentiel, afin de ne pas être démenti et accusé de menterie comme ce fut le cas avec Thevet, de l'autre pour donner crédit à son jugement auprès de son lectorat. N'ayant jamais visité le Nouveau Monde, et ne pouvant alléguer qu'il ignore et imagine le sujet dont il fait l'essai, Montaigne a recours au mentir à des fins utiles.

Nous avons eu l'occasion de rappeler que, selon Plutarque, pour les Stoïciens le mensonge n'est pas répréhensible dès lors que le sage n'adhère pas à l'information fausse qu'il communique à son interlocuteur¹, notamment si ce dernier est jugé « méchant », et que la finalité du sage qui produit des « représentations fausses » n'est pas de tromper mais d'inciter le destinataire à agir et tendre ou avoir « une impulsion vers ce qui est représenté² ». Stobée rapporte également que les Stoïciens estiment que le sage pourrait parfois mentir légitimement, dès lors que sa finalité est vertueuse, autrement, qu'il ment, « sans assentiment », mais « en prévision de ce qui est utile et pour gérer beaucoup d'autre affaires de la vie³ ». Et enfin Sextus Empiricus rapporte que selon « certains stoïciens », le sage peut dire faux mais il n'est jamais dans le faux, car s'il ment c'est en connaissance de cause et par compétence, pour le bien de son interlocuteur, en vue de soigner et guider autrui comme le font les médecins et les généraux.

Malgré la « complexion » ou le tempérament de Montaigne à ne pas assentir au mensonge, s'agissant d'un acte foncièrement contraire à son éthique individuelle, dans « Des Cannibales » ce dernier paraît produire des « représentations fausses » « en prévision de ce qui est utile » à la vie, à savoir : former non pas seulement son propre jugement mais aussi celui de

¹ : « Souvent, les sages emploient le mensonge à l'égard des méchants, et ils offrent à leur imagination des motifs vraisemblables, mais qui ne sont pas la cause de leur assentiment, autrement ils le seraient d'une opinion fausse et de l'erreur » (Plutarque, *De stoic. repug.*, 1056a).

² « À nouveau, Chrysippe dit que Dieu et le sage produisent des représentations fausses, en attendant de nous non pas que nous donnions notre assentiment ou céditions à la représentation, mais seulement que nous ayons une impulsion vers ce qui est représenté et que nous agissions » (*Ibid.*, 1057a).

³ Stobée, *Eclogæ* : « Ils [les Stoïciens] estiment que le sage pourra parfois faire usage de faux de bien des manières, sans assentiment, aussi bien en effet en tant que général, contre les ennemis, qu'en prévision de ce qui est utile et pour gérer beaucoup d'autres affaires de la vie ».

son public-lecteur, voire celui de la « voix commune », eu égard aux « nations étrangères ». Montaigne semble donc avoir recours au mensonge à des fins pédagogiques. Reste à identifier plus précisément en quelle mesure les trois représentations de l'Indien que Montaigne nous donne à voir dans « Des Cannibales » seraient utiles et auraient une fonction pédagogique ? En d'autres termes, de quelle manière le jugement du public lecteur se verrait effectivement et salutairement modifié après avoir été successivement confronté aux images du Cannibale, du bon Sauvage et des Tupinambas ?

5. « Ces exemples étrangers ne sont pas étrangers ».

En représentant la vie ordinaire des Tupinambas dans « Des Cannibales », Montaigne appréhende la question d'autrui à l'aune d'une approche nettement plus apaisée et en rupture avec les deux représentations exacerbées qui la précèdent. Comme le souligne Rafaele Carbone, en faisant remarquer que « le naturel de ces populations n'entrave pas leur capacité de réfléchir sur elles-mêmes », Montaigne « ébranle la dichotomie nature/artifice qui pourrait apparaître fixe et originaire¹ ». Et comme l'a noté Zahi Zalloua, « en situant les cannibales dans un entre-deux, entre nature et culture, mélangeant nature et art, Montaigne sape dès lors la logique binaire traditionnelle qui sous-tend et régit la pensée représentative de l'Autre² ». Ne pas représenter autrui suivant la « logique binaire traditionnelle » présume ainsi d'une mise à distance des positions extrémistes et dogmatiques, le refus de se résoudre à choisir entre un pôle positif et négatif, d'avoir à trancher entre deux points de vue exacerbés et arrêtés (soit l'étranger est un mal absolu, soit il est absolument bon). Plutôt que s'étonner de la diversité culturelle et de la juger extraordinaire, Montaigne offre une description de la vie sauvage qui rend obsolète la tension qui anime, agite et relie les deux pôles extrêmes. Il familiarise le lecteur à la vie sauvage, décrit les gestes quotidiens des Tupinambas et rend l'étranger peu à peu moins étrange au regard du public-lecteur. En nous décrivant des hommes proches de la Nature, sans pour autant les situer au sommet de la vertu, ni au bas de l'échelle humaine, mais à la hauteur de l'humanité, autrement dit, en mouvement et morcelé entre vertus et vices, Montaigne s'efforce de mettre en lumière ce tour particulier de l'humaine condition que donnent à voir les « nations » du Nouveau Monde. Le rôle de la description est donc de dépassionner

¹ Rafaele Carbone, « "Voye de la raison" et "voix commune" (*Essais* I, 31) : reconnaissance de l'autre et mise en cause de la logique duelle », dans *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, op. cit. p. 8. URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?voye-de-la-raison-et-voix-commune.html#nb12>

² Zahi Zalloua, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Charlottesville, Rookwood Press, 2005, p. 117. Cité par Rafaele Carbone, *ibid.*

définitivement le débat en incitant le lecteur à prendre « la fuite de la nouvelleté et de l'étrangeté », comme il est dit dans l'« Apologie de Raimond Sebond » :

Tenez vous dans la route commune, il ne faict mie bon estre si subtil et si fin. Souviene vous de ce que dit le proverbe Thoscan: *Chi troppo s'assottiglia si scavezza*¹. Je vous conseille, en vos opinions et en vos discours, autant qu'en vos mœurs et en toute autre chose, la moderation et l'attrempance, et la fuite de la nouvelleté et de l'étrangeté².

À l'ancienne habitude de pensée qui consiste à préjuger de l'extraordinaire de tout ce qui est étranger, Montaigne propose au lecteur de s'accoutumer à adopter cet autre point de vue qui consiste à considérer que notre étonnement ordinaire est un préjugé de la coutume et, partant, à ne pas s'étonner de ce que la variété humaine se manifeste à nos yeux. Dans « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », Montaigne observe en effet que « ces exemples étrangers ne sont pas étranges, si nous considérons, ce que nous essayons ordinairement, combien l'accoutumance hébète nos sens.³ » La description des Tupinambas est en ce sens un moyen d'inciter le lecteur à désapprendre, se désaccoutumer et se déprendre de l'étonnement ordinaire. Montaigne a bien constaté ce phénomène : dès lors qu'elles nous apparaissent, nous nous étonnons le plus souvent des opinions, comportements et coutumes dissemblables à nos usages. Dans « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », il remarque en effet qu'on découvre mieux les effets de la coutume aux « estranges impressions, qu'elle fait en nos ames » :

Que ne peut elle [la coutume] en nos jugemens et en nos creances? Y a il opinion si bizarre (...) y en a il de si estranges, qu'elle n'aye planté et estably par loix és regions que bon luy a semblé ? (...) J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantasie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fonde. (...) Icy on vit de chair humaine; là c'est office de pieté de tuer son pere en certain aage; ailleurs les peres ordonnent, des enfans encore au ventre des meres, ceux qu'ils veulent estre nourris et conservez, et ceux qu'ils veulent estre abandonnez et tuez; ailleurs les vieux maris prestent leurs femmes à la jeunesse pour s'en servir; et ailleurs elles sont communes sans peché (...)⁴.

¹ « Celui qui s'amincit trop se creuse les méninges. »

² « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 558.

³ « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23, p. 109. Voir aussi « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 601 : « nostre fantaisie ne s'applique pas aux choses estrangeres, ains elle est conceue par l'entremise des sens ; et les sens ne comprennent pas le subject estranger, ains seulement leurs propres passions ».

⁴ I, 23 De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue pp...

Être surpris de ce que la différence existe est donc le plus ordinaire des étonnements. Une fois confrontés à la diversité humaine, la réaction la plus courante des individus et des peuples semble en effet être de l'ordre de l'ébahissement, de la stupéfaction. Au surplus, cet étonnement est le plus souvent suivi d'un jugement négatif. Le fait de savoir par exemple qu'« il est des peuples » où l'« on vit de chair humaine » et d'autres où la coutume est « de manger leurs peres trespassez » engendre incompréhension et effroi chez l'observateur non accoutumé à de telles pratiques. Comme il est précisé dans « Apologie de Raimond Sebond » : « tout ce qui nous semble estrange, nous le condamnons, et ce que nous n'entendons pas¹ ». Et comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, dans le chapitre « D'un enfant monstrueux » Montaigne fustige « l'estonnement » négatif que d'ordinaire « la nouvelleté nous apporte » :

Ce que nous appellons monstres, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises ; et est à croire que cette figure qui nous estonne, se rapporte et tient à quelque autre figure de mesme genre inconnu à l'homme. (...). Nous apelons contre nature ce qui advient contre la coustume : rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte².

De même que les « cannibales » jugés contre nature ne sont que le fruit des jugements coutumiers de ceux qui les jugent, l'enfant « au double corps » jugé « imparfait », « à cause de son estrangeté » et de « l'estonnement que la nouvelleté nous apporte », n'est dit « contre nature » que parce qu'il « advient contre la coustume ». Sylvia Giocanti précise à ce sujet que :

Lorsqu'on fait la liste des bizarreries des coutumes humaines, comme le fait Montaigne lui-même dans un premier temps (en I, 23), dans la tradition pyrrhonienne du mode dix, pour charmer la curiosité de l'auditeur (car l'étrangeté propre à la nouvelleté plaît³), on est encore dupe de cet étonnement vulgaire qui procède d'une adhésion sans distance à un système de valeurs, et donc d'une incapacité à juger sans « préjuger ». Le parti pris d'ébahissement et de dérision à l'égard des coutumes exotiques procède lui aussi des préjugés de la coutume. Pour s'en défaire, il faut comprendre qu'il ne convient pas de s'étonner, que « ces exemples étrangers ne sont pas étranges, si nous considérons, ce que nous essayons ordinairement, combien l'accoutumance hébète nos sens⁴ ». Y parvenir, c'est ne plus être dupe de ce merveilleux qui provient de ce qui semble rare ou extraordinaire, parce qu'il ne

¹ « Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 467.

² « D'un Enfant Monstrueux », II, 30, p. 713.

³ « Le vray champ et subject de l'imposture sont les choses inconnues. D'autant qu'en premier lieu l'estrangeté mesme donne credit ; et puis, n'estant point subjectes à nos discours ordinaires, elles nous ostent le moyen de les combattre. » (« Qu'Il Faut Sobrement Se Mesler de Juger des Ordonnances Divines », I, 32, p. 215).

⁴ Voir « De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue », I, 23, p. 109.

correspond pas à notre attente (agréablement ou désagréablement) et surgit comme une nouveauté¹.

Concernant spécifiquement la question de la découverte du Nouveau Monde, la différence entre l'interprétation que donne à cet événement l'Inca Garcilaso de La Vega et celle qu'en fournit Francisco López de Gómara illustre fort bien, à nos yeux, le regard non étonné qu'en décrivant la vie ordinaire des Tupinambas Montaigne nous invite à adopter. En comparant les points de vue des deux auteurs autour d'un même fait historique, Laura de Mello e Souza remarque en effet que :

Dans l'*Historia General de las Indias* (1552), Lopez de Gómara, ecclésiastique et homme de lettres espagnol, écrit que « le plus grand événement depuis la création du monde (à l'exception de l'Incarnation et de la mort de Celui qui l'a créée) fut la découverte des Indes, appelées "le Nouveau Monde" ». Ainsi, Gómara fit-il des Modernes des Géants plus grands que les Anciens. La supériorité de ces derniers aussi bien que la nostalgie d'un Âge d'or située dans l'Antiquité furent ébranlées par le fait même que les hommes arrivés en Amérique accomplirent ce dont les Anciens n'avaient pas été capables. Rien ne pourrait plus être comme avant puisqu'une quatrième partie du monde avait été trouvée par les Européens. L'expérience supplantait la philosophie et la tradition anciennes et la découverte de l'Amérique ouvrait désormais la voie à la modernité. (...) La perception de l'Inca Garcilaso de La Vega était différente. Dans ses *Comentarios reales*, publiés en 1609, cet Américain métis, issu par sa mère de la famille royale des Incas du Pérou écrit qu'« il n'y a qu'un monde, et malgré le fait que nous parlions de Vieux et de Nouveau Monde, cela se dit seulement parce que le dernier fut découvert plus tard et non parce qu'il y ait deux mondes ». Selon lui, l'Amérique n'avait pas été « découverte » : elle avait toujours fait partie du monde, puisque sa mémoire personnelle, ses traditions et son univers mental se rapportaient à des temps immémoriaux. Le monde et le genre humain étaient un. Les regards de Gómara et de Garcilaso prennent respectivement comme points de départ le Vieux et le Nouveau Mondes. Il est toutefois intéressant de constater que Gómara voit l'arrivée des Européens en Amérique comme un des événements les plus extraordinaires de tous les temps, tandis que Garcilaso considère l'événement comme une partie de l'histoire générale du monde, avec moins de surprise et d'étonnement².

¹ Sylvia Giocanti, « L'art sceptique de l'étrangement dans les *Essais* de Montaigne », dans *Essais* [En ligne], Hors-série 1, 2013, p. 3.

URL : <http://journals.openedition.org/essais/1897> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/essais.1897>

² Laura de Mello e Souza, « Malléables, récalcitrants, démoniaques. Les images des Indiens du Brésil dans les langages de la colonisation et de la lutte religieuse au XVI^e siècle », dans Julien Ferrant, Tiphaine Guillaubert-Madinier (dir.), *Le Langage et la Foi dans l'Europe des Réformes. XVI^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 22-227.

Pour convier son lecteur à ne plus considérer étrange l'étranger du seul fait de son étrangeté, mais à observer et juger sereinement de son humanité, c'est-à-dire le branle, la beauté et la misère de ses gestes ordinaires, Montaigne a dû familiariser son regard à l'égard des Amérindiens en le faisant transiter du Cannibale au Tupinamba en passant par le bon Sauvage. Toutefois, si d'une part la vision consécutive de ces trois images ou représentations possibles de l'Indien du Nouveau Monde accoutume le lectorat à se désaccoutumer de l'étonnement ordinaire, d'autre part elle le convie par la même occasion à s'exercer à « l'art de la conférer ».

En effet, faire passer de la sorte le lecteur par trois points de vue distincts autour d'un même sujet est un moyen de l'accoutumer à circuler entre les perspectives, c'est-à-dire à ne pas s'étonner ni s'outrager de ce que certaines opinions soient contraires à la *doxa*, au point de vue courants et dominants, mais à les tolérer, s'en instruire et en tirer leçon. Partir du Cannibale de la « voix commune », transiter par le bon Sauvage de l'*encomium* pour finalement déboucher sur le Tupinamba de la description est, en d'autres termes, un outil pédagogique, le moyen de former le lecteur, d'habituer son jugement à prendre en compte la diversité des perspectives existantes de manière apaisée. Il s'agit en d'autres termes de l'exercer à se confronter à la diversité des opinions sans pour cela s'outrer de ce que certaines d'entre-elles contrarient frontalement les siennes. La diversité humaine demeurant inévitablement manifeste, la mise en concurrence d'opinions, de croyances ou encore de coutumes contradictoires reste, par conséquent, un phénomène humain ne devant pas nous faire fuir, mais nous instruire. Habituer le lecteur à ne pas s'étonner de l'existence des conflits herméneutiques est, en somme, une façon de promouvoir chez lui l'apprentissage de l'art de la conversation, qui consiste à savoir « tendre les bras » à la « conférence » « querelleuse », instructive et franche, et tendre les « griffes » à la « réjance » « civilisée », colérique et hostile :

Nulles propositions m'estonnent, nulle creance me blesse, quelque contrariété qu'elle aye à la mienne. Il n'est si frivole et si extravagante fantasie qui ne me semble bien sortable à la production de l'esprit humain. (...) Les contradictions donc des jugemens ne m'offencent ny m'alterent; elles m'esveillent seulement et m'exercent. Nous fuyons à la correction; il s'y faudroit presenter et produire, notamment quand elle vient par forme de conference, non de rejance. A chaque opposition, on ne regarde pas si elle est juste, mais, à tort ou à droit, comment on s'en deffera. Au lieu d'y tendre les bras, nous y tendons les griffes. (...) Elle n'est pas assez vigoureuse et genereuse, si elle n'est querelleuse, si elle est civilisée et artiste, si elle craint le hurt et a ses allures contreintes. (...) Quand on me contrarie, on esveille mon attention, non pas ma cholere; je m'avance vers celui qui me contredit, qui m'instruit. (...) Noz disputes devoient estre defendues et punies comme d'autres crimes verbaux. Quel vice n'esveillent elles et n'amoncellent, tousjours regies et commandées par la cholere ! Nous entrons en inimitié, premierement contre les raisons, et puis contre les hommes. Nous n'apprenons

à disputer que pour contredire, et, chascun contredisant et estant contredit, il en advient que le fruit du disputer c'est perdre et aneantir la verité¹.

Habituer le lecteur à prendre en compte diverses perspectives est en outre un moyen de le soustraire du joug des coutumes, de le délester quelque peu du poids des « opinions vulgaires ». Dès lors que la « voix commune » est perçue non plus comme une vérité exclusive et incontestable, mais comme un point de vue possible parmi tant d'autres, ce sont les habitudes de pensée, les jugements coutumiers qui se voient alors soumis au doute et au débat. À cet égard, dans « De l'institution des enfans » Montaigne met l'accent sur l'importance que représente, pour la formation du jugement de tout « echolier », la prise en compte de la diversité des points de vue à l'œuvre dans le « grand monde » :

Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme especes sous un genre, c'est le mirouer où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon escolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nostres, et apprennent nostre jugement à reconnoistre son imperfection et sa naturelle foiblesse: qui n'est pas un legier apprentissage².

Les « opinions vulgaires », les dogmes, les interprétions de l'essayiste Montaigne ou encore les jugements des lecteurs des *Essais* sont autant de points de vue qui se doivent d'être pris en considération par ceux qui souhaitent apprendre à s'examiner et connaître de « bon biais » le monde qui les entoure. En effet, tel qu'indiqué dans le chapitre « Comme Nous Pleurons et Rions d'une Mesme Chose », si Montaigne fait alterner son jugement, autrement dit s'il juge l'un par l'autre, c'est pour s'être aperçu que « nostre ame regarde la chose d'un autre oeil, et se la represente par un autre visage : car chaque chose a plusieurs biais et plusieurs lustres³ ». En s'évertuant à faire prendre conscience au lecteur de l'existence de diverses représentations possibles des Indiens, qui ne se valent pas toutes et peuvent faire l'objet d'une pondération ou d'une hiérarchisation, Montaigne l'incite de ce fait à intégrer et tirer les leçons des divers « biais », « lustres » ou points de vue discordants que peut susciter un même sujet.

En déployant trois images possibles, trois représentations distinctes de la « chose » cannibale, Montaigne encourage par la même occasion le destinataire à développer le sens du déplacement ou de la circulation entre des points de vue. En ces termes, "mieux voir" ne veut pas dire saisir la nature des choses, mais les regarder sous différents angles et les faire apparaître

¹ « De l'Art de Conferer », III, 8, p. 923-926.

² « De l'Institution des Enfans », I, 26, p. 157-158.

³ « Comme Nous Pleurons et Rions d'une Mesme Chose », I, 38 p. 235a.

autrement. Sylvia Giocanti remarque à cet égard en quelle mesure la démarche perspectiviste affichée par Montaigne n'est pas sans lien avec la tradition sceptique :

Le sceptique tient en effet à distance les choses par sa capacité à les mettre en perspective, à tenir compte de la position à partir de laquelle elles apparaissent. (...) Toutefois, pour un sceptique, les faits ne sont pas enregistrés à partir d'un point de vue dominant, mais à partir d'une multiplicité de points de vue qui les fait apparaître dans la distance en les diffractant, comme au moyen d'un prisme. Comprendre sceptiquement signifie faire apparaître les choses autrement à partir d'un exercice du jugement qui démultiplie les points de vue sans pouvoir les rapporter à une seule et unique position dominante(...) Ce qui compte au contraire est la prise de conscience de son point de vue, de la position toujours située et intrinsèquement instable à partir de laquelle on juge, qui n'est qu'un point de vue parmi tant d'autres que l'on doit relativiser, non pas nécessairement parce qu'ils ont la même valeur, mais qu'ils existent et qu'il faut les prendre en compte, pour juger plus sainement à part soi : « Tant d'humeurs, de sectes, de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nôtres, et apprennent notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse, ce qui n'est pas un léger apprentissage¹. » Le relativisme sceptique est avant tout un décentrement par rapport à ce point de vue dominant qui est toujours le sien, au sens individuel ou collectif².

Fournir au lecteur trois visions distinctes de l'Indien, en les juxtaposant les unes aux autres, est donc un moyen de saper la logique binaire qui régit la pensée représentative de la « voix commune » eu égard aux « nations étrangères », mais aussi d'accoutumer le lectorat à se désaccoutumer de l'étonnement ordinaire, puis de l'inciter à s'exercer à l'art de la conférer, et enfin de l'inviter à adhérer à la pensée perspectiviste, posture à la fois agonistique et tolérante.

Ce mouvement de distanciation de soi en direction d'autrui n'est somme toute pas le dénouement du processus de connaissance de soi. Il ne s'agit là que de l'aller d'un mouvement de balancier qui appelle un retour, puisque, comme le signale Desan : « sans l'autre, il n'y a pas de moi³ » dans les *Essais*. Après s'être efforcé de s'arracher de soi afin de percevoir, admettre et évaluer l'humanité des Tupinambas, il s'agit désormais de retourner vers soi muni de cette expérience de l'altérité.

¹ Voir « De l'Institution des Enfants », *op.cit.*, *ibid.*

² Sylvia Giocanti, *op. cit.*, p. 5.

³ Philippe Desan, article « Autre », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, *op.cit.*, p. 98.

VI - Le voyage retour.

1. Des Français comparés aux Tupinambas.

Dans « Des Cannibales », Montaigne ne prétend pas écrire une nouvelle histoire du Nouveau Monde à la façon de Léry, c'est-à-dire un récit de voyage fondé sur l'expérience directe et gorgé de descriptions naturelles et culturelles, en revanche il soutient ouvertement avoir produit un récit véridique. S'appuyant sur le témoignage indirect et l'entrevue directe, Montaigne propose au lecteur un récit historique. La notion d'histoire étant à entendre ici en un sens large, puisqu'elle désigne, selon la définition qu'en donne Marie Dominique Couzinet, « tout récit quel qu'il soit, oral ou écrit, portant sur le passé ou sur le présent et sur des réalités géographiquement éloignées ou proches, rejoignant ainsi le sens du témoignage¹. » La véracité du récit de Montaigne tient donc sur le rapport oral des divers témoins anonymes consultés à titre privé et sur sa propre présence à Rouen « du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit ». Tel que nous l'avons déjà remarqué, les faits rapportés par ces témoins, dont la réelle existence ne peut être avérée, ressemblent fortement au contenu des récits publiés par Léry ou encore Thevet, et l'on sait, grâce à diverses études historiographiques, que la présence de Montaigne à Rouen « du temps que le feu Roy Charles neufiesme y estoit » s'avère être un fait hautement improbable. En outre, à la différence des ouvrages d'Hérodote et de Thucydide, où la démarcation entre la parole des témoins et le discours des auteurs est nettement perceptible, voire explicitement signalée, dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne identifie son propre discours à celui des témoins « simple[s] ». Enfin, le contenu de la harangue des Indiens à Rouen reproduit en bien des aspects le discours critique que tenaient à la même époque La Boétie et les Monarchomaques Huguenots.

La véracité des propos de Montaigne peut donc être sujette à caution, mais, outre cela, force est de constater que dans ce chapitre Montaigne interprète et juge très largement les faits, qui selon ses dires lui furent rapportés et qu'il a lui-même recueillis, par le moyen de la comparaison. Autrement dit, si d'un côté Montaigne annonce au lecteur qu'il aura affaire à une sorte d'histoire des événements, de l'autre il lui donne à voir un récit mêlant l'histoire comparée à l'histoire morale. Annoncé comme un récit historique, c'est à un essai de jugement comparatiste que le lecteur a affaire, un texte où finalement l'auteur soutient décrire avec neutralité des faits véridiques concernant deux sociétés distinctes, mais qu'il s'agira ensuite de

¹ Marie Dominique Couzinet, article « Histoire », *ibid.*, p. 534.

comparer entre-elles pour finalement en tirer les leçons morales. Démarche qui n'est pas sans rappeler celle mise en œuvre par Plutarque dans les *Vies parallèles*.

Plutarque met des « vies » en parallèle, et plus précisément il compare « le caractère » moral d'un Grec illustre à celui d'un Romain notoire. Cherchant à « pénétrer » dans « les signes distinctifs de l'âme », il privilégie les petits faits aux actions d'éclat, raison pour laquelle il se voit plus biographe qu'historien :

En effet nous n'écrivons pas des Histoires, mais des biographies, et ce n'est pas surtout dans les actions les plus éclatantes que se manifeste la vertu ou le vice. Souvent, au contraire, un petit fait, un mot, une plaisanterie montrent mieux le caractère que des combats qui font des milliers de morts, que les batailles rangées et les sièges les plus importants. Aussi, comme les peintres saisissent la ressemblance à partir du visage et des traits de la physionomie, qui révèlent le caractère, et se préoccupent fort peu des autres parties du corps, de même il faut nous permettre de pénétrer de préférence dans les signes distinctifs de l'âme et de représenter à l'aide de ces signes la vie de chaque homme, en laissant à d'autres l'aspect grandiose des événements et des guerres¹. Voir citation originale

Après avoir constitué des couples de personnages présentant certaines ressemblances, par exemple Thésée, « le fondateur de la belle et illustre Athènes », et Romulus, le « père de l'invincible et glorieuse Rome² », Plutarque rédige leurs « vies » qu'il conclut, le plus souvent, par un « assemblage » (*sunkrisis*) : il pose face à face les comportements des deux protagonistes, il compare leurs vices et leurs vertus, met en contraste et en balance leurs qualités et leurs défauts. Plutarque justifie sa démarche comparatiste en indiquant les bienfaits moraux que peuvent générer chez lui et ses lecteurs de tels exemples, certains étant à suivre d'autres à éviter :

L'histoire est à mes yeux comme un miroir, à l'aide duquel j'essaie, en quelque sorte, d'embellir ma vie, et de la conformer aux vertus de ces grands hommes³.

(...) je me dis qu'il n'est peut-être pas mauvais de présenter un ou deux couples de personnages qui se sont conduits de manière irréfléchie et se sont illustrés par leurs vices (...). Nous le ferons en vue de l'édification du lecteur, (...) Le Thébain Isménias avait coutume de montrer à ses élèves de bons et de mauvais aulètes, en leur disant : « C'est ainsi qu'il faut jouer ! », ou, au contraire, : « C'est ainsi qu'il ne faut pas jouer ! » (...). De même, nous mettrons plus d'ardeur, je le crois, pour contempler et imiter les vies les meilleures si nous ne restons pas dans l'ignorance des celles qui sont méprisables et blâmables⁴.

¹ Plutarque, *Vies Parallèles*, « Alexandre », 1.

² Voir Plutarque, *Vies Parallèles*, « Thésée », 1.

³ Plutarque, *op. cit.*, « Timoléon », Préface, 1-2, p. 465.

⁴ *Ibid.*, « Démétrios », I, 5-6, p. 1629-1630.

Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne met en parallèle non pas deux "vies", à la façon de Plutarque, mais deux modes de vie, c'est-à-dire certaines des coutumes se donnant à voir en deux sociétés contemporaines, distinctes et géographiquement éloignées. De la comparaison entre les usages des Tupi-Guarani et ceux des Français, ou plus largement entre ceux des Amérindiens et des Européens du XVI^e siècle, Montaigne opère lui aussi une sorte d'« assemblage » et compare la valeur morale de chacun des termes comparés. Mais à la différence de « vies » comparées par Plutarque, les modes de vie que Montaigne met en parallèle n'ont aucune ressemblance entre-elles. Hormis leur égale appartenance à l'humaine condition, les Amérindiens et les Européens présentent des qualités morales hiérarchiquement opposées : les premiers sont vertueux, les second sont vicieux. Dans « Des Cannibales » le branle de l'assentiment judiciaire est déséquilibré, il penche systématiquement du même côté et la comparaison n'est jamais flatteuse pour ses compatriotes : quoi qu'il advienne les Européens sont jugés moralement inférieurs aux Amérindiens. La comparaison est donc bancal et le partage des vices et des vertus mal proportionné.

Le critère de jugement qu'adopte Montaigne est d'ordre relationnel : quel rapport les Arts produits en ces deux sociétés entretiennent avec la Nature ? Lequel d'entre ces deux Arts ou cultures produit le plus un rapport de proximité eu égard aux « lois naturelles » ? Qui entre l'Amérindien et l'Européen observe, c'est-à-dire perçoit et suit le mieux les règles de la Nature ? Une fois la comparaison établie, Montaigne en conclut que les Indiens du XVI^e siècle s'attachent à un mode d'existence plus proche du bonheur ou de l'*ataraxie* que celui suivi par ses compatriotes. Mais tandis que Plutarque compare la vie des « grands hommes » en vue de régler et de conformer sa conduite et celle de ses lecteurs « à l'image de leurs vertus », Montaigne n'érige guère la vie sauvage comme exemple ou modèle à suivre. Contrairement à Plutarque, Montaigne n'imité pas « Isménias de Thèbes », autrement dit, il ne s'agit pas pour « nous », qui somme de « mauvais flûtistes », de « jouer » à la façon des « bons » « flûtistes » ni de vivre à la manière des "bons" sauvages. Faisant intégralement partie de la communauté humaine, avant d'être des modèles de vertu les Indiens sont des êtres morcelés, inconstants, faillibles et en état continu de métamorphose. C'est ainsi qu'en sa qualité d'humain le Sauvage n'est pas bon par nature, mais bon « eu esgard à nous ». En effet, dans les dernières lignes du chapitre « De la Moderation », Montaigne annonce le chapitre qui va suivre, à savoir « Des Cannibales », en insistant sur le fait que ce n'est que comparés à « nous », et non pas par essence ou par nature, que les habitants du Nouveau Monde sont « purs et vierges ». Croyant « gratifier au Ciel et à la nature par nostre massacre et homicide », « impression » qui, selon Montaigne,

fut « universellement embrassée en toutes religions », le « Roy de Mexico » immole massivement ses sujets sous la forme d'une « boucherie » et fait preuve d'une « cruauté » égale à celle d'Amurat qui, « encore du temps de noz peres », immola « six cens jeunes hommes grecs » à des fins religieuses. Les Aztèques ne sont donc pas essentiellement modérés et vertueux. En revanche, si d'un côté leurs coutumes fournissent « divers exemples d'horrible cruauté », de l'autre, dit Montaigne, elles sont encore fort innocentes comparées à la férocité de nos propres usages :

Et en ces nouvelles terres, decouvertes en nostre aage, pures encore et vierges au pris des nostres, l'usage [des sacrifices] en est aucunement receu par tout : toutes leurs Idoles s'abreuvent de sang humain, non sans divers exemples d'horrible cruauté¹.

Au cœur du chapitre « Des Cannibales », Montaigne souligne encore qu'attendu la gravité de « nos fautes ordinaires » (« la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté »), « nous » ne pouvons prétendre condamner moralement l'irrationalité des Indiens, ces derniers étant fautifs eu égard à la raison, mais non pas « eu esgard à nous » :

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action [le cannibalisme], mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. (...) Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie².

En d'autres termes, les vertus des Indiens n'apparaissent qu'« eu esgard à nous », au même titre que « nos » vices ne surviennent qu'eu égard à eux. C'est là tout l'intérêt du procédé de comparatisme dans « Des Cannibales », dont la fonction première est de mettre au grand jour les défauts de l'auteur et de son lectorat ou, plus largement, d'exposer les failles des coutumes européennes. Comme le remarque Mateus Masiero, ici « le parallèle avec l'autre a pour objectif de proposer une réflexion sur soi, afin de mettre en évidence la "barbarie imperceptible" qui est en nous³ ». Partant du double constat que, par excès d'« amour de soy », nous ne parvenons pas à admettre que nous nous ignorons, en nous interdisant de ce fait de percevoir que nous sommes étrangers à nous-mêmes, puis que soumis au poids de l'habitude de la pensée autocentrée nous avons pris pour coutume de préjuger que nos coutumes soient

¹ « De la Moderation », I, 30, p. 201. Voir source probable : Gómara, *histoire générale des indes*, 1569, II, 7.

² « Des Cannibales », I, 31, p. 209-210.

³ Nous traduisons. « (...) o paralelo com o outro intenta propor uma reflexão sobre si mesmo, a fim de evidenciar uma "barbárie não vista" que está em nós » (Mateus Masiero, *op. cit.*, p. 186).

nécessairement plus « parfaites » que celles de toutes les « nations estrangieres », Montaigne fait alors de la comparaison un moyen de nous mettre à nu par le bais de l'humiliation.

2. La blessure narcissique.

L'humiliation est un procédé courant dans les *Essais*, où à maintes reprises Montaigne place les chrétiens du XVI^e siècle en situation d'infériorité eu égard à Dieu, aux Anciens, « à un Mahometan, à un Payen », ou encore aux animaux¹. Dans l'« Apologie de Raimond Sebond », Christophe Litwin considère que Montaigne remet cause la différence entre l'homme et l'animal, en vue « d'humilier l'orgueil humain et la croyance que la science de son époque lui fait nourrir en sa place privilégiée dans l'univers. En adoptant cette stratégie d'humiliation de l'orgueil humain, précise-t-il, « ce que Montaigne refuse, c'est toute médiation d'un discours sur l'homme fondé sur une norme qui dépasse "l'humaine condition" que cette norme s'appelle Dieu ou l'universel². » De même, lorsque dans « De la Praesumption » Montaigne affiche son attachement aux « opinions » sceptiques, « qui nous méprisent, avilissent et anéantissent le plus » et combattent ainsi « nostre presumption et vanité³ », Thierry Gontier précise l'enjeu philosophique d'une telle humiliation :

Le scepticisme apparaît ici comme une épreuve d'humilité. Quelle est la valeur de cette humiliation ? Elle n'est certes pas un but en soi. Elle n'a pas non plus pour fin de nous faire reconnaître une autorité transcendante, plus haute que nous-mêmes. Le discours théologique n'est sans doute pas rejeté par Montaigne. Mais il ne constitue en aucun cas le projet fondamental auquel le scepticisme serait subordonné. Le projet de Montaigne n'est ni celui de Sénèque (s'élever au-dessus de l'humanité) ni celui de Plutarque (nous faire reconnaître, à travers l'expérience du néant du monde temporel, la transcendance du dieu qui seul « est » éternellement). Loin que l'expérience du néant que porte à son terme le scepticisme montaigniste nous renvoie à une dimension de l'hétéronomie, elle nous renvoie à un projet d'immanence. Il s'agit d'écarter de notre champ de connaissance et d'action tout ce qui n'est pas nous, et qui, par conséquent, n'est pas non plus à notre portée⁴.

¹ « (...) comparez nos meurs à un Mahometan, à un Payen ; vous demeurez tousjours au dessous: là où, au regard de l'avantage de nostre religion, nous devrions luire en excellence, d'une extreme et incomparable distance » (« Apologie de Raimond Sebond » II, 12, p. 442).

² Christophe Litwin, « Le discours de l'humaine condition : Descartes imitateur ironique de Montaigne », dans *Sens public*, 2006/03, p. 7 – 8. URL : <http://www.sens-public.org/spip.php?article238>

³ « Pareillement j'ay en general cecy que, de toutes les opinions que l'ancienneté a eues de l'homme en gros, celles que j'embrace plus volontiers et ausquelles je m'attache le plus, ce sont celles qui nous mesprisent, avilissent et aneantissent le plus. La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat nostre presumption et vanité, quand elle reconnoit de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance. » (« De la Praesumption », II, 17, p. 634).

⁴ Thierry Gontier, « Intelligence et vertus animales : Montaigne lecteur de la zoologie antique », dans *Rursus* [En ligne], 2, 2007, p. 10. URL : <http://journals.openedition.org/rursus/115>.

Gontier précise d'autre part qu'en ce contexte :

L'humiliation n'a pas uniquement un sentiment négatif : elle guérit l'homme de la maladie de l'âme qu'est la vanité ; mais plus encore, elle conduit l'homme à examiner les conditions de son bonheur (...) ¹ ».

Dans « Des Cannibales », la blessure narcissique infligée au lecteur par voie de comparaison a pour effet un désenflément de l'ego, la diminution de l'habituelle haute estime qu'il a de soi-même eu égard aux « nations estrangieres », pour *in fine* le placer à la hauteur de soi-même, autrement dit à échelle humaine, en sa qualité d'être vivant, de condition finie, faillible et instable, inférieur à Dieu et aux surhommes de l'âge d'or. En d'autres termes, Montaigne fait de la comparaison dépréciative un levier compensatoire, un outil d'ajustement des évaluations ordinaires de soi relativement à autrui. Au même titre que l'apologie hyperbolique du "bon Sauvage" était une manière de rehausser la petitesse présumée du Cannibale en vue de restituer la juste grandeur et dignité humaine du Tupinamba, la comparaison entre l'Amérindien et l'Européen donne à voir « l'indignité et atrocité ² » de ce dernier, et devient ainsi un moyen de diminuer sa grandeur supposée afin de rétablir sa juste appartenance à la condition humaine. À défaut d'offrir au lecteur des exemples – « des grands hommes » ou « nations » en guise de modèles à suivre –, la comparaison revêt dans « Des Cannibales » une fonction pédagogique : réduire la cécité, autrement dit, la méconnaissance de soi issue de la vanité de celui qui ignore qu'il s'ignore et, partant, ne parvient guère à s'étonner de soi. Marri de ce que « nous soyons si aveuglez » à nos « fautes ordinaires », par l'entremise de la comparaison Montaigne confronte son public lecteur à son humanité. C'est ainsi que dans « Des Cannibales », la lutte contre le préjugé de la basse estime de l'autre engage la lutte contre le préjugé de la haute estime de soi, pour finalement mettre en lumière que « nous sommes tous du vulgaire ³ ».

Une fois diminuée l'image excessivement flatteuse que le lecteur se faisait ordinairement de soi, il s'agit désormais pour Montaigne de le confronter aux incohérences des règles de société qui lui paraissent familières et dont il ne perçoit pas les incohérences.

¹ Thierry Gontier, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, « Philologie et Mercure », 1998, p. 131.

² Domenico Colonia, *De Arte Rhetorica*, op. cit., p. 67.

³ « Il en adviendrait par là que tout le vulgaire, et nous sommes tous du vulgaire, auroit sa créance contournable comme une girouette : car leur âme, étant molle et sans résistance, seroit forcée de recevoir sans cesse autres impressions, la dernière effaçant toujours la trace de la précédente » (« Apologie de Raimond Sebond », II, 12, p. 570).

3. Le procès de Rouen.

Selon le témoignage de Montaigne, le « Roy » Charles IX rencontra à Rouen « trois » Indiens du Nouveau Monde, il « parla à eux long temps », puis « on leur fit voir nostre façon, nostre pompe, la forme d'une belle ville. » « Apres cela », ajoute Montaigne, « quelqu'un en demanda leur advis, et voulut sçavoir d'eux ce qu'ils y avoient trouvé de plus admirable » :

Ils dirent qu'ils trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes, portans barbe, forts et armez, qui estoient autour du Roy (il est vraysemblable que ils parloient des Suisses de sa garde), se soubssissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour commander; secondement (ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avoyent aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons. Je parlay à l'un d'eux fort long temps (...). Sur ce que je luy demanday quel fruit il recevoit de la superiorité qu'il avoit parmy les siens (car c'estoit un Capitaine, et nos matelots le nommoient Roy), il me dict que c'estoit marcher le premier à la guerre ; de combien d'hommes il estoit suyvy, (...) ce pouvoit estre quatre ou cinq mille hommes ; si, hors la guerre, toute son autorité estoit expirée, il dict qu'il luy en restoit cela que, quand il visitoit les vilages qui dépendoient de luy, on luy dressoit des sentiers au travers des hayes de leurs bois, par où il peut passer bien à l'aise.

Montaigne compare une nouvelle fois les coutumes des sociétés amérindiennes aux usages des sociétés européennes, s'attardant cette fois sur le rapport que chacune d'entre elles entretient au pouvoir, à la façon selon laquelle elles articulent l'autorité des commandants à la liberté des commandés. Les Indiens élisent des « Capitaine[s] » de guerre, des autorités militaires capables de commander « quatre ou cinq mille hommes » et dont le principal privilège est de donner l'exemple en faisant montre de bravoure en marchant « le premier à la guerre ». En temps de paix, le « Capitaine » perd partiellement son autorité, son pouvoir de commander « expire » temporairement, ne lui restant que l'honneur et la renommée par la reconnaissance de ceux qui dépendent de lui. Le signe distinctif de sa supériorité demeure toutefois assez précaire. En effet, durant ses visites, de nature possiblement diplomatiques, le privilège qu'il obtient de son autorité se résume à un bon accueil : on lui dresse des « sentiers au travers des hayes de leurs bois, par où il peut passer bien à l'aise ». Ce peu de privilège accordé au Capitaine Indien (que les matelots français appelaient « Roy »), Montaigne l'explique par le respect des « sauvages » à l'égard des principes d'égalité et de fraternité : « ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres ».

D'où leur incompréhension mais aussi leur mécontentement une fois confrontés aux rapports de pouvoir établi en France. Comme le souligne François Lestringant : « de la première réponse des Cannibales à la seconde, on observe une gradation de la surprise à la colère, le qualificatif d'"étrange", délibérément répété, reflétant tour à tour ces deux sentiments¹. » Leur première réponse, rejoint l'étonnement mis en avant dans la *Servitude volontaire* : quel « malheureux vice », demande La Boétie, pourrait expliquer le fait qu'« un nombre infini de personnes » supporte plus la tyrannie d'un « seul homme », « lâche et femelin », « nu et défait² » ? Comme « conséquence de ce paradoxe politique dans l'ordre social », survient la seconde réponse qui, poursuit Lestringant, n'est autre qu'« un acte d'accusation en bonne et due forme contre l'injustice et l'inégalité³ ». Autrement dit, ces deux réponses dénoncent un même scandale, celui de la servitude volontaire, « d'abord sous son aspect politique, l'enfant roi », ensuite « sous son aspect économique, les pauvres mourant de faim à la porte des riches⁴ ». Et de cette double dénonciation découlera un appel à l'insurrection, qui a pour effet de mettre au grand jour la violence inhérente aux sociétés européennes du XVI^e siècle :

Leur conclusion est pour le moins effrayante : c'est la perspective d'un soulèvement populaire, les pauvres se jetant à la gorge des riches et incendiant leur maison. Or une telle éventualité n'avait rien d'improbable. Montaigne pouvait se souvenir de la révolte de la gabelle sous Henri II et de la féroce répression qui s'ensuivit, à Bordeaux notamment. (...) La parole cannibale déstabilise le tableau ethnographique transmis par les récits des voyageurs. Elle révèle au cœur d'une société soi-disant civilisée une violence insoupçonnée. Cette violence soudain mise à nu ne vient pas d'ailleurs, de ces lointains barbares nouvellement découverts ; elle habite notre monde et découle en toute rigueur de fondements contre nature⁵.

La mise en exergue des effets iniques et violents issus de l'ordre monarchique et des pratiques mercantilistes, à quoi s'ajoute l'explicite soumission passive des nécessiteux face à « une telle injustice », incite dès lors le lecteur à penser contre soi-même. L'examen de soi présume en effet d'une mise à distance de l'apparente normalité, d'une désaccoutumance des coutumes que permet la parole libérée de l'Indien, qui d'observé devient observateur et juge. En faisant appel à la méthode dite de « communication indirecte », Montaigne feint concéder la parole à autrui et fait de l'Indien son porte-parole, en vue de mettre en œuvre une critique sociale incitant à l'admiration philosophique. À l'étonnement ordinaire qui consiste à trouver

¹ Franck Lestringant, *Le Brésil de Montaigne*, op. cit., p. 30

² Étienne de La Boétie, *Discours de la Servitude Volaire*, op. cit.

³ Franck Lestringant, op. cit.

⁴ Ibid., p. 29.

⁵ Ibid.

étrange tout ce qui est étranger, Montaigne substitue l'admiration réflexive qui consiste à trouver inhabituel tout ce qui paraît familier.

En somme, alors que depuis *L'Iliade* le Barbare était caractérisé comme un étranger au parler balbutiant, dans « Des Cannibales » Montaigne convie son lecteur à devenir étranger à soi-même, il l'enjoint à barbariser ses propres mœurs et, partant, à balbutier en sa langue maternelle. La perception de soi comme une étrangeté monstrueuse et insondable étant, *in fine*, le point de départ et d'arrivée de l'interminable "essais de soi" :

Je n'ay veu monstre et miracle au monde plus expres que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy¹.

Conclusion du quatrième chapitre.

Arrivés au terme du quatrième et dernier chapitre de notre recherche, nous avons conclu que dans « Des Cannibales », Montaigne fait appel à une des acceptions possibles du mensonge que nous avons appelé "mentir pédagogique".

Nous entendons le "mentir pédagogique " comme action, estimée bien intentionnée par le menteur, qui consiste à tromper délibérément autrui en vue de former son jugement. Le "mentir pédagogique" est donc une des modalités possibles du concept plus général de "mentir utile". C'est-à-dire, l'action, estimée bienveillante par le menteur, qui, au détriment de "l'honnête", consiste à tromper délibérément autrui par les mots, les gestes et la conduite en vue de son bénéfice. Toutefois, si d'une part le "mentir pédagogique" tel que nous le décrivons fait usage du "mentir par parole" et du "mentir par comportement" évoqués et critiqués dans les *Essais*, d'autre part il ne correspond pas exactement au « mensonge en paroles » ou "noble mensonge" mentionné par Platon, attendu qu'il n'est pas réservé aux seuls gouvernants et s'adresse à un public plus restreint que la *polis*, tel que l'élève, l'ami ou le patient. Le "mentir pédagogique" tel que nous le traitons présentement rejoint, en effet, les actes de mensonge à finalités éducatives et thérapeutiques, autrement dit, il s'agit de tromperies émises par des philosophes ou médecins de l'âme s'estimant compétents, aptes ou habilités à former et soigner autrui.

¹ « Des Boyteux », III, 11, p. 1029.

Concernant spécifiquement « Des Cannibales », nous avons constaté que dans ce chapitre le recours au "mentir pédagogique" présente une fonction perlocutoire sur le destinataire du texte, autrement dit sa finalité première est de former le jugement du public-lecteur. Formation qui par ailleurs s'opère tout au long du chapitre et qui s'accompagne de deux finalités perlocutoires concomitantes, s'agissant en effet pour Montaigne d'un côté d'écarter le lecteur de la « voix commune », de l'autre de l'engager à suivre la « voye de la raison ».

En vue d'affranchir le lecteur de la « voix commune » Montaigne s'évertue à l'éloigner du langage ordinaire ; de l'immodération ; du dualisme et de l'étonnement ordinaire. Afin d'inciter son lectorat à suivre la « voye de la raison », Montaigne s'efforce de l'accoutumer à suspendre son jugement ; modérer ses passions ; pratiquer "l'art de conférer" ; penser à l'aune du perspectivisme ; et enfin développer la faculté de "s'étonner de soi".

Pour ce qui concerne les usages du "mentir pédagogique" dans le chapitre « Des Cannibales », nous avons identifié que, afin de former le jugement de son destinataire, Montaigne emploie sept procédés d'écriture propres au « mentir » : "l'art du dévoiement" par le moyen du "titre piège" et du "déploiement de sens" ; "l'art de la compensation" par le biais de "hyperbole", de "équipollence" et de la "diversion" ; "l'art de la juxtaposition d'images" ; la "comparaison auto-dépréciative" ; et enfin la "communication indirecte".

CONCLUSION DE LA THÈSE.

Nous nous étions initialement demandé quels pouvaient être les usages, les fonctions et les acceptions du mentir à l'œuvre dans le chapitre « Des Cannibales » des *Essais* de Michel de Montaigne. Dans le chapitre en question, il s'agissait pour nous de déterminer comment Montaigne dispose ses mengeries à l'écrit (suivant quels procédés littéraires ?), pourquoi celui-ci fait-il appel au mensonge (dans quels buts ?), et à quel concept l'expression de ce type de menagerie pouvait correspondre (que signifie mentir ?). En d'autres termes, peut-on définir le sens, le *telos* et l'art du mensonge dans le chapitre « Des Cannibales » ?

Nous avons attribué trois acceptions au mensonge, à savoir : le "mentir vrai", le "mentir prudentiel" et le "mentir pédagogique". Notre recherche se partage, par ailleurs, en quatre chapitres respectivement intitulés : Chapitre I - « Mentir vrai : penser » ; Chapitre II - « Mentir prudentiel : écrire contre la *doxa* » ; Chapitre III - « Mentir prudentiel : écrire face au christianisme » et Chapitre IV - « Mentir pédagogique : former ».

Chapitre I – Mentir vrai : penser.

Dans le chapitre "Mentir vrai", nous avons tout d'abord remarqué que l'expérience est le critère sur lequel Montaigne affirme s'être appuyé pour acquérir des connaissances au sujet du Nouveau Monde. L'expérience qu'il revendique n'étant pas l'*empeiria* mais l'*experientia*, c'est-à-dire la capacité à rendre compte par soi-même des événements et des choses en évoquant une expérience sensorielle, notamment la vision. Dans le chapitre « Des Cannibales », c'est en effet sur "l'autopsie" que s'appuie le récit de Montaigne.

Ainsi, à la différence d'Hésiode qui inaugure le mythe de l'Âge d'Or, de Platon qui affirme concevoir un État idéal, ou encore de son contemporain Thomas More, qui imagine la cité ultra codifiée d'Utopie, Montaigne nous assure que le contenu de ses écrits correspond à des faits historiques, à des données strictement véridiques et non pas imaginées. On voit par là qu'à aucun moment Montaigne n'assume le caractère fictionnel de son chapitre sur les Cannibales. L'importance que celui-ci accorde à la collecte de témoignages oculaires et à l'authenticité des faits relatés renvoyant, à l'inverse, à des méthodes d'investigation chères aux historiens de métier.

À la suite d'Hérodote, l'auteur des *Essais* affirme en effet avoir compilé des témoignages de seconde main, en combinant la vision et l'ouïe, et, à la façon d'un Thucydide, il certifie aux lecteurs que les faits rapportés sont véridiques, issus de sa propre expérience ainsi

que de sources fiables et méticuleusement sélectionnées. Nonobstant, après avoir consulté divers passages des *Essais*, nous avons observé que l'essayiste revendique un « stile » d'écriture et de pensée ne pouvant générer une histoire des « evenemens », ni même une histoire des « Vies ».

N'ayant « ny composition, ny explication qui vaille », Montaigne affirme en effet pratiquer un « stile » lui interdisant « d'escire les affaires de [s]on temps ». Jugeant, en outre, que « la cognoissance des causes » n'appartient qu'à Dieu, lui seul ayant « la conduite des choses », et que la raison humaine n'a aucune « communication à l'être », il fustige finalement les historiens des « evenemens », « plaisants causeurs » ayant plus de « curiosité » que de « capacité », et dissocie de ce fait la pratique historiographique de l'expression de la vérité. Autrement dit, à la différence de Cicéron, Montaigne exclut l'histoire des événements advenus dans un passé lointain des sphères de la *lux veritatis* et de la *vera narratio*. Constatant, de surcroît, que les faits sont largement causés par la Fortune, puisque « la plus part des choses du monde se font par elles mesmes » et échappent au vouloir, mais aussi que, soumis au phénomène du *distinguo* et à la puissance de la coutume, les hommes jugent diversement d'un même événement ou d'une pareille vertu, Montaigne considère dès lors qu'« il ne faut pas juger les conseils par les evenemens », prenant ainsi ses distances avec l'histoire des « Vies » telle que définie par Amyot, dans sa traduction française des *Vies parallèles* de Plutarque. Considérant que les « evenemens » historiques ne sont ni sujet à la connaissance objective, ni la « matiere » première de la délibération prudentielle, ou des « conseils », Montaigne rompt, par conséquent, à la fois avec l'histoire des « evenemens » et l'histoire morale des « Vies ». Ses *Essais* n'étant en définitive ni une histoire des faits récents ou lointains ni une biographie morale et édifiante des illustres personnalités d'antan.

Constatant que, de manière générale dans les *Essais*, Montaigne chasse son « gibier », c'est-à-dire la « verité », sans pour autant « escire les affaires de [s]on temps », nous avons alors cherché à identifier la méthode qu'il emploie lorsqu'il s'évertue à enquêter sur des faits contemporains, tels que les procès de sorcellerie et l'avènement du Nouveau Monde.

Dans « Des Boyteux », une fois constatée la mauvaise réputation communément attribuée aux sorcières, Montaigne se donne pour but de les juger modérément, afin de cerner leur juste valeur et rétablir leur image ou représentation, qui a été faussée par l'erreur de jugement préalable de la *doxa*. En sa qualité de « prudent, attentif et subtil inquisiteur », Montaigne met en œuvre une méthode de recherche qui associe scepticisme, expérience et jugement. Autrement dit, il réalise une enquête de terrain en observant directement les lieux et en réalisant des entretiens, en vue de mieux cerner les « ressorts », « mouvemens » ou

« passions de l'âme » des sorcières, objet de son « inquisition ». De cette expérience de terrain et analyse psychologique résultent un jugement et une prescription : la folie anime les âmes des sorcières, c'est pourquoi il conseille de les soigner plutôt que de les condamner au supplice du bûcher.

Cependant, tandis que dans « Des Boyteux » Montaigne affirme qu'après être passé par « les terres d'un prince souverain », il a eu l'occasion, « pour rabatre [s]on incredulité », de « voir en sa presence, en lieu particulier, dix ou douze prisonniers », le chapitre « Des Cannibales » est un texte qui a la particularité de présenter une enquête sans "terrain" et un voyage sans déplacement. Attendu la difficulté qu'il y a à observer et à s'entretenir avec « ceux du Brésil », la méthode telle qu'employé par le « prudent, attentif et subtil inquisiteur » du chapitre « Des Boyteux » doit donc être adaptée. Il s'agit dès lors pour Montaigne de parvenir à fréquenter l'Indien sans expérience *in situ*. Il reste alors à déterminer quel type d'enquête mettre en œuvre dans lorsque l'objet de l'enquête demeure inaccessible et par quel moyen, en somme, penser autrui à partir de l'inexpérience.

Montaigne nous indique deux pistes. Afin de former son jugement, il soutient avoir acquis de l'expérience par l'entremise des divers témoignages rapportés par de tierces personnes, puis s'être personnellement entretenu à Rouen avec un authentique « Capitaine » autochtone du Nouveau Monde. À ce sujet, nous avons alors observé que, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de conversations où la « force de l'imagination » occupe un rôle prépondérant.

En effet, comme il est observé dans « Du jeune Caton », lorsque, dit Montaigne, il converse avec des personnes « autres que moy », c'est en adoptant le point de vue d'autrui par l'entremise d'un effort imaginatif (« je m'insinue par imagination fort bien en leur place ») que celui-ci conjure « cette erreur commune, de juger d'un autre selon que je suis ». En outre, l'association entre conversation, imagination et perspectivisme s'intensifie sensiblement lorsqu'il s'agit d'enquêter sur des personnes dont les usages diffèrent singulièrement de ceux de Montaigne lui-même. C'est notamment le cas des « Feuillans et des Capuchins » évoqué dans « Du Jeune Caton », mais aussi des « sorcieres de mon voisinage » mentionnées dans « Des Boyteux » et des « hommes bien sauvages » dont il est question dans « Des Cannibales ». Dans ces trois exemples cités, Montaigne mène son enquête par le moyen de la conférence et « s'insinue par imagination » à la « place » de personnes dont il conçoit qu'« il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre ». Acquérir de l'expérience par le biais de l'imagination demeure somme toute une méthode d'investigation paradoxale.

N'ayant pas à notre disposition les moyens rationnels de distinguer le vrai du faux et de produire une *vera narratio*, quel type de savoir l'imagination est-elle susceptible de nous fournir ? Considérant, en outre, que « la plus part des choses du monde se font par elles memes », et qu'il faut se garder de « juger les conseils par les evenemens », quelle sorte de leçon morale obtient-on de l'imagination et quelle forme de sagesse pratique peut-elle nous enseigner ? Enfin, en quoi consiste l'art d'imaginer ? Autrement dit, quelle technique adopter précisément en vue d'instituer l'imaginaire ? Quel est le procédé à suivre afin de guider l'imagination de sorte à en tirer profit ? Montaigne confère à l'imagination une « force » singulière dont il faudra cerner l'amplitude avec précision. Constatant que "l'art de conférer" permet de penser autrui par le moyen de l'imagination, nous avons dès lors cherché à définir ce concept tel que présenté dans les *Essais*. S'agissant, en d'autres termes, de savoir si Montaigne attribue un statut épistémologique à l'imagination, mais encore un rôle éthique, et enfin s'il déploie un art ou une technique susceptible de l'orienter à dessein.

À la manière d'Aristote et de Jean-François Pic de la Mirandole, Montaigne définit l'imagination comme « l'estroite cousture de l'esprit et du corps s'entre-communiquants leurs fortunes ». En d'autres termes, l'imagination présente le pouvoir de communiquer l'état du corps à l'âme, et inversement d'informer l'état de l'âme au corps. Montaigne se distingue toutefois de la tradition aristotélico-picienne en attribuant à l'imagination un rôle épistémologique prépondérant.

Ne disposant pas d'un critère fiable pour distinguer l'état de veille de la rêverie, Montaigne s'accorde en effet avec ceux qui ont « apparié nostre vie à un songe ». Autrement dit, ce que nous appelons perception est peut-être de l'imagination. De plus, Montaigne ne se limite pas à réduire la perception à la fantaisie, mais récuse également la hiérarchie entre la raison et l'imagination, les pensées humaines étant, en absolu, dénuées d'objectivité. Ainsi décrite, la raison s'apparente de près à l'imagination du rêveur : « j'appelle raison nos resveries et nos songes ». Montaigne attribue dès lors à l'imagination une « force » considérable, voire hégémonique, dans l'âme, à telle enseigne que pour certains lecteurs des *Essais* l'anthropologie de Montaigne est en un sens un "monisme de l'imagination".

En outre, si d'une part imaginer équivaut à penser, de l'autre Montaigne finit par inscrire le domaine d'action de l'imagination dans le déroulement même de l'histoire, en affirmant qu'« une forte imagination produit l'événement ». Précisément, l'imagination, les fantaisies, les songes, les cauchemars et, en bref, les fictions ont le pouvoir de provoquer des événements corporels et psychosomatiques concrets, comme les sécrétions, les maladies, les angoisses ou encore la mort. Montaigne souligne, de surcroît, la dimension intersubjective de l'imagination :

« la veue des angoisses d'autrui m'angoisse matériellement », dit-il. Comme le remarquait Agrippa, les fantaisies ont en effet la faculté de se transmettre à distance. Une fois dotée d'une force transmissible ou contagieuse, les imaginations ne se limitent donc pas au corps et à l'âme individuels, mais circulent d'un corps à l'autre, agissent de manière intersubjective et présentent, par conséquent, la faculté de générer des « evenemens » collectivement partagés. En témoigne le phénomène des rumeurs, légendes, contes et autres fabulations mensongers ou sincères, devenus au fil du temps des croyances populaires. Advenus ou « non « advenu », mensongers ou authentiques, les faits allégués au cours des « tesmoignages fabuleux » présentent l'intérêt de manifester le « un tour de l'humaine capacité ». En d'autres termes, plus que le réel, objectivement inaccessible à la raison, c'est avant tout ce qui se dit du réel qui, aux yeux de Montaigne, donne « matiere » à la réflexion anthropologique et morale. L'imagination ayant une réelle incidence sur les âmes, les corps, le langage et les coutumes, force est de constater que celle-ci produit des « evenemens » présentant de multiples enseignements sur « noz mœurs et mouvemens », autrement dit sur nos coutumes et les « ressorts » qui agitent les « passions de l'ame » humaine. Après avoir exposé la définition du concept d'imagination chez Montaigne, puis souligné sa portée épistémologique, nous nous sommes alors engagés à mettre en exergue sa fonction éthique.

Nous avons alors constaté que si d'un côté Montaigne conserve, comme J-F Pic, l'idée suivant laquelle ce qu'on imagine le plus régulièrement conditionne le type de vie que nous adoptons, il se démarque néanmoins de ce dernier en ne préconisant pas un type de vie et un usage de l'imagination à l'exclusion des autres. À l'inverse de son contemporain, Montaigne ne considère pas que le bon usage de l'imagination se résume à servir la doctrine chrétienne, mais que toute coutume et tout usage de la raison a sa raison d'être. Par ailleurs, contrairement au philosophe italien, Montaigne est loin d'associer le plaisir au péché. Ainsi, tandis que J-F Pic accorde à l'imagination deux voies à suivre – celle-ci pouvant être orientée soit en direction du mal, *via* les plaisirs charnels, soit vers la bonté, *via* l'amour du Christ –, Montaigne encourage l'imagination à s'aventurer en des routes diverses et variées, pour autant qu'elle nous arrache aux représentations habituelles. La dignité humaine ne se résumant guère à l'homme lettré ou au bon chrétien, mais désignant le pouvoir, accessible à tous, d'embrasser les états les plus divers. Le relativisme, le perspectivisme, le naturalisme et le mobilisme de Montaigne lui font donc dire que les « belles ames » sont celles qui, suffisamment habiles et souples, s'exercent à orienter l'imagination de telle sorte qu'elle s'élançonne « de tout le secours estranger ». Un tel usage de l'imagination présume donc d'un certain parti pris éthique, à savoir, la « frequentation du monde ». Autrement dit, la prise en compte de la perspective d'autrui suivant

une démarche à la fois ouverte et agonistique, d'apprentissage et de contradiction : « je m'avance vers celui qui me contredit, qui m'instruit ».

Dans la partie de notre chapitre dédiée à ce concept, nous avons donc vu que, dans les *Essais*, l'imagination correspond à la pensée et à la perception, mais aussi qu'elle présente la faculté de produire des événements corporels et culturels susceptibles de fournir un savoir anthropologique et moral, et enfin qu'en sa qualité d'outil nécessaire à l'ouverture à autrui, elle participe pleinement à l'exercice de la sagesse. La question se pose alors de savoir en quoi consiste l'art d'imaginer autrui. Autrement dit, quelles techniques nous propose Montaigne afin d'orienter l'imagination de sorte à fournir aux « ames » tout « le secours estranger » et les rendre ainsi « plus belles » ?

Nous avons alors identifié trois procédés d'ouverture à autrui dans les *Essais*, à savoir, la conversation, les voyages et la lecture. Trois activités, couramment évoquées par Montaigne, qui participent amplement à la « fréquentation du monde », exercice nécessaire à l'expérience de soi. La conférence permet de s'insinuer par imagination à la « place » d'autrui, les voyages sont propices à « la contagion d'un air incogneu », et la lecture permet de « changer la façon et la forme » des « fantasies d'autrui ». En termes pratiques, il est donc possible de s'avancer vers « celui qui me contredit » et de « frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui », par l'entremise d'échanges présentsiels, de déplacements physiques et de rencontres virtuelles. Il nous restait alors à vérifier si ces trois procédés d'ouverture à autrui demeurent pertinents et opératoires lorsqu'il s'agit, pour Montaigne, de penser les Indiens du Nouveau Monde.

Nous avons alors constaté que, dans le chapitre « Des Cannibales », si d'un côté Montaigne met en avant "l'art de conférer" comme principale technique d'approximation d'autrui, de l'autre l'expérience personnelle qu'il acquiert de ses entrevues s'avère précaire et insuffisante. Empêché par la barrière de la langue, Montaigne ne parvient pas à tirer un réel profit de son échange direct avec le « Capitaine » des Indiens. En outre, à défaut de pouvoir séjourner avec « ceux du Bresil » et d'être lui-même un témoin oculaire de la vie sauvage, c'est en faisant appel à des sources de seconde main que Montaigne se renseigne à leur sujet. Celui-ci se voyant en somme forcé de s'insinuer par imagination dans la perspective de quelques témoins français au cours de leurs conversations, pour à la suite s'imaginer indirectement et par procuration ce que pourrait bien être le point de vue des Indiens. Attendu la précarité de sa propre expérience, c'est, selon nous, de manière non anodine, que Montaigne fait remarquer aux lecteurs combien il estime ses témoins tout à fait sincères, neutres et dignes de confiance. Nous avons alors remarqué que, à la différence du chapitre « De la Force de l'Imagination » où

Montaigne soutient qu'en « l'estude que je traite de noz mœurs et mouvements, les tesmoignages fabuleux (...) y servent comme les vrais », dans le chapitre « Des Cannibales » il estime nécessaire que les témoins dits « simple[s] et grossier[s] » disent vrai et rapportent des faits advenus. En d'autres termes, aussi bien l'« homme tres-fidelle » que les « matelots et marchans » avec lesquels il s'est entretenu ne peuvent être de « ceux qui disent contre ce qu'ils sçavent ». Ne pouvant, selon Montaigne, mentir ni emmêler de faux témoignages, les témoins sollicités dans le chapitre « Des Cannibales » présentent alors des récits n'appartenant pas aux registres du "fabuleux", de l'"invention" et du "déguisement". S'agissant d'un « homme simple et grossier » et de « plusieurs matelots et marchans », tout indique, en outre, qu'en restituant oralement leurs propres expériences, ces derniers ne puissent guère prétendre élaborer une *vera narratio*, ni déterminer les causes des événements advenus dans le Nouveau Monde, à la manière des historiens de métier. Afin d'imaginer ou de penser la vie sauvage, Montaigne s'est donc entretenu avec des témoins dont on sait qu'ils disent vrai, sans pour autant avoir accès à la vérité, ni même pouvoir le prétendre. Ces derniers ont donc une manière de narrer les faits et un rapport à la vérité singulier. C'est pourquoi nous nous sommes donné pour tâche de déterminer à quel type d'histoire ou d'historiens correspond leur manière de rapporter les faits et dans quel registre de vérité inscrire leur discours.

Nous avons alors observé que, pour être exempts de vanité, de fantaisies, d'intérêt et de compétence scientifiques, c'est naturellement que les témoins « simple[s] et grossier[s] » font montre d'une « franche naïveté » les amenant à narrer les faits et à dire vrai à la façon des historiens « fort simples », comme Jean Froissart, et non pas à dire la vérité, considérée comme « affaire de science » par les stoïciens, selon Sextus Empiricus. Ainsi, au lieu d'émettre des « tesmoignages fabuleux », d'inventer des faits « marc et tout », de déguiser « un fons véritable », comme le font les menteurs, ou encore d'élaborer un discours portant sur la « cognoissance des causes », à la façon « plaisants causeurs », l'« homme tres-fidelle » ainsi que les « matelots et marchans » partagent leur expérience de manière franche et exclusivement descriptive, sans interpréter ni juger les faits advenus au cours de leurs voyages, comme peuvent le faire les historiens des « evenemens » et de « Vies ». Dans le chapitre « Des Cannibales », la fonction des témoins « simples[s] et grossier[s] » consiste donc à compiler ou « r'amasser tout ce qui vient à leur notice » pour fournir à Montaigne des données brutes provenant du Nouveau Monde, comme « matiere de l'Histoire nuë et informe ». Grâce aux descriptions qu'il obtient au cours de ses entretiens avec eux, Montaigne se voit autorisé à imaginer, examiner et juger librement les « mœurs et mouvemens » des Indiens d'Amérique et, plus généralement, le « tour

de l'humaine capacité ». Ainsi, dit-il, « je me contente de cette information, sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent. »

Sachant toutefois que divers passages des *Essais* signalent combien l'expérience directe demeure nécessaire à l'examen de soi, d'autrui et de l'humaine condition, Montaigne ne pouvait guère se contenter d'enquêter sur les Indiens de façon exclusivement indirecte, ni prétendre former son jugement à leur égard uniquement par le biais d'une parole rapportée, sans avoir lui-même acquis la moindre expérience personnelle du sujet qu'il traite. C'est pourquoi, nous l'avons vu, faute d'une réelle expérience de terrain *in situ* et en dépit de la barrière linguistique, Montaigne affirme néanmoins avoir eu l'occasion de voir et de s'entretenir personnellement à Rouen avec d'authentiques Indiens du Nouveau Monde. Il s'agit certes d'une expérience unique et précaire, mais qui permet à l'auteur « Des Cannibales » d'obtenir des informations supplémentaires, que les témoins « simple[s] et grossier[s] » ne pouvaient lui fournir.

Nonobstant, selon divers historiens et commentateurs des *Essais*, soit Montaigne a inventé « marc et tout » la rencontre qu'il affirme avoir eu à Rouen, soit il l'a modifiée, en déguisant « un fons véritable » pour y avoir ajouté « des pieces raportées, faulses ou abastardies ». Deux procédés qui, comme le souligne l'auteur des *Essais*, correspondent à l'acte de mensonge. D'autres spécialistes du chapitre « Des Cannibales » remarqueront, de surcroît, que la harangue proférée par les Indiens de Montaigne est tributaire de la *Servitude Volontaire*. Montaigne aurait ainsi mis dans la bouche des Indiens des propos tenus par son ami Étienne de La Boétie. Une fois ce constat établi, il s'agit alors pour nous de déterminer le rôle que l'imagination pouvait occuper dans l'expérience que Montaigne avoir acquis au contact de cette figure de l'altérité qu'incarne le Sauvage. Mais aussi en quelle mesure le fait d'imaginer « marc et tout » ou de "déguiser" une rencontre avec les Indiens serait-il profitable à l'examen de soi ?

En nous appuyant sur les notions d'"hétérologie" et de "révolution sociologique", respectivement présentées par De Certeau et Caillois, nous avons observé que la rencontre entre Montaigne et les Indiens pouvait être le fruit de « la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit ». Faisant montre d'une « puissante imagination » et de « ténacité », l'auteur du chapitre « Des Cannibales » a pu construire un « discours sur l'autre » qui est tout à la fois un « discours ou l'autre parle », sans pour ce faire avoir nécessairement vu, entendu, conversé ni contacté les Indiens dont il parle et qu'il fait parler. Montaigne aurait fait un usage littéraire de la parole rapportée, qui appelle à l'emploi du style indirect ou indirect libre et consiste, le plus souvent, à transmettre les jugements d'un témoin étranger ou externe à la situation mise en scène, en vue de rehausser les maux de la société à laquelle l'auteur appartient. Dans « Des Cannibales », la contribution de cet artifice littéraire à l'égard de la

connaissance de soi n'est par ailleurs pas négligeable. Particulièrement acerbe, la harangue des Indiens pointe du doigt les incohérences des droits de succession qui firent d'un enfant le maître d'un État monarchique, dénoncent l'iniquité d'une société distribuant inégalement les « commoditez » aux uns et la « pauvreté » aux autres, s'étonnent du phénomène de la servitude volontaire parmi les hommes, pour, finalement, en appeler au soulèvement insurrectionnel. L'effet de ce discours est remarquable, en ceci qu'il en résulte une nouvelle perspective de soi ainsi qu'une représentation inattendue de la société à laquelle l'auteur appartient. De ce point de vue, nous en avons conclu qu'imaginer « marc et tout », ou "déguiser", une rencontre avec les Indiens est un artefact littéraire singulièrement profitable à l'examen de soi et à la formation du jugement.

Il s'ensuit que, en nous appuyant sur diverses études sourcières, divers indices portent à penser que pour parvenir à imaginer les « moeurs et mouvemens » des Indiens et à forger son dialogue avec eux, qu'il a pu "inventer" ou bien "déguiser", Montaigne a consulté divers ouvrages qu'il se défend d'avoir lus, notamment ceux de Jean de Léry, ou encore de Thevet et Chauveton. S'agissant présentement d'identifier l'utilité du mensonge au regard de la pensée, nous nous sommes efforcés de savoir en quelle mesure l'omission des écrivains consultés et l'appropriation du contenu de leurs ouvrages seraient, selon Montaigne, deux activités nécessaires à la formation du jugement et à l'examen de l'humaine condition.

À ce propos, nous avons remarqué que, selon l'auteur des *Essais*, former son jugement et penser librement, c'est-à-dire avec inventivité et à l'aune des intérêts et circonstances qui concernent nos propres « vies », présume d'une certaine dextérité dans l'art de « l'oubliance » et de l'appropriation, qui n'est pas sans lien avec la "falsification" et le « larrecin », évoqués dans les chapitres « De la Force de l'Imagination » et « De l'Institution des Enfants ». La bonne appropriation des livres de Léry, de Chauveton et de Thevet que Montaigne a pu fréquenter ne demande alors pas un effort de citation et de fidélité de sa part, mais bien plutôt l'omission et la trahison des auteurs dont il s'inspire, mais qu'il faut oublier, dévoyer et user librement à profit. C'est-à-dire, pour « le bénéfice » de l'« invention » et de la « force » d'une forme de sagesse. Nous en avons conclu que c'est en "empruntant" des « pieces » ou des récits « d'autrui » que l'auteur du chapitre « Des Cannibales » imagine une rencontre avec des Indiens absents.

Après avoir signalé que c'est en conversant avec des témoins et en lisant des œuvres d'écrivains, et donc par l'entremise des mots d'autrui, que Montaigne cherche à imaginer la vie sauvage, nous avons, pour finir, observé dans le chapitre « Des Cannibales » la mise en œuvre de la part de l'auteur d'une expérience personnelle, solitaire et directe. Une forme d'expérience

par ailleurs susceptible de le délier des exigences propres à l'art de conférer et à la lecture des récits publiés au sujet du Nouveau Monde.

Dans le chapitre en question, nous avons en effet constaté que, en vue d'« embrasser » l'Indien non pas seulement par l'entremise de la parole d'autrui – celle des témoins et des écrivains – mais confidentiellement et singulièrement, Montaigne s'essaye à déployer une expérience sensorielle et intime de l'altérité, afin de constituer en sa mémoire la présence d'un corps absent qu'il s'agit, justement, de représenter.

Nous avons ainsi souligné en quelle mesure l'auteur de « Des Cannibales » s'efforce d'imprégner son propre univers perceptif de la présence indigène, en son absence. Non seulement il se laisse affecter, mais provoque lui-même des affects, multipliant les expériences sensorielles, stimulant son corps à ressentir ce que pourrait être une vie sauvage. Ainsi, chez Montaigne, pour ce qui concerne le phénomène du Nouveau Monde, en plus du langage oral et écrit, le langage corporel et les signes perceptifs demeurent une source privilégiée de connaissance. Boire l'alcool de *Cauim*, goûter le *manioc*, réciter des chants traditionnels, ouïr les tournures de la langue *tupi*, loger dans sa tour hamacs, épées, bracelets et autres bâtons rituels sont autant de moyens trouvés par Montaigne pour reconstituer, en l'intimité même de son espace privé, un environnement sensoriel susceptible de nourrir son imagination, un champ perceptif singulièrement actif dans la formation de la représentation de l'Indien. Après être allé à la rencontre des Tupinambas dans la ville de Rouen – rencontre qui, nous l'avons souligné, a possiblement été imaginée –, Montaigne les insère cette fois-ci dans son quotidien et les maintient à ses côtés : « chez moy », dit-il. Bien qu'il n'ait jamais visité le Nouveau Monde, celui-ci amène le Brésil à soi ; dans sa tour, l'image de l'Indien est toujours à portée de main ou, plus exactement, du corps et ses organes sensoriels. C'est ainsi qu'en mettant en œuvre une géographie des sensations qui consiste à étendre son imagination de sorte à rejoindre autrui sans se déplacer, Montaigne constitue en son « ame » une mémoire sensorielle lui permettant d'« embrasser » et donc d'expérimenter l'Indien. En forgeant à lui seul un témoignage des sens, il recueille des informations perceptives et garde en mémoire l'image de l'Indien qu'il aura à construire par les mots dans son essai. Autrement dit, dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne provoque une expérience subjective corporelle de l'Indien qu'il veut représenter par écrit et qu'il lui faut, pour ce faire, imaginer, c'est-à-dire, rendre présent un corps absent, reproduire immatériellement une matière éloignée, imiter dans son « ame » un objet physiquement distant.

Force est donc de constater que pour écrire des essais à la manière de Montaigne, la conformité avec les livres et les récits d'autrui n'a plus de pertinence, l'auteur est exempté de

fournir des preuves sur la vérité des énoncés qu'il écrit, et c'est au même titre que les littératures fictionnelles et non fictionnelles contribuent à la réflexion anthropologique. Ainsi, la « force » que Montaigne attribue à « l'imagination » présume non pas d'un accord avec les faits verbalisés ou publiés par autrui, mais d'accorder une valeur cognitive et morale à la conversion de son expérience intime en création littéraire. En ces termes, pour rédiger des essais, Montaigne assume une attitude analogue à celle de l'écrivain de romans.

Nous avons en outre remarqué que, en tenant par écrit le « registre des essais de [s]a vie », dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne décrit une expérience de l'altérité qu'il a dû lui-même imaginer : il "confère" avec des témoins « simple[s] et grossier[s] » peut-être inexistantes, il "invente" et/ou "déguise" une rencontre avec des Indiens à Rouen, puis il constitue artificiellement une mémoire sensorielle et affective afin d'expérimenter l'Indien. Ce qui nous amène à penser que, dans « Des Cannibales », Montaigne exprime par le moyen de l'écriture une véracité forgée à partir de son imagination appelant ainsi à un des modes possibles du mensonge que nous appellerons le "mentir vrai".

Les usages du mentir dans le chapitre « Des Cannibales » renvoient, en effet, à certains aspects du *Mentir-vrai* de Louis Aragon, qui affirme n'avoir jamais rien inventé tout en s'inventant sans cesse. La particularité de Montaigne étant que, à la différence d'Aragon, le scepticisme épistémologique dont il hérite ne l'enjoint guère à prétendre produire une autobiographie fictionnelle susceptible de décrire et de rendre compte du réel. Une fois que, pour Montaigne, « les erreurs se reçoivent en nostre ame », mais qu'« elle n'a pas dequoy les distinguer, ny dequoy choisir la vérité du mensonge », que « la raison va tousjours, et torte, et boiteuse, et deshanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité », et que « le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indefiny », celui-ci découvre que la vérité n'est pas donnée, mais est à construire méthodologiquement, et s'aperçoit que son idée de la vérité s'affranchit des buts d'une connaissance objective et ontologique et devient la véracité personnelle.

De ce point de vue, nous avons conclu que chez Montaigne "mentir vrai" n'est pas mentir au sens d'« aller contre sa conscience », mais signifie prendre conscience de ce que la raison est production d'artifices et, partant, avoir l'honnêteté de reconnaître que la pensée n'est pas dévoilement de l'être, mais construction de fiction, et que le langage désigne une véracité personnelle plus qu'il ne correspond aux choses. Ainsi, de même que les œuvres de « science », de « droit » et de « philosophie », la « matiere » du chapitre « Des Cannibales » nous présente « non pas ce qui est », ni même ce que « croit » Montaigne, mais bien plutôt les « fictions » qu'il « forge » lui-même.

Parvenus au terme de notre premier chapitre, nous avons conclu que dans « Des Cannibales », Montaigne fait appel à une des acceptions possibles du mensonge que nous avons appelée "mentir vrai".

Tel que nous l'entendons, le "mentir vrai" est l'acte délibéré qui consiste à exprimer une véracité subjective forgée à partir de l'imagination. Il s'agit, en d'autres termes, non pas de mentir en allant contre sa conscience, mais d'avoir conscience de ne pas être apte à dire la vérité objective et, par conséquent, de dire vrai, c'est-à-dire communiquer à autrui nos expériences imaginées. En somme, le "mentir vrai" est la posture épistémologique qui consiste à exprimer une véracité personnelle imaginaire, pour avoir pris acte que les fantaisies, fabulations et autres fictions engendrées par l'imagination sont des éléments constitutifs du savoir anthropologique et de la sagesse pratique. À certains égards, le recours au "mentir vrai" présume donc l'adoption d'une attitude analogue à celle de l'écrivain de romans.

Concernant plus particulièrement le chapitre « Des Cannibales », nous avons constaté que dans ce texte la fonction ou la finalité du "mentir vrai" est d'imaginer autrui, et donc de penser, de percevoir et de représenter l'Indien, en vue de la connaissance de soi.

Enfin, pour ce qui concerne les usages du "mentir vrai", nous avons identifié que, dans les chapitres « Des Cannibales », afin d'imaginer autrui Montaigne a fait appel à quatre procédés littéraires propres au « mentir » : l'"invention" (inventer « marc et tout » une histoire), le "déguisement" (altérer le « fons véritable » d'un fait), la "géographie des sensations" (rarrer une "conférence" après avoir étendu son imagination de sorte à rejoindre autrui sans se déplacer) et la "mémoire sensorielle" (rarrer une "conférence" après avoir stimulé les sens de sorte à forger dans l'« ame » une rencontre solitaire avec autrui).

Chapitre II – Mentir prudentiel : écrire contre la *doxa*

Dans le chapitre « Mentir prudentiel : écrire contre la *doxa* », nous nous sommes premièrement donnés pour tâche de savoir si, dans les *Essais*, il arrive à Montaigne de justifier l'usage du mensonge en certaines circonstances.

Nous avons alors remarqué qu'en certains passages des *Essais*, notamment dans « De la Praesumption », « Des menteurs », « Des Boyteux » et « De la Constance », Montaigne nous présente une propriété inattendue du mensonge, à savoir sa dimension involontaire. Autrement dit, la possibilité de mentir de façon non intentionnelle et non préméditée. En effet, il arrive

« par fois », dit-il, qu'une « menterie » nous « échappe », notamment sous l'effet des passions. Le mensonge "hyperbolique" et le « solemne mensonge » en sont deux manifestations possibles. Le mensonge "hyperbolique" est l'acte qui consiste à mentir par parole et par geste, en "déguisant" et "altérant" un « fons véritable », qui en tant qu'acte issu des passions de joie et de colère, ne peut être jugé comme une faute délibérée, mais comme un acte de langage et un mouvement du corps qui échappe au menteur et l'emporte dans son élan. Le « solemne mensonge » équivaut à un mouvement naturel et non prémédité de peur « reflexe » face à un « danger évident et extrême », s'agissant en d'autres termes d'un « moyen honnête » de nous « garantir du coup qu'on nous rue ».

Il existe, en outre, certaines circonstances où Montaigne revendique le droit de mentir non pas involontairement, mais de façon réfléchie. Il s'agit du "droit de réserve", c'est-à-dire le droit d'omettre délibérément ses opinions au regard d'autrui. Ou encore de réduire ses opinions au silence pour les révéler en temps voulu, comme le présume l'emploi de « l'honnête dissimulation » préconisée par Accetto. Effectivement, selon Montaigne, en un « temps malade », c'est-à-dire dans le cadre d'une société dominée par la pratique du mensonge et accablée par de violentes inimitiés internes, la prise de parole en public doit être mesurée. Dévoiler indistinctement nos pensées serait faire preuve d'une franche « sottise », dès lors que notre conseil peut « estre appliquée vitieusement », notamment par les puissants. Dans un tel contexte, dissimuler ses opinions est un acte de tromperie distinct du mensonge ordinaire, qui est « meschanceté ». Tandis que le menteur trahit sa pensée et vise à nuire à son prochain, c'est par amour de soi, d'autrui, de la vertu et de la vérité que le dissimulateur cache sa pensée et se résigne prudemment au silence.

Une fois identifiées ces deux formes de mensonge justifiables que sont la « menterie » qui nous « échappe » et le "droit de réserve", il s'agissait alors pour nous d'identifier le « stile » d'écriture que préconise Montaigne en vue d'exprimer librement sa pensée dans un contexte hostile, sans avec cela se mettre en danger. Nous avons alors constaté qu'en ayant pour aversion aussi bien la "sotte franchise" que le "mensonge maléfaisant", il s'agit pour Montaigne de rédiger ses *Essais* en se dévoilant avec prudence. Soucieux de ne pas se compromettre au cours de ses prises de parole publiques, celui-ci adopte alors un « stile » allusif, renvoyant au dire allusif (*significatio*) tel que défini par Quintilien, qui est une stratégie de nécessaire dissimulation où l'écrivain « montre au doigt » ce qu'il ne peut « exprimer » et cache pour mieux « découvrir ».

Après avoir constaté que dans les *Essais*, il arrive à Montaigne de justifier certaines formes de tromperies et de dissimulation intentionnelles, nous nous sommes alors efforcés d'identifier les risques que pouvait prendre Montaigne en publiant le chapitre « Des

Cannibales ». S'agissant, en d'autres termes, de savoir contre qui, ou contre quoi s'adressent les polémiques de son chapitre et à quels dangers ses propos pouvaient l'exposer.

La réponse la plus évidente à cette question étant la « voix commune », à laquelle Montaigne s'oppose dès l'*Incipit* du chapitre, en proposant de la substituer par la « voye de la raison », nous nous sommes attelés à définir avec précision ces deux termes essentiels à la compréhension du texte.

Concernant la « voix commune », nous avons tout d'abord constaté qu'elle équivaut à la *doxa* et, en son pendant collectif, à l'opinion publique dominante chez un peuple, une nation ou dans une région du monde. Pour ce qui est du contenu colporté par ces « opinions vulgaires », il s'agit précisément de l'opinion selon laquelle les « usances du païs où nous sommes » sont en tout sens nécessairement supérieures aux coutumes de « toutes les nations estrangieres ». Autrement dit, pour Montaigne, la « voix commune » dont il est question dans « Des Cannibales » est celle qui commet « cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis ». L'« opinion vulgaire » est donc celle qui erre parce qu'elle juge autrui de façon autocentrée.

Après avoir défini la « voix commune », nous avons alors tâché de cerner les origines de cette habitude de pensée qui consiste à identifier les membres de « toutes les nations estrangieres » à la figure du Barbare. Après avoir présenté divers textes datant de l'antiquité, notamment ceux d'Homère, Eschyle, Aristophane, Platon et Aristote, nous en avons conclu que, selon la « voix commune » colportée par les « Grecs », le Barbare est un être de manque, l'exemple illustre de la carence, ce dernier étant à la fois dénué de langage, de raison, de mesure, de morale, de politique, de liberté et, en définitive, d'humanité.

Attendu que l'épisode mentionné par Montaigne dans l'*Incipit* illustre l'étonnement des « Grecs » face à l'armée des « Romains », nous avons alors cherché à savoir quelle était l'opinion commune des Anciens à propos de l'exercice ou de l'art de la guerre chez les Barbares. Nous avons alors constaté que, selon la « voix commune » des Grecs de l'Antiquité, les armées de Barbares sont nécessairement surpeuplées, bruyantes, désarticulées, démesurées et irréfléchies. Elles sont, en somme, par nature chaotiques et incarnent, de façon éclatante, l'*hubris*. Ainsi, comme le confirment les textes originaux de Plutarque et Tite-Live, Pyrrhus, Philippus et les « Grecs » auxquels Montaigne se réfère étaient profondément acquis à l'idée qu'en tant que non-Grecs, les Romains ne pouvaient être que des Barbares. On comprend dès lors leur stupeur face à « l'ordonnance » de l'armée romaine, qui n'était guère bruyante et désordonnée, comme le pouvait l'être celle des Troyens selon Homère, ou encore celle des Perses selon Hérodote et Thucydide.

À la suite de cela, il nous fallait dès lors définir la « voye de la raison ». Après avoir analysé l'*Incipit* du chapitre « Des Cannibales », il en résulte la définition suivante. Accompagnée de l'expérience, la « voye de la raison » correspond à un itinéraire philosophique dont la méthodologie indique qu'il faut passer par le témoignage des sens, l'étonnement philosophique, l'état de doute, la conscience de l'ignorance et des limites de la raison humaine, le refus de l'opinion publique, pour *in fine* être à même de formuler des paradoxes, c'est-à-dire d'adopter des points de vue inhabituels, de juger à l'aune de perspectives jusqu'ici inouïes ou jugées marginales ou minoritaires. En résumé, « la voye de la raison » présume que le jugement se forme en suivant un parcours, elle équivaut à l'itinéraire de la pensée dont la méthodologie préconise de susciter dans l'âme et le corps cinq dispositions ou activités consécutives : l'*autopsia*, le *thaumazein*, l'*epochè*, l'inscience, le décentrement de soi pour, enfin, produire un paradoxe, au détriment de la *doxa*.

Cherchant dès lors à cerner la dimension paradoxale et partant polémique, de la thèse majeure des cannibales, nous avons considéré que : l'idée forte de ce chapitre est que les Européens sont plus barbares que les Cannibales, au même titre que les Cannibales sont plus sages que les Européens.

Il nous restait alors à identifier les autorités et les institutions qui du temps de Montaigne pouvaient se sentir visées et heurtées par cette thèse. À propos des notions d'altérité et de barbarie, nous avons vu que la thèse présentée par Montaigne est radicale, en ceci qu'elle remet en cause les racines mêmes de la pensée européenne se réclamant de l'héritage grec. En outre, soutenir que le « cannibale » du Nouveau Monde est plus sage que l'Européen est une thèse opposée à celles avancées par divers historiens et géographes de l'époque ayant, pour certains, effectivement voyagé jusqu'en Amérique. Au XVI^e siècle, d'innombrables ouvrages publiés par des chroniqueurs, des historiens et des cosmographes de renom, certifiaient que les Cannibales du Nouveau Monde faisaient montre d'une sauvagerie extrême et d'une cruauté barbaresque. Ces récits décrivaient de surcroît l'ignorance et l'impiété de ces peuples idolâtres, voire athées, qui méconnaissaient entièrement les Lettres et la parole de l'Évangile.

Ainsi, dans son éloge ouvert aux « sauvages », Montaigne accorde une dignité à des ignorants « abecedaire », et contredit de ce fait les intellectuels contemporains qui, à l'aune du principe d'*humanitas*, ne pouvaient concevoir qu'un cannibale non lettré et non chrétien mérite d'être perçu comme humainement digne. En outre, sachant que historiens du XVI^e siècle réitéraient obstinément l'opinion selon laquelle le Cannibale était un être « sans foi, sans loi, ni roi », autrement dit un athée vivant en des communautés égalitaires, où chacun nomme « les hommes moitié les uns des autres », affirmer la supériorité morale du « sauvage » et soutenir

ouvertement, comme le fait Montaigne, que de leur « commerce » avec les colons « naistra leur ruyne » par la « connoissance des corruptions de deçà », revient *in fine* à remettre en cause l'autorité du pouvoir royal et militaire sur ces terres et ces hommes.

Enfin, en soulignant, la félicité du Cannibale qui, du haut de sa sagesse, « surpasse » la « conception et le desir mesme de la philosophie », c'est-à-dire l'*ataraxie*, Montaigne met dès lors en avant la possibilité d'une vie heureuse pour des êtres « sans foi », dont il est dit, dans divers ouvrages de l'époque, qu'ils vont entièrement nus, pratiquent la polygamie et la sodomie homosexuelle. Le bonheur explicite de ces sages, dont « nous voyons par experience », dit Montaigne, qu'ils sont innocents et libres, rehaussait donc l'existence concrète d'une vie heureuse non chrétienne et constituait, de surcroît, un défi manifeste au dogme chrétien du péché originel. Comment expliquer, en effet, que les Cannibales vivent en une sorte de paradis terrestre et que, par conséquent, ils aient pu échapper aux conséquences de la Chute ?

En mettant en avant l'infériorité morale de l'artificialisme européen une fois comparé à la sagesse pratique du naturalisme amérindien, Montaigne s'oppose alors de plein fouet aux « opinions vulgaires » faisant autorité parmi les institutions scientifiques, politiques et religieuses de son temps.

Nous en avons alors conclu que pour avoir ciblé ses critiques sur les trois autorités, ou institutions, susmentionnées, Montaigne s'expose, potentiellement, à recevoir en retour trois sortes d'accusations en guise de représailles.

Premièrement, en polémiquant contre les « fines gens », Montaigne prend le risque de se voir décrédibilisé et démenti par ses pairs, pour avoir disserté sur un sujet qu'il ignore et dont il n'a aucune expérience *in situ*. L'accusation de menterie étant, en effet, une pratique fort courante parmi les écrivains de l'époque ayant publié au sujet du Nouveau Monde. Ces mêmes auteurs que, par ailleurs, Montaigne accuse de malhonnêteté intellectuelle, raison pour laquelle il s'exempte de consulter leurs ouvrages pour mener à bien sa propre enquête sur les Indiens.

Ensuite, en critiquant l'autorité royale, notamment celle de Charles IX, du temps où il n'était encore qu'un enfant roi, Montaigne prend le risque de se mettre en porte-à-faux avec la maison de Valois. Autrement dit, de se brouiller avec la famille royale dont il est le sujet, à laquelle il doit ses titres de noblesse, et pour laquelle il a réalisé diverses missions diplomatiques, étant en outre un des protégés de Catherine de Médicis et représentant en Guyenne du roi Henri III, qu'il a notamment eu l'occasion de recevoir en sa demeure périgourdine.

Enfin, en relatant avec admiration le bonheur des « cannibales » dénudés, polygames, sodomites et idolâtres, Montaigne prend le risque d'être accusé de blasphème et d'hérésie eu

égard aux enseignements des Saintes Écritures, ou encore de trahison et d'outrage à l'encontre de l'Église Catholique.

C'est ainsi que nous avons mis en avant la possibilité pour Montaigne de devoir faire appel au "mentir prudentiel" en vue de publier le chapitre « Des Cannibales ». Le "mentir prudentiel" étant, tel que nous l'entendons, l'acte délibéré qui consiste à exprimer publiquement une pensée critique en se préservant par anticipation d'éventuelles réprimandes par le moyen d'artifices littéraires ou de précautions oratoires.

Notre objectif étant, à la suite de cela, d'identifier précisément l'art ou les usages du "mentir prudentiel" dans le chapitre « Des Cannibales ». S'agissant, en d'autres termes, de vérifier si dans le chapitre en question Montaigne a déployé des stratégies littéraires de type préventives, ou encore s'il a employé des procédés rhétoriques de type défensifs.

Nous avons premièrement constaté que l'argument d'autorité polyphonique situé dans l'*Incipit* du chapitre « Des Cannibales » est un moyen pour Montaigne de fournir des « preuves extrinsèques » et de préparer ses lecteurs aux polémiques à venir et *a fortiori* de se protéger par avance des attaques éventuelles à son égard. Contredisant avec vigueur la « voix commune » colportée par ses contemporains, Montaigne, par mesure préventive, cherche à s'attirer l'attention bienveillante et les bonnes grâces du lecteur en présentant un argument d'autorité polyphonique dès l'entame du chapitre « Des Cannibales ». Donner voix aux témoignages de Pyrrhus, de Philippus et des « Grecs » de Macédoine peut, en ce sens, être lu comme l'application d'une *captatio benevolentiae*, manifestant la volonté d'emporter l'adhésion du lecteur aux thèses de l'auteur.

Dans un deuxième moment, nous avons considéré qu'en s'attaquant aux autorités scientifiques de son temps, et plus particulièrement aux auteurs d'ouvrages dédiés au thème du Nouveau Monde, Montaigne anticipe le « coup qu'on nous rue », ce coup étant le « démenti » ou l'accusation de « menterie », en élaborant trois procédés défensifs. Par le moyen d'arguments *ad hominem*, voire *ad personam*, Montaigne décrédibilise les « cosmographes » comme André Thevet, et se prévient par la même occasion d'être confondu avec un auteur déchu, tristement célèbre pour avoir perdu toute crédibilité auprès des lettrés de l'époque. Puis, sa crédibilité faisant défaut attendu son manque d'expérience, afin de donner crédit à son récit et ses jugements, Montaigne s'évertue à authentifier les propos tenus par les témoins « simple[s] et grossier[s] » qu'il soutient avoir consultés durant son enquête. Pour ce faire, celui-ci s'est alors chargé de réhabiliter leur réputation, ou *fama*, au regard de ses pairs. Tout au long du chapitre « Des Cannibales », Montaigne cherche en effet à prouver au lectorat qu'il s'agit de témoins expérimentés, situés à l'écart du monde lettré étant, par conséquent, humbles,

désintéressés, utiles, neutres, inoffensifs, sincères et dotés de bon sens. Enfin, vraisemblablement afin de ne pas être démenti par les historiens et cosmographes de son temps, Montaigne s'est également certifié de consulter des témoins dont l'existence et les propos ne pouvaient être authentifiés par aucuns de ses contemporains.

Troisièmement, alors que les faits qu'il rapporte ont vraisemblablement eu lieu à Bordeaux, dans son récit Montaigne les situe à Rouen. C'est donc possiblement pour donner de la vraisemblance à son récit, tout en évitant de se brouiller avec l'autorité royale, que ce dernier a inscrit un mensonge par "déguisement" dans son témoignage. En effet, en modifiant le lieu de l'épisode historique qu'il met en scène, Montaigne fait de même que ceux qui « altèrent un fons véritable en ajoutant « des pieces raportées, faulses ou abastardies » à leurs récits. Dans le cas présent, l'usage du mensonge par "déguisement" renvoie au calcul prudentiel, il a pour fonction de donner crédit à la narration de l'auteur tout en le préservant par anticipation du courroux des Princes et de puissants.

Enfin, nous nous sommes demandé si les Indiens rencontrés à Rouen étaient, effectivement, les auteurs authentiques de la harangue retranscrite dans le texte, ou bien si Montaigne leur a fait dire ce qu'il ne pouvait lui-même révéler en son nom. Nous avons alors constaté que, dans « Des Cannibales », si d'une part Montaigne masque sa pensée, d'autre part il ne la réduit pas pour autant au silence. Grâce à un artifice littéraire – la concession feinte de la parole – celui-ci trouve, en effet, un moyen efficace de "pointer du doigt" les maux de sa société et, donc, de suggérer ou d'alluder au lecteur une « voye » à suivre pour la formation de son jugement. En d'autres termes, Montaigne dissimule ses pensées au regard du public lecteur, mais ne la réduit pas au silence pour les révéler en temps voulu, comme le présume l'emploi de « l'honnête dissimulation » préconisée par Accetto. Dans le chapitre « Des Cannibales », plutôt que de faire appel au "droit de réserve" revendiqué dans « De la Vanité » et « De l'Experience », Montaigne exprime publiquement sa pensée critique en la dissimulant sous, ou derrière, la parole d'autrui. Dans le chapitre en question, Montaigne n'a donc pas recours à la censure, comme ce fut le cas pour le livre de La Boétie, ni même à l'autocensure temporaire, comme le présume l'usage de « l'honnête dissimulation », mais il dit obliquement ce qu'il doit taire par la voie de la voix d'autrui. En d'autres termes, en vue d'exprimer librement sa pensée critique et paradoxale (hors des jugements coutumiers), mais aussi de la suggérer au lecteur afin de former son jugement, tout en préservant sa personne par anticipation du courroux des Princes et des puissants, Montaigne emploie la concession feinte de la parole comme "méthode de communication indirecte".

Concernant la harangue des Cannibales, nous avons cherché à savoir pour quels motifs la parole des Indiens se trouve être plus libre que celle de l'auteur des *Essais*. Autrement dit, dans le cadre de la mise en œuvre d'une stratégie prudentielle, en quelle mesure ces derniers auraient l'avantage sur Montaigne de pouvoir dire ce que bon leur semble ? Qu'est-ce qui en somme explique leur droit à la *parrhêsia* ?

En guise de réponse, nous avons estimé que comme les figures littéraires de l'ivrogne, du fou et du bouffon du roi, la figure du Sauvage est perçue comme un être mineur et méprisé dont la naïveté fait sourire, ce qui paradoxalement lui permet de dire vrai, en ceci que, tel un enfant, il ne peut être tenu pour responsable de ses actes et paroles. En d'autres termes, contrairement au parrésiasite, représenté par la figure de Diogène, dont la sincérité calculée et potentiellement offensante appelle à une prise de risque et requiert une preuve de courage, les Sauvages font montre d'une naïveté enfantine et risible certifiant leur innocence. C'est pourquoi, à la différence de Montaigne, ces derniers peuvent en toute impunité adresser leurs "quatre vérités" au roi de France. En faisant parler le Sauvage, personnage affichant des caractéristiques proches de celles de l'enfant, de l'ivrogne, de la folie et du bouffon, Montaigne obtient ainsi un porte-parole irrépréhensible et tantant, libre de s'exprimer en toute franchise.

Pour conclure, nous avons tâché d'évaluer la teneur critique et voilée de la phrase humoristique que Montaigne a choisie pour clore son chapitre (« tout cela ne va pas trop mal : mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses »). Nous avons ainsi estimé qu'en mettant à nu les siens et soi-même par l'intermédiaire de la nudité des Indiens, c'est par le moyen de l'ironie que Montaigne oppose l'être au paraître et pointe du doigt les incohérences des coutumes adoptées par les membres de sa société. En vue de dénoncer les incohérences des coutumes de son pays, il clôt son chapitre en affirmant l'inverse de ce qu'il pense et fait en définitive appel à une forme d'humour certainement plus voilée et indirecte que ne le pouvait l'être le sarcasme amer du parrésiasite cynique et le comique assumé des fous d'Érasme.

Parvenus au terme de notre deuxième chapitre, nous avons conclu que dans « Des Cannibales », Montaigne fait appel à une des acceptions possibles du mensonge que nous avons appelée "mentir prudentiel".

Tel que nous l'entendons, le "mentir prudentiel" est l'acte délibéré qui consiste à exprimer publiquement une pensée critique en se préservant par anticipation d'éventuelles réprimandes par le moyen d'artifices littéraires ou de précautions oratoires. La finalité première

de ce type de mensonge est donc de nature défensive et préventive, s'agissant d'associer liberté d'expression et évitement « du coup qu'on nous rue ». Le "mentir prudentiel" n'est donc pas une manière de « tromper autrui » en « allant contre sa conscience », mais de communiquer honnêtement sa pensée avec prudence. Traduisant un calcul visant à préserver un intérêt exclusivement individuel, la prudence dont il est ici question renvoie, en partie, à « l'art d'écrire » de Léo Strauss.

Concernant spécifiquement le chapitre « Des Cannibales », nous avons constaté que dans ce texte, particulièrement polémique et critique à l'égard des concitoyens de Montaigne, le recours au "mentir prudentiel" présente trois fonctions ou finalités concomitantes. Il s'agit en un premier temps pour Montaigne de prévenir le lectorat des polémiques à venir, ensuite de "donner crédit" à son récit pour éviter toute accusation de menterie et se voir ainsi publiquement démenti par ses pairs, et enfin de conjurer le courroux des Princes et des puissants.

Pour ce qui concerne les usages du "mentir prudentiel" dans le chapitre « Des Cannibales », nous avons identifié que, afin de rehausser les maux de son époque tout en se prévenant d'éventuels dangers, Montaigne fait appel à sept procédés littéraires propres au « mentir » : l'"argument d'autorité" ; les "arguments *ad hominen* et *ad personam*" ; le "procédé d'authentification" des témoignages oraux, "l'effacement" des sources livresques ; le mensonge par "déguisement" ; la "méthode de communication indirecte" ; et "l'ironie" en guise de conclusion.

En vue de préparer son lectorat aux polémiques à venir, dès l'*Incipit* Montaigne use de l'"argument d'autorité", comme "preuve extrinsèque" et forme de *captatio benevolentiae*.

Afin d'éviter toute accusation de menterie par ses pairs, celui-ci fait appel aux "arguments *ad hominen* et *ad personam*", indirectement adressés à Thevet, puis il met en place un "procédé d'authentification" des témoignages oraux, en forgeant la *fama* de ses témoins « simple[s] et grossier[s] », et ensuite il opère un "effacement" de ses sources livresques, en omettant ses sources huguenotes, Léry et Chauveton.

Enfin, en vue de conjurer le courroux des Princes et des puissants, Montaigne "déguise" un « fons veritable » en "altérant" le lieu de l'épisode historique qu'il met en scène (la rencontre à Rouen ou à Bordeaux), puis il emploie la "méthode de communication indirecte", en feignant concéder la parole à un personnage libre de s'exprimer en toute franchise (la harangue critique des Indiens), enfin pour clore son chapitre Montaigne se moque ironiquement de la nudité des Indiens et inversement des usages vestimentaires de ses concitoyens pour opposer en sous-main l'être au paraître.

Chapitre III – Mentir prudentiel : écrire face au christianisme.

Dans le troisième chapitre de notre recherche, nous avons cherché à déterminer en quelle mesure, se trouvant en un contexte politique intimement lié aux Guerres de Religion, Montaigne aurait déployé certaines stratégies littéraires, en vue de se garder de toute accusation et réprimande éventuelle de la part des autorités religieuses de son temps et de leurs représentants.

En vue de répondre à cette question, nous sommes efforcés de mettre en lumière les implications théologiques à l'œuvre dans le chapitre « Des Cannibales » et, pour ce faire, d'identifier les thèmes religieux qui y sont directement et indirectement abordés par l'auteur, les rôles qu'ils jouent dans le cadre de son argumentaire, puis ce que suggèrent aux lecteurs les omissions ou non-dits théologiques du chapitre en question.

Nous avons en premier lieu constaté que, dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne entretient à l'égard des chrétiens et du christianisme un rapport ambivalent, à la fois ouvertement polémique et très allusif, selon les thèmes religieux abordés.

Il fait en effet preuve de hardiesse en usant ouvertement d'un passage de *La Bible* pour relativiser la pratique de la polygamie en Amérique. Prenant pour argument d'autorité les comportements exemplaires des diverses épouses de Jacob et d'Abraham, à savoir Rachel, Léa et Sara, Montaigne fait de la polygamie une coutume matrimoniale proprement chrétienne, et interdit par la même occasion à ses contemporains de crier au « miracle » et de réprimander les Indiens à cet égard. Par ses propos, Montaigne fait peu de cas de l'interdiction de la polygamie stipulée par le Pape Grégoire XIII et contredit donc frontalement les lois matrimoniales établies à son époque par l'Église Catholique.

Dans « Des Cannibales », on trouve en outre une seconde évocation très explicite du christianisme. Il ne s'agit pas cette fois d'une référence à un des passages de *La Bible*, mais d'une critique ouverte et franche adressée aux hommes qui en font un usage impie. Plus précisément aux partisans catholiques et protestants contemporains de Montaigne qui, « sous prétexte de pitié et de religion », commettent des actes fratricides et se rabaissent à « rostir et manger » encore « vivant » leurs « voisins et concitoyens ». Ainsi, selon la « voye de la raison », le cannibalisme des Amérindiens est certes « barbaresque », mais excusable parce qu'obéissant, en sa qualité d'anthropophagie culturelle, au code guerrier de la vengeance. À l'inverse, le "cannibalisme" partidaire des « voisins et concitoyens » de Montaigne est moralement inexcusable parce que blasphématoire : en se fondant sur les valeurs du christianisme, les partisans religieux du temps de Montaigne en viennent à pratiquer la torture et le fratricide.

De cette relativisation de la polygamie et dénonciation de la violence issue des « guerres civiles », nous avons conclu qu'elles ne rentrent pas dans le cadre d'un discours prudentiel, mais correspondent bien plus à deux prises de risques de la part de Montaigne.

Par suite, nous avons de surcroît repéré une troisième évocation au christianisme, bien plus allusive et indirecte que les deux précédentes. En effet, dans « Des Cannibales », Montaigne remet en cause la légitimité des « faux prophète[s] », en évoquant, selon toute vraisemblance, les partisans huguenots et catholiques de son temps. D'une part celui-ci s'appuie ouvertement sur les coutumes amérindiennes et scythes pour justifier la punition des « faux prophète[s] », d'autre part il semble appuyer implicitement son propos sur le commandement biblique du châtiment de blasphème pour préconiser, à son tour, de punir les partisans religieux contemporains qu'il accuse d'« imposture ».

C'est ensuite de manière également tacite que Montaigne s'appuie sur « Qohéleth ou l'Ecclésiaste » pour annoncer son scepticisme épistémologique, puis il se fonde ouvertement sur l'expérience des « les navigations des modernes » pour mettre en doute la pertinence du savoir géographique des Anciens. Cette rupture avec les Anciens *via* les apports des « navigations des modernes » n'est toutefois pas exclusive aux *Essais*, mais s'inscrit nettement dans le cadre des récits de voyages du XVI^e siècle. Qu'ils soient historiens, cosmographes, chroniqueurs ou encore poètes, nous avons souligné que nombreux furent, en effet, ceux qui soulignèrent l'ignorance des Anciens pour mieux mettre en avant le caractère inédit des informations que les explorateurs modernes rapportaient du Nouveau Monde. Nous en avons conclu que l'opposition présentée par Montaigne entre les spéculations géographiques des Anciens et le savoir acquis par expérience grâce aux « navigations des modernes » ne semblait pas représenter un réel danger pour l'auteur.

À cet égard nous avons toutefois remarqué que Montaigne évite de s'engager dans les querelles théologiques suscitées par l'avènement du Nouveau Monde, ne faisant qu'alluder très indirectement aux thèses géographiques et historiques propres à la tradition chrétienne. Précisément, d'un côté Montaigne affirme explicitement vouloir penser hors du cadre des spéculations géographiques des Anciens (Platon, Aristote), de l'autre ce n'est que de façon très indirecte qu'il pointe du doigt l'existence possible des Antipodes, et qu'il allude à l'origine naturelle des Indiens sans mentionner leurs origines bibliques.

En effet, fort des informations obtenues selon lui grâce aux « navigations des modernes », mais surtout grâce aux publications de Chauveton dont il copie le texte, qu'il omet de citer, Montaigne décrit le Nouveau Monde comme une « terre ferme et continent (...) avec les terres qui sont sous les deux pôles », sans pour autant s'étendre sur l'embarras qu'une telle

découverte pouvait poser aux théologiens, qui avaient hérité de la doctrine augustinienne sur l'inexistence des Antipodes. En outre, de façon probablement surprenante pour les lecteurs de son temps, Montaigne parvient à évoquer l'île engloutie de l'Atlantide et des faits de « soudaines inondations », sans même mentionner l'épisode de l'alliance post-diluvienne scellée entre Dieu et Noé pourtant fondateur pour l'homme chrétien. Enfin, tandis que Gómara, Léry, Benzoni, Postel et tant d'autres savants de son temps s'évertuent, tant bien que mal, d'expliquer le peuplement du Nouveau Monde à l'aune du récit biblique, c'est en invoquant la Nature et les dieux du panthéon gréco-romain que Montaigne évoque de manière très allusive l'origine divine des Indiens, par une citation de Sénèque : « *virī a diis recentes* ».

Dans « Des Cannibales », c'est donc à trois reprises que Montaigne évite de s'engager en des querelles théologiques qui concernaient pourtant bon nombre des lettrés contemporains. Le silence de Montaigne relatif à l'origine chrétienne des Amérindiens a suscité des interprétations tant diverses que contradictoires. Gliozzi y voit une adhésion implicite de Montaigne à la théorie épicurienne de la pluralité des mondes, Hoffman estime que Montaigne identifie le Nouveau Monde au paradis terrestre et que son texte suggère implicitement l'origine non adamique des Amérindiens, enfin, plutôt que d'entrevoir dans ce chapitre un contenu tacitement hérétique, Veiga França remarque à l'inverse qu'en adhérant explicitement aux thèses migratoires de Du Plessis-Mornay et de Chauveton, Montaigne accepte indirectement la thèse monogénique du peuplement du monde. En ce qui nous concerne, nous avons estimé que si Montaigne cite Sénèque ce n'est pas en vue d'affirmer ou d'infirmer l'origine chrétienne des Indiens, mais afin de souligner combien ils demeurent proches de l'état de nature. L'enquête menée par Montaigne dans « Des Cannibales » n'étant, par ailleurs, pas de nature généalogique, mais comparatiste, elle ne concerne pas les "causes", mais les hommes "en situation". Nous estimons enfin que, pour avoir hérité du scepticisme, Montaigne s'efforce de penser le Nouveau Monde en tant que phénomène nouveau et encore méconnu, ce qui l'enjoint à éviter d'appuyer ses propos aussi bien sur l'autorité des Anciens que sur celle des dogmes chrétiens. C'est pourquoi nous avons estimé ne pas avoir assez d'éléments de réponses probants pour pouvoir affirmer que dans « Des Cannibales » Montaigne a sciemment passé sous silence les théories monogéniques du christianisme en guise de calcul prudentiel. Nous nous contenterons d'affirmer qu'en évoquant, même si très indirectement, l'existence des Antipodes, Montaigne adopte une « stile » allusif et suggère des pistes de lecture possibles à son lectorat.

Il existe en outre dans ce chapitre une autre omission qui fit couler beaucoup d'encre parmi les commentateurs des *Essais*. Il s'agit du trou de mémoire que Montaigne allègue avoir eu lors de la harangue prononcée par les Indiens à Rouen. Ces derniers ayant exposé leurs critiques à

l'encontre de la noblesse armée et des riches marchands, sans pour autant évoquer les autorités de l'Église, divers auteurs, parmi lesquels Tournon et Hoffman, considèrent que sous prétexte d'oubli, Montaigne laisse deviner une critique adressée à l'ordre ecclésiastique. C'est pourquoi, à la suite de V. Dione, nous avons souligné le caractère suggestif d'un tel « oubli », par le moyen duquel Montaigne invite le lecteur à jouer à son tour un rôle d'interprète.

Pour finir, nous avons remarqué que la méthode topographique que Montaigne appelle de ses vœux ressemble à s'y méprendre à celle que Jean de Léry se propose lui-même de suivre dans son *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*. En effet, comme le topographe mentionné par Montaigne, Léry associe vision et expérience afin d'explicitier la démarche scientifique qu'il prétend adopter, et il précise en outre qu'il ne prétend aucunement décrire l'intégralité du Nouveau Monde, mais seulement l'endroit où il est « demeuré environ un an ». Nous avons alors constaté que l'homme « simple et grossier », dont on ne sait s'il a existé, et l'écrivain topographe, dont Montaigne laisse entendre qu'il n'existe pas encore, ressemblent fort bien à Jean de Léry, que Montaigne ne cite guère, ni même y fait allusion comme ce fut le cas avec Thevet.

Léry étant un partisan huguenot, ayant dénoncé les massacres de Sancerre et de la nuit de Saint-Barthélemy, mais aussi affiché son intention de prêcher et de diffuser la doctrine luthérienne et calviniste le plus largement possible en Europe et en Amérique, nous en avons conclu que Montaigne a possiblement effacé toute trace de ses sources huguenotes pour ne pas être « pelaudé à toutes mains ». Plus précisément, afin de se prévenir de toute accusation de trahison par les autorités catholiques, auxquelles il doit allégeance, mais aussi d'éviter que le camp adverse ne le prenne à parti, les Réformés étant susceptibles de l'accuser d'opportunisme religieux, comme ce fut le cas pour Thevet et Villegagnon. En somme, si tant est que Montaigne ait sciemment occulté le nom de Léry de l'ensemble des *Essais*, le motif religieux et *a fortiori* politique pourrait, semble-t-il, expliquer son geste.

Au terme de notre troisième chapitre, nous avons donc constaté que dans ce texte particulièrement ambigu au regard de la religion, parfois ouvertement polémique et d'autres fois notablement allusif, Montaigne indique sur certains points vouloir prendre ses distances à l'égard des chrétiens et du christianisme tout en se prévenant d'éventuels dangers.

Nous avons ainsi observé que, dans « Des Cannibales », le recours au "mentir prudentiel", tel que nous l'avons antérieurement défini, présente trois fonctions ou finalités concomitantes.

S'agissant pour Montaigne de : penser le Nouveau Monde en tant que phénomène nouveau et, partant, de ne pas appuyer ses propos sur les dogmes chrétiens ; dénoncer l'usage irrégulier de la religion, dont font montre les citoyens dits fidèles et les représentants de l'autorité chrétienne ; et d'éviter d'être accusé de trahison ou d'opportunisme religieux par les partisans catholiques et huguenots contemporains.

Enfin, pour ce qui concerne les usages du "mentir prudentiel" dans le chapitre « Des Cannibales », nous avons identifié que, afin de prendre ses distances à l'égard des chrétiens et du christianisme tout en se prévenant d'éventuels dangers, Montaigne fait appel à deux procédés littéraires propres au « mentir » : l'écriture "allusive", et "l'effacement" des sources livresques.

Chapitre IV – Mentir pédagogique : former.

Dans le quatrième et dernier chapitre de notre recherche, nous nous sommes demandé en quelle mesure l'acte de mentir à l'œuvre dans « Des Cannibales » présente-t-il une fonction perlocutoire ? Autrement dit, en quel sens les mensonges œuvre par Montaigne dans ce texte peuvent-ils être jugé profitables au regard du public-lecteur ? Peut-on, en somme, estimer que l'acte de menterie génère des effets salutaires sur le destinataire du texte ?

En prenant pour références divers passages des *Essais*, notamment dans les chapitres « Apologie de Raimond Sebond », « Des Mauvais Moyens Employez à Bonne Fin », « De la Gloire », « De l'Utile et de l'Honnête » et « De Mesnager sa Volonté », nous avons premièrement remarqué qu'il arrive à Montaigne de privilégier l'utile au détriment de l'honnête, non pas seulement dans le champ du politique, mais également en philosophie et à des fins pédagogiques.

En affaires politiques, Montaigne reconnaît la nécessité qu'il y a, en certaines occasions, à tromper délibérément autrui « pour le besoin de la société publique », autrement dit de recourir au « noble mensonge », ou au « mensonge en paroles » du philosophe-roi chez Platon. Estimant que la faiblesse de notre nature déchue nous rend le recours au mal (la violence, la trahison, la menterie) nécessaire et même légitime, dès lors que la fin poursuivie vise au « bien public », Montaigne affiche par moment une adhésion au conséquentialisme et revendique une capacité d'adaptabilité aux circonstances qui n'est pas sans rappeler l'accord machiavélien entre Fortune et *virtù*. Il revendique, à ce titre, le droit de réserve ou d'omission en affaire politique, et afin de ne pas sacrifier son « honneur », sa « conscience » et partant sa liberté en commettant des

crimes d'État, affirme avoir, pour sa part, choisi de retirer sa « parole » et sa « foy » du « service public ».

Le recours à l'utile au détriment de l'honnête ne concerne toutefois pas exclusivement les gouvernants ou la raison d'État. La raison philosophique et scientifique elle aussi à parfois légitimé la menterie au profit d'un public plus restreint que celui de la *polis*, à savoir, l'interlocuteur, le disciple, le patient, l'enfant, l'insensé, l'auditoire ou encore le public-lecteur. Notamment parmi les stoïciens, selon Plutarque et Sextus Empiricus, mais aussi dans certains passages de Xénophon ou encore Lucrèce. Et dans « De Mesnager sa Volonté » Montaigne observe pour sa part qu'« il n'est pas nouveau aux sages de prescher les choses comme elles servent, non comme elles sont. »

Nous avons alors avancé l'idée selon laquelle Montaigne compte sur l'alternance du jugement comme sur une hygiène mentale. La pédagogie du jugement ne devant pas nécessairement reculer devant la tromperie volontaire, car il nous faut, dit Montaigne, « tromper afin que nous ne nous trompions ». L'essai du jugement paraît ainsi légitimer l'usage stratégique des discours et de la contradiction au nom de la poursuite du vrai. Nous pouvons en ce cas parler de méthode, puisque le fourvoiement et l'erreur sont conscients, calculés, en grande partie volontaires.

En outre, dans « De la Force de l'Imagination », Montaigne soutient que l'obtention de témoignages authentiques n'est pas une condition nécessaire à l'investigation philosophique autour de la condition humaine. De nouveau, l'utile ou le profitable dans le domaine de l'instruction morale s'avèrent supérieurs à la science de la vérité, mais aussi à l'authenticité du témoignage, aux récits dits véridiques.

Une fois évoqués les chapitres susmentionnés, nous sommes alors penchés sur le chapitre « Des Cannibales ». Trouve-t-on, en effet, la mise en œuvre d'une sorte de mentir pédagogique dans ce texte, c'est-à-dire des formes de tromperies que, malgré sa « complexion » naturellement adverse au mensonge, Montaigne s'engagerait à commettre au service d'autrui ? Et si tel est le cas, quel intérêt précisément le lecteur pourrait-il y voir, en quelle mesure de telles menteries lui seraient salutaires ?

En vue de trouver de premiers éléments de réponse à ces questions, nous nous sommes efforcés, en un premier temps, de déterminer l'objectif, la finalité, ce à quoi peut servir le chapitre « Des Cannibales ».

Selon certains commentateurs, entre autres Todorov, Liddle et Defaux, l'objectif du chapitre « Des Cannibales » est de « dire l'Autre », d'autres, comme Lebègue et Lutri, considèrent qu'il s'agit pour Montaigne de jouer sur les mots et les paradoxes afin de « prendre

plaisir à déplaire plaisamment », selon la formule de Pasquier. Nous avons, pour notre part, signalé que, avant de traduire une tentative frustrée d'établir un discours objectif sur autrui, et plutôt que d'exprimer un conglomérat de jeux de mots amusés et sans réelles conséquences, si ce n'est le divertissement gratuit, la dimension agonistique du chapitre « Des Cannibales » et la charge paradoxale qu'il présente tendent à nous faire penser que ce texte a pour effet pédagogique de convier le lecteur à s'engager en une voie réflexive, à savoir, la « voye de la raison », comme propédeutique à la connaissance de soi.

En d'autres termes, nous considérons que l'objectif de « Des Cannibales » a une fonction perlocutoire pédagogique, il s'agit de former le jugement du lecteur en lui proposant de mettre à distance les jugements coutumiers. Se disant « marry » de ce que lui-même et ses concitoyens soient « aveuglez » face à leurs « fautes ordinaires », c'est, semble-t-il, en vue de former les jugements que Montaigne rédige le chapitre « Des Cannibales ». Il s'agirait en d'autres termes pour l'auteur de s'instruire, mais aussi de former son lectorat à produire de nouvelles images de soi et d'autrui, au détriment des représentations courantes colportées par le discours de la « voix commune ». Les propriétés réflexives et pédagogiques du chapitre ont par ailleurs été soulignées par divers commentateurs, parmi lesquels Birchall, Llinàs Begon, Sève et Foglia. L'enjeu du texte serait ainsi la possibilité de considérer les sociétés brésiliennes pour mieux réfléchir sur la nôtre, animé d'une intention pédagogique, au sens où il entreprend une réforme de notre manière ordinaire de juger.

Après avoir exposé ce qui nous estimons être l'objectif de Montaigne dans « Des Cannibales », nous avons dès lors tâché de montrer que si dans le chapitre « Des Cannibales » Montaigne insiste sur la véracité des propos qu'il allègue, c'est pour donner crédit à son jugement auprès de son lectorat et ainsi pouvoir l'éduquer, c'est-à-dire, former son jugement, l'exercer à l'examen de soi. N'ayant en effet jamais visité le Nouveau Monde, et ne pouvant alléguer qu'il ignore et imagine le sujet dont il fait l'essai, Montaigne aurait donc recours au mentir à des fins pédagogiques et partant utiles.

C'est ainsi que nous nous sommes attelés à identifier les procédés, ou "arts" mensongers, employés par Montaigne en vue de former son lecteur et de cerner, précisément, en quelle mesure le jugement de ce dernier se verrait modifié. Autrement dit, en quelle mesure les tromperies du chapitre « Des Cannibales » seraient-elles formatrices et bénéfiques du point de vue de son destinataire ? En quel sens le jugement du destinataire se verrait-il modifié à la suite de la lecture de « Des Cannibales » ?

Afin de répondre à ces questions, nous avons suivi les trois inflexions narratives du chapitre que nous suggère Michel de Certeau. Ce dernier observe en effet que « Des Cannibales »

développe en trois étapes qui lui donnent la structure d'un récit de voyage. Tout d'abord, il y a le voyage à l'étranger. Vient ensuite la description de la société sauvage, vue par un « vrai » témoin. Puis, la troisième étape est le voyage de retour, le retour au pays du voyageur-narrateur. Nous diviserons quant à nous les mouvements du chapitre en quatre étapes : "voyage aller", "accostage en France Antarctique", "séjour en terres étrangères" et "voyage retour".

La formation du jugement du lecteur s'opère selon nous tout au long du chapitre, elle présente plusieurs finalités concomitantes, puis génère des effets variés sur le destinataire du texte et emploie divers procédés d'écriture.

Dès le titre et les premières pages du texte, afin de former le jugement du lecteur de telle sorte qu'il arrive au point de départ de toute « inquisition », c'est-à-dire, à l'*époque* et à la reconnaissance de l'inscience, Montaigne engage ce dernier dans un processus de défamiliarisation de la langue maternelle. S'agissant, en d'autres termes, de mettre le lectorat à distance des préjugements du langage ordinaire, et donc de le convier à penser contre soi-même et à la marge des jugements coutumiers. Dépaysement du langage familier par ailleurs nécessaire au processus de décentrement et de déprise de soi, autrement dit, à l'essai de soi tel que pratiqué dans les *Essais*.

Pour engager ce processus de dépaysement langagier, Montaigne met en œuvre "l'art du dévoilement", qui consiste à confondre et à confronter le lecteur par le moyen d'artifices littéraires. Nous avons à cet égard identifié deux de ces artifices ou usages : le "titre piège" et le "déploiement de sens".

Nous appuyant sur la typologie titrologique proposée par Vaillancourt, nous avons observé que l'intitulé « Des Cannibales » présente une fonction perlocutoire, et donc incitative, accrue. En un premier moment, en sa qualité de titre à sensation, il attire le lecteur de sorte à le mettre en état de confusion affective : éveillant les passions du destinataire, ses phobies et ses désirs, l'intitulé à la fois répulse et attire, horrifie et fascine. Puis, en un deuxième temps, à la lecture de l'*Incipit*, le titre séduisant se mue en guet-apens : orienté par le titre à suivre le sens que la « voix commune » attribue au mot "cannibale", le lecteur constate que Montaigne s'y oppose et qu'il suivra quant à lui un autre itinéraire appelé « voye de la raison ». Le lecteur séduit par le caractère à première vue grave et horripilant de l'intitulé « Des Cannibales », perçoit dès sa lecture de l'*Incipit* que le titre induit à l'erreur et à faire fausse route, se voyant *in fine* confronté à son adhésion irréfléchie aux préjugements de langage.

Tout au long du chapitre Montaigne déploie, ensuite, une multiplicité de sens n'ayant aucune correspondance avec la signification ordinaire à laquelle renvoie le titre. Plutôt que de présenter le cannibale féroce et inhumain annoncé dans l'intitulé, Montaigne définit la notion

de barbarie ou de sauvagerie de manière plurivoque et contradictoire. Selon les inflexions du texte, le même concept se trouve, en effet, affecté de valeurs péjoratives ou laudatives, ou neutralisé par le relativisme. En « estirant et ployant » les significations usuelles, Montaigne expose au lecteur certains « mouvements inaccoutumés » du langage ordinaire, pour le confondre et, de ce fait, le renvoyer au débat linguistique qui oppose les réalistes aux nominalistes. Pour *in fine* faire pencher le lectorat du côté du conventionnalisme d'Hermogène : si les mots, tels que "Cannibales" ou encore « Boyteux » et « Enfant Monstrueux », peuvent désigner l'atroce, l'infirmité, l'irrationalité, la férocité, l'inculture et l'immoralité ; c'est avant tout par coutume et non par nature.

Les mots pouvant signifier diversement les choses, le langage n'étant pas figé et la parole n'étant pas sûre, ni même celles des autorités antiques, comme Platon et Aristote, et contemporaines, comme les « fines gens » et les « cosmographes », Montaigne enjoint alors le lecteur à suspendre son assentiment : au détriment des « opinions vulgaires », le barbare n'est pas nécessairement barbaresque et le Nouveau Monde demeure nouveau à notre égard, c'est-à-dire, « un país infini » dont on ignore les contours.

Au moment dit du "voyage aller", il s'agit donc de former le jugement du lecteur en l'engageant à produire un dépaysement du langage ordinaire menant à l'*époque*. Nous avons vu que, pour ce faire, Montaigne déploie "l'art du dévoilement", selon deux usages, le "titre piège" et le "déploiement de sens".

L'éloge montaignien du Sauvage, la mise en avant systématique et explicite de sa « pureté » et de sa « naïveté originelle », sera vu avec défiance par de nombreux lecteurs des *Essais*. Villey interprétera cette apologie comme un « écart » de jugement, fruit d'un emportement passager sans grandes conséquences. D'autres, comme Defaux et Lestringant, associeront cet éloge au registre du discours utopique, effet d'un déterminisme culturel, qui échappe à Montaigne. Ce dernier se bornant, en somme, à reproduire un discours déjà établi (l'âge d'or, la formule négative, la rêverie primitiviste...), en projetant, selon Bauschatz, sa propre culture sur celles des Indiens et réitérant, *in fine*, l'autocentrisme qu'il n'a pourtant de cesse de médire.

À cet égard, nous avons alors signalé que les propos tenus par Montaigne à l'endroit des « sauvages » dépassent le registre de l'apologie. Nous avons, en effet, constaté que ce dernier ne se contente pas de prendre la défense des Indiens, mais il leur attribue des qualités qui extrapolent le cadre restreint de l'humaine condition. Montaigne brosse donc un portrait qui non seulement outrepassé le registre de l'apologie ou de l'éloge, mais repousse tout autant les limites de l'hyperbole, voire de l'adynaton.

Cette mise en avant des vertus surhumaines de l'Indien, que d'aucuns jugent exagérée, contradictoire et historiquement déterminée, nous l'avons à l'inverse interprétée comme une mise en place de diverses stratégies manipulatrices ayant pour effet salubre de modérer les évaluations, les assentiments et les passions des lecteurs. Par l'entremise d'une rhétorique de l'augmentation, proche de celle présentée après lui par Domenico Colonia, Montaigne majore l'image du bon Sauvage en restituant, par effet de contrepoids, la juste grandeur du mauvais Cannibale. Par le moyen d'une dialectique sceptique, renvoyant aux *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, Montaigne oppose le pôle extrême du bon Sauvage au pôle extrême du mauvais Cannibale, en montrant aux lecteurs qu'à tout argument s'oppose un argument égal, ce qui oriente son jugement à se disposer en état d'indécidabilité. Ayant recours à la pratique thérapeutique de la diversion, héritage propre au stoïcisme, à savoir l'importance de l'usage des représentations relativement aux phénomènes passionnels, Montaigne juxtapose la rêverie du bon Sauvage au cauchemar du mauvais Cannibale. Ce qui est une manière de dévier l'attention du lectorat et de manipuler ses passions en vue de diminuer les troubles que provoque en lui l'image éprouvante du Cannibale.

Nous avons enfin remarqué que dans ces trois cas de figure, il s'agit toujours d'une mise en équilibre, d'effet de contrepoids, de balancier, de compensation, la mise en œuvre d'un réglage, l'exercice de la modération, une invitation en somme à la « voye de la raison ». Qu'il s'agisse d'un procédé d'augmentation, d'une opposition équipollente ou d'une diversion, le bon Sauvage est utile en ce sens qu'il modère les jugements exacerbés, neutralise les assentiments dogmatiques et soulage les passions perturbantes que, d'ordinaire, le lectorat sous influence de la « voix commune » projette en la figure cannibale.

Au moment dit de "l'accostage en France Antarctique", il s'agit donc de former le jugement du lecteur en l'engageant à la modération du jugement, de l'assentiment et des passions. Nous avons vu que, pour ce faire, Montaigne déploie "l'art de la compensation", selon trois usages, "l'hyperbole", "l'équipollence" et la "diversion".

Ayant, par l'entremise du bon Sauvage, modéré le jugement, l'assentiment et les passions de son public lecteur, nous avons constaté que Montaigne lui donne alors à voir, non pas l'adversité, mais la différence, non plus le Cannibale, ni même le bon Sauvage, mais les Tupinambas, en leur vie ordinaire, sans éclat. Ces derniers étant décrits comme des êtres productifs, artistes, réflexifs, inconstants, sujets aux passions hostiles, s'inscrivant dans un processus historique et, en somme, vivant à l'échelle de l'humanité. Étant successivement passé du Cannibale au bon Sauvage pour finalement déboucher les Tupinambas, Montaigne donne

ainsi à voir au lecteur trois représentations distinctes et incompatibles des habitants du Nouveau Monde.

La figure du Cannibale, évoquée dans le titre, et que l'*incipit* associe aux « opinions vulgaires » de la « voix commune », représente un être extraordinaire, asocial, contre nature et absolument mauvais ; il s'agit d'un sous-homme. Le bon Sauvage, introduit dans l'*encomium*, représente un être extraordinaire, quasi dénué « de soudeure humaine », naturel et absolument vertueux ; il renvoie au surhomme. Les « sauvages » détaillés dans la description renvoient à un être ordinaire, membres de sociétés complexes, à la fois naturels et artificiels, vertueux et faillibles, il s'agit d'hommes Tupinambas. Le chapitre nous a donc tour à tour présenté une vision cauchemardesque, un songe utopique, puis le témoignage d'une réalité palpable, à taille humaine.

Ainsi, en faisant remarquer que le naturel de ces populations n'entrave pas leur capacité de réfléchir sur elles-mêmes, Montaigne ébranle la dichotomie nature/artifice qui pourrait apparaître fixe et originaire. En outre, pour convier son lecteur à ne plus considérer étrange l'étranger du seul fait de son étrangeté, mais à observer et juger sereinement de son humanité, c'est-à-dire le branle, la beauté et la misère de ses gestes ordinaires, Montaigne s'efforce de familiariser son regard, et donc son jugement, à l'égard des Indiens en l'enjoignant à prendre en considération trois perspectives ou points de vue possibles les concernant. Enfin, si d'une part la vision consécutive de ces trois images ou représentations possibles de l'Indien accoutume le lectorat à se désaccoutumer de l'étonnement ordinaire, d'autre part elle le convie par la même occasion à s'exercer à « l'art de la conférer », c'est-à-dire à « m'avance[r] vers celui qui me contredit ».

Au moment dit du « séjour en terres étrangères », il s'agit donc de former le jugement du lecteur en l'engageant à s'affranchir du dualisme et de l'étonnement ordinaires, pour s'exercer à l'art de conférer et au perspectivisme. Nous avons vu que, pour ce faire, Montaigne "humanise" l'Indien et le rend progressivement familier au regard du lecteur, en déployant l'art de la "juxtaposition d'images", c'est-à-dire, en produisant et accumulant trois représentations antinomiques de l'Indien : le Cannibale, le bon Sauvage et le Tupinamba.

Ce mouvement de distanciation de soi en direction d'autrui n'est somme toute pas le dénouement du processus de connaissance de soi. Après s'être efforcé de s'arracher de soi afin de percevoir, admettre et évaluer l'humanité des Tupinambas, il s'agit désormais de retourner vers soi muni de cette expérience de l'altérité.

Dans le chapitre « Des Cannibales », Montaigne met en parallèle non pas exactement deux "vies", comme le ferait Plutarque, mais deux modes de vie, c'est-à-dire certaines des

coutumes se donnant à voir en deux sociétés contemporaines, distinctes et géographiquement éloignées. Après avoir comparé les usages des Tupi-Guarani et ceux des Français, ou plus largement les coutumes amérindiennes et européennes du XVI^e siècle, Montaigne juge la valeur morale de chacun des termes comparés. Adoptant un critère de jugement d'ordre relationnel (les Arts produits en ces deux sociétés entretiennent-ils des rapports de proximité ou d'éloignement à l'égard de la Nature ?), Montaigne produit un « conseil », autrement dit un jugement moral. Hormis leur égale appartenance à l'humaine condition, les Amérindiens et les Européens présentent des qualités morales hiérarchiquement opposées : les premiers sont vertueux, les seconds sont corrompus. Dans « Des Cannibales », la balance penchant systématiquement du même côté, la comparaison n'est en somme jamais flatteuse à l'égard des compatriotes de Montaigne.

Nous avons remarqué toutefois que, pour faire intégralement partie de la communauté humaine, avant d'être des modèles de vertu, les Indiens sont des êtres morcelés, inconstants, faillibles et en état continu de métamorphose. C'est ainsi qu'en sa qualité d'humain, le Sauvage n'est pas un *exemplum*, ni même un être bon par nature, mais bon uniquement « eu esgard à nous ». C'est là tout l'intérêt du procédé de comparatisme, dont la fonction première est de mettre au grand jour la "barbarie", immanente et imperceptible, de l'auteur et de son lectorat. Marri de ce que « nous soyons si aveuglez » à nos « fautes ordinaires », Montaigne fait alors de la comparaison un moyen de nous mettre à nu par le biais de l'humiliation. À défaut d'offrir au lecteur des *exempla* en guise de modèles à suivre, la comparaison revêt dans « Des Cannibales » une fonction pédagogique : réduire la cécité, autrement dit, la méconnaissance de soi issue de la vanité de celui qui ignore qu'il s'ignore et, partant, ne parvient guère à s'étonner de soi. C'est ainsi que dans « Des Cannibales », la lutte contre le préjugé de la basse estime de l'autre engage la lutte contre le préjugé de la haute estime de soi, pour finalement mettre en lumière que « nous sommes tous du vulgaire ».

Une fois diminuée l'image excessivement flatteuse que le lecteur se fait ordinairement de soi, il s'agira, enfin, pour Montaigne, de le confronter aux incohérences des règles de société qui lui paraissent familières. Par l'entremise de l'indien, son porte-parole, Montaigne met en exergue les effets iniques et violents issus de l'ordre monarchique et des pratiques mercantilistes, à quoi s'ajoute l'explicable soumission "volontaire" et passive des nécessiteux face à « une telle injustice ».

En faisant appel à la méthode dite de « communication indirecte », Montaigne feint concéder la parole à autrui et fait de l'Indien son porte-parole, en vue de mettre en œuvre une critique sociale incitant à l'admiration philosophique. À l'étonnement ordinaire qui consiste à

trouver étrange tout ce qui est étranger, Montaigne substitue l'admiration réflexive qui consiste à trouver inhabituel tout ce qui paraît familier. La perception de soi comme une étrangeté monstrueuse et insondable étant, *in fine*, le point de départ et d'arrivée de l'interminable "essai de soi".

Au moment dit du « voyage retour », il s'agit donc de former le jugement du lecteur en l'engageant à "s'étonner de soi" pour mieux "s'essayer". Nous avons vu que, pour ce faire, Montaigne déploie deux méthodes : l'art de la "comparaison auto-dépréciative" et la "communication indirecte".

Arrivés au terme du quatrième et dernier chapitre de notre recherche, nous avons conclu que, dans « Des Cannibales », Montaigne fait appel à une des acceptions possibles du mensonge que nous avons appelée "mentir pédagogique".

Nous entendons le "mentir pédagogique" comme action, estimée bien intentionnée par le menteur, qui consiste à tromper délibérément autrui en vue de former son jugement. Le "mentir pédagogique" est donc une des modalités possibles du concept plus général de "mentir utile". C'est-à-dire, l'action, estimée bienveillante par le menteur, qui, au détriment de "l'honnête", consiste à tromper délibérément autrui par les mots, les gestes et la conduite en vue de bénéficier le trompé. Toutefois, si d'une part le "mentir pédagogique" tel que nous le décrivons fait usage du "mentir par parole" et du "mentir par comportement" évoqués et critiqués dans les *Essais*, d'autre part il ne correspond pas exactement au « mensonge en paroles » ou "noble mensonge" mentionné par Platon, attendu qu'il n'est pas réservé aux seuls gouvernants et s'adresse à un public plus restreint que la *polis*, tel que l'élève, l'ami ou le patient. Le "mentir pédagogique" tel que nous le traitons présentement rejoint, en effet, les actes de mensonge à finalités éducatives et thérapeutiques, autrement dit, il s'agit de tromperies émises par des philosophes ou médecins de l'âme s'estimant compétents, aptes ou habilités à former et soigner autrui.

Concernant spécifiquement « Des Cannibales », nous avons constaté que dans ce chapitre le recours au "mentir pédagogique" présente une fonction perlocutoire sur le destinataire du texte, autrement dit sa finalité première est de former le jugement du public-lecteur. Formation qui par ailleurs s'opère tout au long du chapitre et qui s'accompagne de deux finalités perlocutoires concomitantes, s'agissant en effet pour Montaigne d'un côté d'écarter le lecteur de la « voix commune », de l'autre, de l'engager à suivre la « voye de la raison ».

En vue d'affranchir le lecteur de la « voix commune » Montaigne s'évertue à l'éloigner du langage ordinaire ; de l'immodération ; du dualisme et de l'étonnement ordinaire. Afin d'inciter son lectorat à suivre la « voye de la raison », Montaigne s'efforce de l'accoutumer à suspendre son jugement ; modérer ses passions ; pratiquer "l'art de conférer" ; penser à l'aune du perspectivisme ; et enfin, développer la faculté de "s'étonner de soi".

Pour ce qui concerne les usages du "mentir pédagogique" dans le chapitre « Des Cannibales », nous avons identifié que, afin de former le jugement de son destinataire, Montaigne emploie divers procédés littéraires propres au « mentir » : "l'art du dévoiement" par le moyen du "titre piège" et du "déploiement de sens" ; "l'art de la compensation" par le biais de "hyperbole", de "équivalence" et de la "diversion" ; "l'art de la juxtaposition d'images" ; la "comparaison autodépréciative" ; et enfin la "communication indirecte".

BIBLIOGRAPHIE.

1. Œuvres de Montaigne.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux, avec les additions de l'édition posthume, par P. Villey, sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, PUF, « Quadrige », nouvelle édition 2004, 4^{ème} tirage 2021.

_____, *Essais I*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 2009.

_____, *Essais II*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 2009.

_____, *Essais III*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 2009 et 2012.

_____, *Les Essais*, édition complète, adaptation en français moderne par André Lanly, Paris, Gallimard, « Quarto », 2009,

_____, *Journal de voyage de Michel de Montaigne*, édition présentée, établie et annotée par François Rigolot, Paris, PUF, 1992.

2. Sources écrites.

a. Textes de l'Antiquité.

ANTIPHON, dans *Les Présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

ARISTOTE, *Rhétorique*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, traduction de Pierre Chiron, Paris, Éditions Flammarion, 2014.

_____, *De l'Âme*, sous la direction de Pierre Pellegrin, traduction de Richard Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, 2014.

_____, *Métaphysique* dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, traduction de Marie-Paule Duminil et Annick Jardin, Paris, Éditions Flammarion, 2014.

_____, *Éthique à Nicomaque*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, traduction de Richard Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, 2014.

_____, *Les Politiques*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion, 2014.

ARISTOPHANE, *Théâtre complet II, Les Oiseaux, Lysistrata, les Thesmophories, Les Grenouilles, l'Assemblée des Femmes, Ploutos*, traduction Marc Jean Alfonsi, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

AULU-GELLE, *Les Nuits Attiques*, traduites en français avec le texte en regard et accompagnées de remarques par Victor Verger, Paris, Chez F.I. Fournier, tome 2, 1820.

BIBLE, traduction œcuménique de *La Bible* (TOB), comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux ; avec notes, introduction et glossaire, Paris, Bibli'o – Société biblique française, Les Éditions du Cerf, 2015.

CÉSAR, Jules, *La guerre des Gaules*, traduction, préface et notes par Maurice Rat, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

CICÉRON, *Les Académiques. Academica*, édition bilingue, traduction de José Kany-Turpin, introduction Pierre Pellegrin, Paris, GF- Flammarion, 2010.

_____, *De l'orateur*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France – Série latine – Collection Budé », 2009.

_____, *De l'invention*, texte établi et traduit par Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France – Série latine – Collection Budé », 1994.

_____, *Tusculanes*, dans *Les Stoïciens*, Volume 1, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, « Tel », 1962.

_____, Plaidoyer Pour T. A. Milon (*Pro Milone*), dans *Œuvres complètes de Cicéron*, sous la direction de M. Nisard, tome 3, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et Compagnie Éditeurs, 1848. URL : <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/milon.htm>

_____, *Division de l'art oratoire. Topiques*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Belles Lettres, 1924.

ÉPICTÈTE, *Manuel*, dans MARC AURÈLE, *Pensées pour soi-même, suivi du Manuel d'Épictète*, traduction et présentation Mario Meunier, Paris, GF Flammarion, 1992.

ÉPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, traduction et présentation par Pierre-Marie Morel, Paris, GF-Flammarion, 2011.

ESHYLE, *Les Perses*, chronique, présentation, dossier, bibliographie par Danielle Sonnier, traduction et note par Danielle Sonnier et Boris Donné, Paris, GF Flammarion, 2000.

EURIPIDE, *Théâtre complet I, Iphigénie à Aulis, Électre, Oreste, Iphigénie en Tauride*, traduction Henri Berguin et Georges Duclos, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

HÉRACLITE, *Fragments. Citations et témoignages*, traduction et présentation par Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2018.

HÉRODOTE, *L'Enquête. Livres I à IV*, texte présenté, traduit et annoté par Andrée Barguet, Paris, Éditions Gallimard, « Folio classique », 1985.

_____, *L'Enquête. Livres V à IX*, texte présenté, traduit et annoté par Andrée Barguet, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1990.

HÉSIODE, *La Théogonie, Les Travaux et les Jours et autres poèmes*, traduction de Philippe Brunet, commentaires de Marie-Christine Leclerc, Paris, Librairie Générale Française, « Classiques de poche – Le Livre de Poche », 1999.

HOMÈRE, *L'Iliade*, traduit est présenté par Mario Meunier, Paris, Albin Michel, Librairie générale française, « Le livre de poche », 1956-1972.

HORACE, *Épîtres I*, traduction Charpentier de la collection Panckoucke, 1832.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/horace/epitres.htm> /

_____, *Œuvres complètes. Odes et épodes*, textes établi, traduit, préfacé et annoté par François Richard, tome premier, Paris, Librairie Garnier Frères, 1944.

JUVÉNAL et PERSE, *Œuvres*, traduction avec notices et notes par Henri Clouard, Paris, Classiques Garnier, Librairie Garnier Frères, 1934.

LAËRCE, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie Générale Française, Classiques Modernes, « Le livre de poche /La pochotèque », 1999.

LUCAIN, *La Pharsale*, traduction de Marmontel, complétée par M. H. Durand, Paris, Garnier frères libraires éditeurs, 1865.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/lucain/livre1.htm#18>

LUCRÈCE, *De la nature des choses*, introduction, bibliographie et notes par Alain Gigandet, traduction par Bernard Pautrat, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche », 2002.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, édition de Jean-Pierre Néraudau, traduction de Georges Lafaye, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1992.

PLATON, *République*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2011.

_____, *Gorgias*, dans *Œuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2011.

_____, *Ménexène*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction Daniel Loayza, Paris, Flammarion, 2011.

_____, *Lachès*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, 2011.

_____, *Timée*, dans *Œuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

_____, *Critias*, dans *Œuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

PLUTARQUE, *Vie parallèles*, édition de François Hartog, traduction Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

PLUTARQUE, *Des contradictions des Stoïciens*, dans *Œuvres morales de Plutarque*, traduites du grec par Ricard, Paris, Lefèvre éditeur, tome V, 1814.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/stoiciens.htm>

QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, dans QUINTILIEN et PLIN LE JEUNE, *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, Firmin-Didot, 1875.

URL : <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/quintilien/instorat2.htm>

SAINT AUGUSTIN, *Sur le mensonge. Le menteur aime à mentir et goûte le plaisir de le faire*, traduction de l'abbé Devoille, suivi de *Du maître*, texte établi et traduit par Poujoulat et Raulx, Paris, éditions J'AI LU – Flammarion, « Librio », 2019.

_____, *La Cité de Dieu*, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris Gallimard », NRF, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.

_____, *Du mariage et de la concupiscence*, Grenoble, Les Éditions Blanche de Peuterey, 2018.

SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 1997.

_____, *Contre les logiciens*, texte introduit, traduit et commenté par René Lefebvre, Paris, Les Belles Lettres, « La roue à livre », 2019.

SOPHOCLE, *Ajax, Antigone, Électre, Œdipe roi, Les Trachiniennes, Philoctète, Œdipe à Colone, Les Limiers*, Paris, GF Flammarion, 1964.

STRABON, *Géographie*, traduction Amédée TARDIEU, Paris, Librairie de L. Hachette, tome I, 1867. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65373918.texteImage>

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, édition Denis Roussel, Paris, Gallimard « Folio classique », 2000.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, dans *Œuvres de Tite-Live*, sous la direction de M. Nisard, Paris, Firmin Didot, « Collection des Auteurs latins », 1864.

URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k220704j.r=Oeuvres%20de%20Tite-Live?rk=21459;2>

VIRGILE, *Énéide*, édition et traduction de Jacques Perret, Paris, Galimard, « Folio classiques », 1991.

_____, *Bucoliques. Géorgiques*, édition bilingue présentée et annotée par Florence Dupont, traduction Paul Valéry et Jacques Delille, Paris, Gallimard, « Folio classique », 1997.

b. Textes de la Renaissance.

ACCETTO, Torquato, *De l'honnête dissimulation*, traduit de l'italien par Mireille Blanc-Sanchez, édition établie, annotée et introduite par Salvatore S. Nigro, Lagrasse, Verdier, « Terra d'altri », 1990.

AGRIPPA DE NETTESHEIM, Henri-Corneille, *La philosophie occulte*, divisée en trois Livres et traduite du latin par Le Vasseur, La Haye, chez R. Chr. Alberts, tome I, 1727 [1^e éd. 1510].

AMYOT, Jacques, « Avis aux lecteurs chrétiens », dans *Les Vies des hommes illustres, grecs et romains, comparées l'une avec l'autre, par Plutarque de Chaeronée, translatées premièrement de grec en français par maistre Jaques Amyot seconde édition reveües et corrigées par le mesme translateur*, Paris, Imprimerie de Michel de Vascosan, 1565.

ANONYME, *Le Reveille-matin des François*, éditeurs scientifiques Jean-Raymond Fanlo, Marino Lambiase, Paul-Alexis Mellet, Paris, Classiques Garnier, « Textes de la Renaissance », n° 203, série Studiolo humaniste, n° 5, 2017 [1^{re} éd. Edimbourg, Jaques Iames, 1574].

BENZONI, Girolamo, *Histoire nouvelle du nouveau monde. Contenant en somme ce que les Hespagnols ont fait jusqu'à présent aux Indes occidentales, & le rude traitement qu'ils font à ces pources peuples là. Extraite de l'italien de M. Hierosme Benzoni. Milanois, qui ha voyagé XIII. ans en ces pays-la : & enrichie de plusieurs Discours & choses dignes de mempoire. Par M. Urbain Chauveton. Ensemble, une petite histoire d'un massacre commis par les Hespagnols sur quelques François en la Floride. Avec un indice des choses les plus remarquables*, Genève, Eustace Vignon, 1579. [1^{re} éd. orig. en italien 1565]. URL : <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-3414>

BRUTUS, Estienne, Junius [DUPLESSIS-MORNAY, Philippe ?], *De la puissance legitime du Prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince : traité tres utile & digne de lecture en ce temps, escrit en latin par Estienne Iunius Brutus, & nouvellement traduit en françois*, s. éd., 1581. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k754q.texteImage>

BODIN, Jean, *La Méthode de l'histoire*, [Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire, revue par lui et considérablement augmentée avec une liste très abondante de faits mémorables,

Paris, Martin Lejeune, 1572], traduite pour la première fois et présentée par Pierre Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, 1941.

CABEZA DE VACA, Alvar-Nunez, *Relation de voyages (1527-1537)*, traduction et commentaires de Bernard Lesfargues et Jean-Marie Auzias, Arles, Actes Sud, « Babel noir », 2008.

CASTIGLIONE, Baldassar, *Le livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par Alain Pons, Paris, GF-Flammarion, 1991.

COLOMB, Christophe, *La découverte de l'Amérique I. Journal de bord. 1492-1493*, Paris, François Maspero/La Découverte, 1981.

CUES, Nicolas, *La Docte Ignorance*, traduction, présentation, notes, chronologie et bibliographie par Pierre Caye, David Larre, Pierre Magnard et Frédéric Vengeon, Paris, GF Flammarion, 2013.

DU BELLAY, Joachim, *Les Antiquitez de Rome*, dans *Œuvres complètes*, avec un commentaire historique et critique par Léon Séché, Paris, Revue de la Renaissance, tome III, 1903.
URL : <https://archive.org/details/oeuvrescomplte03dubeuoft/page/n5/mode/2up>

ÉRASME, *Éloge de la folie*, traduction par Pierre de Nolhac, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

_____, « La chose et le mot », dans *Les colloques d'Érasme*, Tome 3, traduit par Victor Develay, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1875-1876.

GÓMARA, Francisco Lopez de, *Histoire generale des Indes Occidentales et Terres neuves, qui jusques à présent ont esté decouvertes. Traduite en françois par M. Fumee Sieur de Marly Le Chastel*, Paris, chez Michel Sonnius, 1577 [1^{re} éd. orig. en espagnol 1552 ; 1^{er} trad. française 1568]. URL : <https://archive.org/details/BNA-DIG-KOSTBARE-0502>

GOULART, Simon, *Mémoires de l'estat de France, sous Charles neufiesme. Contenant les choses plus notables, faites & publiees tant par les catholiques, que par ceux de la Religion, depuis le troisieme edit de pacification fait au mois d'Aoust 1570 jusques au règne de Henry*

troisiesme. Reduits en trois volumes, chascun desquels a un indice des principales matières y contenues, Meidelbourg, Henrich Wolf, 1577.

GUICCIARDINI, Francesco, *Histoire d'Italie 1492-1534*, traduction Jean- Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, 2 volumes, Paris, Laffont, « Bouquins », 1996, [1^{re} éd. orig. en italien 1561].

LA BOÉTIE, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, chronologie, introduction, bibliographie et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Gf Flammarion, 1983 [1576].

LA PAZZIA, ou *Les louanges de la Folie. Traité fort plaisant en forme de pardoze, traduit d'italien en français, par feu messire Jehan du Thier, chevalier, conseiller du roi et secrétaire d'État et des finances dudit seigneur*, Paris, Hertman Barbé, 1566.

LAS CASAS, Bartolomé de ; SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *La controverse entre Las Casas e Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila, Paris, Vrin, « Textes et commentaires », 2007 [1550-1551].

MACHIAVEL, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduit de l'italien par Toussaint Guiraudet, préface de Claude Lefort, édition Annick Pélissier, Paris, Berger-Levrault, « Stratégies », 1980 [1531].

_____, *Le Prince, suivi de Choix de lettres*, traduction, commentaires et notes de Jean Anglade, préface de Raymond Aron, Paris, Librairie générale française, « Le livre de poche », 1983 [1532].

LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil (1578)*, texte établi présenté et annoté par Franck Lestringant, Paris, Bibliothèque classique, « Le livre de poche », 1994.

_____, *Histoire mémorable de la ville de Sancerre. Contenant les entreprises, siège, approches, bateries, assaux & autres efforts des assiégeans ; les résistances, faits magnanimes, la famine extrême & délivrance notable des assiégez. Le nombre des coups de canons par journees distinguees. Le catalogue des morts & blessez à la guerre, sont à la fin du livre. Le*

tout fidelement recueilli sur le lieu, par Jean de Lery, 1574, (lieu et éditeur n/m). URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1512303j.image>

MARTYR ANGHIERA, Pierre, *De orbe novo : les huit décades*, trad. du latin, avec notes et commentaires, par Paul Gaffarel, Paris, Ernest Leroux Éditeur, « Recueil de voyages et de documents pour servir l'histoire de la géographie, depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle », 1907 [1^{re} éd. orig. en latin, 1511 et 2^e éd. 1516].

URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6536439b.r=De%20orbe%20novo%20%20les%20huit%20d%C3%A9cades?rk=21459;2>

MESSIE, Pierre, *Les Diverses leçons, avec trois dialogues dudit auteur, contenans variables et mémorables histoires, mises en français par Claude Gruget, augmentées, outre les précédentes impressions, de la suite d'icelles, faite par Antoine Du Verdier*, Lyon, Bathelemy Honorat, 1577.

URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8704755x?rk=42918;4>

MORE, Thomas, *L'Utopie*, édition de Guillaume Navaud, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2012 [1516].

MUNSTER, Sébastien, *La cosmographie universelle de tout le monde : en laquelle, suivant les auteurs plus dignes de foy, sont au vray descriptes toutes les parties habitables, et non habitables de la terre, et de la mer, leurs assiettes et choses qu'elles produisent, puis la description et peinture topographique des regions, la difference de l'air de chacun pays, d'où advient la diversité tant de la complexion des hommes que des figures des bestes brutes.... Tome 1 / auteur en partie Munster ; mais beaucoup plus augm., ornée, et enrichie par François de Belle-Forest...*, Paris, Michel Sonnius, 1575, [1^{re} éd. 1544].

URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55008555n?rk=42918;4>

PIC DE LA MIRANDOLE, François, *Œuvres philosophiques*, texte latin, traduction et notes par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris, PUF, « ÉPIMÉTHÉE », 1993.

PIC DE LA MIRANDOLE, Jean-François, *De imaginatione, De l'imagination*, édité par Christophe Bouriou, Chambéry, Éditions Comp'Act, 2005 [1501].

RABELAIS, François, *Pantagruel*, édition critique sur le texte de l'édition publiée à Lyon en 1542 par François Juste, introduction, textes et notes par Floyd Gray, Paris, Honoré Champion, « Textes de la Renaissance », 1997 [1532].

_____, *Gargantua*, publié sur le texte définitif établi et annoté par Pierre Michel. Préface de Michel Butor, Paris, Gallimard, « Folio », 1969 [1534].

RONSARD, Pierre de, « Discours contre Fortune. A Odet de Colligny Cardinal de Chastillon », dans *Œuvres complètes de P. de Ronsard*, édition Blanchemain Prosper, Paris, Librairies A. France, tome 6, 1857-1867. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k27780g/f167.image>

STADEN, Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, traduit de l'allemand par Henri Ternaux Compans, Paris, Métailié, 1979 [1^{re} éd. orig. en allemand 1557].

THEVET, André, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, édition intégrale établie, présentée et annotée par Franck Lestringant, Paris, Éditions Chandeigne, « Série Lusitane », 2011.

_____, *La cosmographie universelle d'André Thevet, cosmographe du Roy, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'auteur, et incogneuës de nos Anciens & Modernes*, 2 tomes, Paris, chez Pierre l'Huillier, 1575. URL : <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000001446>

c. Épistolaires, « avis aux lecteurs », préfaces, avertissements, « commentaires ».

AMYOT, Jacques, « Aux lecteurs », dans *Les Vies des hommes illustres, grecs et romains, comparées l'une avec l'autre, par Plutarque de Chaeronée, traduites premièrement de grec en français par maistre Jaques Amyot seconde édition reveües et corrigées par le mesme translateur*, Paris, Imprimerie Michel de Vascosan, 1565.

CAMINHA, Pêro Vaz de, « Lettre de Pêro Vaz de Caminha au roi dom Manuel », dans *La Découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1530)*, textes choisis et présentés par Ilda Mendes dos Santos, Paris, Chandeigne, 2000.

CHAUVETON, Urbain, « Avertissement », « Aux lecteurs chrétiens » et « Discours sur le 5. chap. », dans Girolamo Benzoni, *Histoire nouvelle du nouveau monde... Extraite de l'italien de M. Hierosme Benzoni ...& enrichie de plusieurs Discours & choses dignes de memoire. Par M. Urbain Chauveton...*, Genève, Eustace Vignon, 1579.

GOURNAY, Marie de, *Préface sur les Essais de Michel, Seigneur de Montaigne (1595)*, dans *Les Essais*, éd. Jean Céard et al., Paris, Librairie Générale Française « Le Livre de poche – La Pochothèque », 2001.

LA BOÉTIE, Étienne de, « Lettre à Montaigne et M. de Bellot », dans SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin, *Causeries du lundi*, Paris, Garnier frères, tome IX, 3e édition, s.d., 18...
URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k374440.image#>

PASQUIER, Étienne, *À Monsieur de Pelgé*, dans Catherine Magnien, « Etienne Pasquier "familier" de Montaigne ? », *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, n°13, 2001, *La famiglia de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2017 [op. posth., 1619]

_____, « A Monsieur de Querquifinen seigneur d'Ardivilliers. Sommaire discours des terres que l'on appelle neufves », dans Étienne Pasquier, *Les Lettres*, Paris, Abel L'Angelier, 1586.

VESPUCCI, Amerigo, « Lettre d'Amerigo Vespucci à Lorenzo di Pierfrancesco de Medici » [donnée à Lisbonne le 4 septembre 1504], dans *La Découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1530)*, textes choisis et présentés par Ilda Mendes dos Santos, Paris, Chandeigne, 2000.

_____, « Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi » [1505 ?], dans *Le Nouveau Monde : Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, traduction, introduction et notes de Jean-Paul Duviols, Paris, Les Éditions Chandeigne, 2005.

d. Autres textes.

ARAGON, Louis, *Le Mentir-vrai*, Paris, Gallimard, « Folio », 1997 [1964].

_____, *Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit*, Paris, Flammarion, « Champs », 1981 [1969].

DIDEROT, *Supplément au Voyage de Bougainville*, édition Michel Delon, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2002 [1796].

LA BRUYÈRE, Jean de, *Les caractères*, notices et annotations par René Pichon, Paris, Bibliothèque Larousse, tome I, 1912 [1688].

URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54942916.r=les%20caract%C3%A8res%20la%20bruy%C3%A8re?rk=21459;2#>

LAHONTAN, Louis-Armand de Lom d'Arce, Baron de, *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*. édition présentée, établie et annotée par Henri Coulet, Paris, Les éditions Desjonquères, « collection XVIIIe siècle », 2007 [1702].

SHAKESPEARE, William, *Hamlet, Othello, Macbeth*, traducteurs Yves Bonnefoy, Armand Robin et Pierre Jean Jouve, notes des traducteurs, notices de Jacques Vallette, Paris, Gallimard et Librairie générale de France, « Le livre de Poche », 1964.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface par René Pomeau, Paris, GF-Flammarion, 1964 [1764].

3. Études critiques.

a. Ouvrages.

ATKINSON, Geoffroy, *Les nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris, E. Droz, 1935.

BÉNATOUÏL, Thomas, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », xxxv, 2006.

BIRCHAL, Telma de Souza, *O eu nos Ensaio de Montaigne*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.

BRAHAMI, Frédéric, *Le travail du scepticisme*, Paris, PUF, "Pratiques théoriques", 2001.

CHINARD, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française du XVI^e siècle, d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1911.

COUSIN, Jean, *Études Sur Quintilien*, tome I, « Contribution à la Recherche Des Sources de L'Institution Oratoire », Paris, Ancienne Librairie Furne, Boivin and Cie, 1935.

DEFAUX, Gérard, *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, Champion-Slatkine, Paris-Genève, 1987.

DELÈGUE, Yves, *Montaigne et la mauvaise foi. L'Écriture de la vérité*, Paris, Classiques Garnier, 1998.

DESAN, Philippe, *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne - PUPS, 2008.

_____, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014.

DUPEYRON, Jean-François, *Montaigne et les Amérindiens*, Lormont, Le Bord de l'Eau, Collection « Des Mondes Ordinaires », 2013.

FEBVRE, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité » 1968 [1942].

FERRARI, Emiliano, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

FOGLIA, Marc, *Essais, Montaigne : avec le texte intégral du chapitre I, 31 : « Des Cannibales »*, Paris, Éditions Bréal, « La Pochotèque », 2005.

FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Gallimard, « Tel », 1968.

GLIOZZI, Giuliano, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, traduit par Arlette Estève et Pascal Gabellone, Lecques, Théétète, 2000.

GONTIER, Thierry, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, « Philologie et Mercure », 1998

GUERRIER, Olivier, *Quand « les poètes feignent ». « Fantasies » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2001.

LESTRINGANT, Frank, *Le Cannibale, grandeur et décadence*, Paris, Perrin, « Histoire et décadence », 1994.

_____, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion*, Genève, Librairie Droz, troisième édition revue et augmentée, 2004,

_____, *Le Brésil de Montaigne*, Paris, Chandeigne, 2005.

MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève, Droz, « Les seuils de la modernité », 2000.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de, *O Índio brasileiro e a Revolução francesa*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1976 [1937].

POL-DROIT, Roger, *Généalogie des Barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007.

POUILLOUX, Jean-Yves Pouilloux, *Lire les « Essais » de Montaigne*, Paris, François Maspero, 1969.

SCHMIDT, Thomas S., *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur, éditions Peeters, « collection d'études classiques », volume 14, 1999.

SÈVE, Bernard, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 2007.

STAROBINSKI, Jean, *Montaigne en mouvement*, édition revue et complétée, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1993 [1982].

STRAUSS, Leo, *La persécution et l'art d'écrire*, traduction Olivier Sedyen, Gallimard, « Tel », 2009.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, éditions du Seuil, Essais, Points, 1989.

TOURNON, André, *Montaigne. La Glose et l'Essai*, Paris, Garnier Classiques, « Collections Études montaignistes », n° 37, 2000.

VEIGA FRANÇA, Maria, Célia, *O selvagem como figura da natureza humana. O discurso da conquista americana*, Porto Alegre-RS, Editora Fi, 2018.

URL : <https://www.editorafi.org/329mariaveiga>

VERNANT, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, « Quadrige », 1962.

b. Articles.

ABECASSIS, Jack, « "Des Cannibales" et la logique de la représentation de l'altérité chez Montaigne », dans *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne*

et le Nouveau Monde. Actes du colloque de Paris 18-20 mai 1992, Paris, Klincksieck Diffusion, Septième série, n°29-30-31-32, Juillet-Décembre 1992 -Janvier-Juin 1993, 1993, p. 195-208.

BASELIS-BITOUN, Lison, « Jean de Léry précurseur de Montaigne », dans *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde*, édition Philippe Desan, Chicago, Ed. University of Chicago, Vol. XXII, Number 1-2, 2010, p. 61-70.

BATAILLON, Marcel, « L'Amiral et les "nouveaux horizons" français », dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, actes du Colloque « L'amiral de Coligny et son temps » (Paris, 24-28 octobre 1972), Genève, Librairie Droz, 1974, p. 41-52.
URL : <https://www.jstor.org/stable/24297192>

BAUSCHATZ Cathleen, « Montaigne, les femmes et le monde de l'autre », dans *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne et le Nouveau Monde*. Actes du colloque de Paris 18-20 mai 1992, Paris, Klincksieck Diffusion, Septième série, n°29-30-31-32, Juillet-Décembre 1992 -Janvier-Juin 1993, 1993, p.169-177.

BEGON, Joan Lluís Llinàs, « "Des cannibales" : Montaigne en dialogue avec Platon », dans *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde*, édition Philippe Desan, Chicago, University of Chicago, Vol. XXII, Number 1-2, 2010, p. 159-172.

BELLENGER, Yvonne, « Montaigne et l'ironie », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1986, n° 38, p. 27-38. URL : www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1986_num_38_1_1963

BERNS, Thomas, « Cynisme et cosmopolitisme : Socrate et son fou », dans *Le Socratisme de Montaigne*, dirigé par Thierry Gontier et Suzel Mayer, Paris, Classiques Garnier, « Studies on Montaigne » n° 58, 2010, p. 237-247.

_____, « Puissances et faiblesses de l'opinion commune chez Montaigne », dans *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2013-1, 57, varia, 2013, p. 23-38.

BIAGGINI, Olivier, « L'argumentation d'autorité : théorie et pratique », dans *Atalaya* [En ligne], 9 | 1998, mis en ligne le 20 avril 2009, p. 159-176.

URL : <http://journals.openedition.org/atalaya/71>

BJAÏ, Denis, « Absents et absences dans les Essais de Montaigne », dans *Quêtes littéraires*, n° 1, 2011, p. 11-22. URL : <https://czasopisma.kul.pl/ql/article/view/4642>

_____, « Je parlay à l'un d'eux fort long temps... » : où et quand Montaigne a-t-il (peut-être) rencontré des cannibales ? », dans *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, n°8, 2013, 15 p. URL : http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/2-_Bjai.pdf

BOURIAU, Christophe, « Dignité humaine et imagination selon Montaigne. », dans *Camenaë*, Paris, Lettres Sorbonne Université, n° 8, 2010, 18 p. URL : http://lettres.sorbonne-universite.fr/IMG/pdf/13-_Bouriau.pdf

CARBONE, Rafaele, « "Voye de la raison" et "voix commune" (*Essais* I, 31) : reconnaissance de l'autre et mise en cause de la logique duelle », dans *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, n° 8, 2013, 12 p.

URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?voye-de-la-raison-et-voix-commune.html#nb12>

CERTEAU, Michel de, « Le lieu de l'autre. Montaigne, "Des cannibales" », dans *Pour Léon Poliakov. Le Racisme, mythes et sciences*, sous la direction de Maurice Olender, Bruxelles, éd. Complexe, 1981.

CORTES-CUADRA, Juan-Vicente, « Histoire critique des interprétations du *Discours de la servitude volontaire* », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 74, 2012, p. 61-70. URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2012_num_74_1_3162

COUTURAS, Claire, « Le discours sur les peurs dans les *Essais* de Montaigne », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n° 61, 2005, p. 73-90. URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2005_num_61_1_2726

DIAS, Vanessa, « Nudité et anthropophagie, tabous modernes revus par la Renaissance », dans *Voix plurielles*, 15, 1, 2018, p. 138-145.

URL : <https://journals.library.brocku.ca/index.php/voixplurielles/article/view/1759>

DEFAUX, Gérard, « Un Cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence et la logique de l'identité », in *Modern Language Notes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, vol. 97, n° 4, French Issue, 1982, p. 919-957. URL : <https://www.jstor.org/stable/2905872>

DELARUE, Fernand, « L'hyperbole d'Aristote à Quintilien », dans *Revue Tranel (Travaux neuchâtelois de linguistique)*, 61-62, 2014, p. 153-169.

URL : https://doc.rero.ch/record/258234/files/Delarue_Fernand_-_L_hyperbole_d_Aristote_Quintilien_20160126.pdf?version=1

DESAN, Philippe, « Le "Discours de la servitude volontaire" et la cause protestante : les paradoxes de la réception de La Boétie », dans *Studi Francesi*, 182, LXI, II, 2017, p. 211-222.

URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/9759>

DUPEYRON, Jean-François, « Les intentions d'écriture de Montaigne », *Methodos* [En ligne], 16, 2016, 18 p. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4456>

_____, « Le Brésil de Montaigne : une destination philosophique », dans *Modernos & Contemporâneos, Dossiê Montaigne. Ensaios sobre o Novo Mundo*, Campinas-São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020, p. 164-181.

URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4365/3331>

EKORONG, Alain, Fleury, « Trajectoires identitaires en postcolonie : entre hétérotopies et hétérologies du sujet dans *Contours du jour qui vient* de Léonora Miano », dans *Revue Roumaine d'Études Francophones*, 11, 2019, p. 61-73. URL : <http://arduf.ro/wp-content/uploads/2021/03/Ekorong-2.pdf>

FANTINO, Jacques. « La pluralité des mondes. Entre science et théologie. », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 76, fascicule 3, 2002, p. 271- 295. URL : https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2002_num_76_3_3629

FERRADOU, Carine, « La réflexion sur le pouvoir du langage dans plusieurs colloques d'Érasme, le "Lucien batave" », dans *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n°58, 2004, p. 58. URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_0181-6799_2004_num_58_1_2612

FERRARI, Emiliano, « Ce que les *Essais* de Montaigne nous apprennent sur la valeur cognitive et morale de la littérature », *Essais* [En ligne], Hors-série 3, 2016, mis en ligne le 26 février 2021, p. 83-97. URL : <http://journals.openedition.org/essais/6874>

FERRIÉ, Christian Ferrié, « Les cannibales de Montaigne à la lumière ethnologique de Clastres », dans *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, n°8, 2013, 27 p. URL : http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/16-_Ferrie.pdf

FOGLIA, Marc, « Le scepticisme dans la philosophie de Montaigne », *Exigence : Littérature-Archives*, 2005, 24 p. URL : www.e-litterature.net/publier2/spip.php?article197#_ftnref30

_____, « Bien juger du cannibalisme : "c'est pour représenter une extrême vengeance", dans *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, n°8, 2013, 14 p. URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?bien-juger-du-cannibalisme-c-est.html>

_____, « *Les Essais* doivent-ils quelque chose à la découverte du Nouveau Monde ? Réflexions sur le caractère amérindien de l'essai », dans *Modernos & Contemporâneos, Dossier Montaigne e o Novo Mundo*, volume 2, dirigé par Jean-François Dupeyron et Fabien Pascal Lins, Campinas- São Paulo, Universidade de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021. URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4468>

GAILLE-NIKODIMOV, Marie, « L'articulation du cas et du principe en éthique médicale : éléments philosophiques pour une appréciation du conflit entre "principistes" et "casuistes" », dans *Une éthique pour la vie approches interdisciplinaires*, direction C. Lavaud, Paris, Serli Arslan, 2007, p. 227-241. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01268702/document>

GIACOMOTTO-CHARRA, Violaine, « Faire voir pour guérir : imagination malade et imagination médecin dans *Le Pourtraict de la santé* de Joseph du Chesne », dans *Camenæ*, n° 8, décembre 2010, 27 p.

URL : https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/5-_giacomotto-charra_0.pdf

GIOCANTI, Sylvia, « 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, n° 8, 2013, 12 p. URL : http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/12-_Giocanti.pdf

_____, « L'art sceptique de l'étrangement dans les *Essais* de Montaigne », dans *Essais* [En ligne], Hors-série 1, 2013, p. 19-35.

URL : <https://journals.openedition.org/essais/1897>

GONTIER, Thierry, « Intelligence et vertus animales : Montaigne lecteur de la zoologie antique », dans *Rursus* [En ligne], 2, 2007, 19 p.

URL : <http://journals.openedition.org/rursus/115>.

GOOSENS, Aline, « Législation contre l'hérésie et répression de la sorcellerie Le cas des Pays-Bas méridionaux au tournant des XVI^e et XVII^e siècles », dans *Revue du Nord*, 2012/2, n° 395, 2012, p. 347-360. URL : <https://www.cairn.info/revue-du-nord-2012-2-page-347.htm>

GOSSELIN, Katerine, « L'"art romanesque", du Mentir-vrai aux Incipit », dans *Études littéraires, Aragon théoricien/praticien du roman*, Volume 45, numéro 1, 2014, p. 91-102. URL : <https://id.erudit.org/iderudit/1025942ar>

HOFFMAN George, « Anatomy of the Mass : Montaigne's "Cannibals" », dans *PMLA, Modern Language Association*, vol. 117, n° 2, Mar., 2002, p. 207-221.

URL : <https://www.jstor.org/stable/823269>

HUSSON, Suzanne, « Parrhèsia socratique et parrhèsia cynique : le cas de l'injure », dans *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 5, 2014, p.1-13.

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1256>

LAJARTE, Philippe de, « Une écriture à hauts risques : l'Histoire d'un voyage en terre de Brésil de Jean De Léry », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 76, 2013, p. 87-105.

URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2013_num_76_1_3293

LAURAND, Valéry, « *La parrhèsia* chez Épicure, vertu risquée de l'amitié », dans *Amitiés e& Compagnie. Autour du Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, études réunies par Stéphan Geonget et Laurent Gerbier, Paris, Classiques Garnier, « Cahiers La Boétie, n° 1 » 2012, p. 23-41.

_____, « *La parrhèsia* tragique : l'exemple d'un échec », dans *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, Societat Catalana d'Estudis Clàssics, 28-29, 2012-2013, p. 147-165. URL : https://publicacions.iec.cat/Front/X.do?method=start&LIST.ID=REVISTES_CIENTIFIQUES&moduleName=revistes_cientifiques&autor=Laurand,%20Val%20E9ry

LEBÈGUE, Raymond, « Montaigne et le paradoxe des cannibales », dans *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Burno Revel*, Firenze, Olschki, « Biblioteca dell'Archivum Romanicum. Serie I: Storia-Letteratura-Paleografia », 74, 1965, p. 359-363 .

LEEMAN, Anton, Daniël, « L'historiographie dans le *De oratore* de Cicéron », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, 1985, p. 280-288.

URL : https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1985_num_1_3_1268

LIDDLE, Michel, « Montaigne et l'altérité », dans *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne et le Nouveau Monde*, Actes du colloque de Paris 18-

20 mai 1992, Paris, Klincksieck Diffusion, Septième série, n°29-30-31-32, Juillet-Décembre 1992 -Janvier-Juin 1993, 1993, p. 161-167.

LINS, Fabien, Pascal, « Quatre pistes de lecture autour des *essais amérindiens* de Michel de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, Paris, Garnier Classiques, 2019-1, n°69, *varia*, 2019, p. 43-64.

_____, « Le savoir illettré, Michel de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, Paris, Garnier Classiques, 2020-1, n° 71., *varia*, 2020, p. 153-182.

LITWIN, Christophe, « Le discours de l'humaine condition : Descartes imitateur ironique de Montaigne », dans *Sens public*, Essais, 2006, 16 p. URL : <http://www.sens-public.org/spip.php?article238>

LUTRI, Joseph-Richard de, « L'humour de la déception dans le chapitre "Des Cannibales" », dans *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Série V, 1975 – 2, n° 14 – 15, *varia*, Paris, Gallimard, 2012, p. 103-107.

_____, « Montaigne on the Noble Savage : A Shift in Perspective », dans *The French Review*, American Association of Teachers of French, vol. 49, n° 2, Dec., 1975, p. 206-211. URL: <https://www.jstor.org/stable/388691>

MACÉ, Stéphane, « L'amplification, ou l'âme de la rhétorique. Présentation générale », dans *Exercices de rhétorique* [En ligne], Dossier théorie et pratiques de l'amplification, 4, 2014, 27 p. URL : <http://journals.openedition.org/rhetorique/364>

MAGNIEN, Catherine, « Etienne Pasquier "familier" de Montaigne ? », *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum, La famiglia de Montaigne*, éd. Philippe Desan, n°13, 2001, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 277-313.

MARTINS AZAR FILHO, Celso, « Nouveau Monde, homme nouveau », dans *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde*, édition Philippe Desan, Chicago, University of Chicago, Vol. XXII, Number 1-2, 2010, p. 71-84.

_____, « Mobilisme et relationnalisme dans le chapitre *Des cannibales* de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, directeur d'ouvrage Olivier Guerrier, « Lectures sud-américaines contemporaines des essais amérindiens de Michel de Montaigne », coordinateurs Jean-François Dupeyron, Fabien Pascal Lins et Stéphanie Péraud-Puigségur, Paris, Classiques Garnier, n° 73, *varia*, 2021, p. 431-443.

MELLO E SOUZA, Laura de, « Malléables, récalcitrants, démoniaques. Les images des Indiens du Brésil dans les langages de la colonisation et de la lutte religieuse au XVI siècle », dans FERRANT Julien ; GUILLABERT-MADINIER, Tiphaine (dir.), *Le Langage et la Foi dans l'Europe des Réformes. XVI siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. p. 225-238.

NAKAM, Géralde, « "Manières" d'un autoportrait », dans *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, 97e Année, No. 6, nov.-déc. 1997, p. 986-1007. URL : <http://www.jstor.org/stable/40533534>

MASIERO, Mateus, « Montaigne e a figura do canibal como método de discurso indireto », dans *Modernos & Contemporâneos, Montaigne. Ensaio sobre o Novo Mundo*, volume 2, dirigé par Jean-François Dupeyron et Fabien Pascal Lins, Campinas- São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021, p. 176-198.

URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4474>

OUELLET, Real, « À la découverte de Lahontan », dans *Dix-huitième Siècle*, n°27, 1995, p. 323-333. URL : https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1995_num_27_1_2060

POIRIER, Guy, « Les récits de voyage et le Nouveau Monde », dans Guy Poirier, *L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, « Études et essais sur la Renaissance, n° 7 - Hors collection », 1996, p. 77-91. DOI : 10.15122/isbn.978-2-8124-5499-8.p.0084

PRAT, Sébastien, « La constitution des *Essais* de Montaigne sur la base de la critique de l'historiographie : le règne de l'inconstance et la fin de l'exemplarité. », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n°70, 2010. p. 135-161.

URL : https://www.persee.fr/doc/rhren_1771-1347_2010_num_70_1_3101

RIGOLOT, François, « Le langage des "Essais" : référentiel ou mimologique ? », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1981, n°33. p. 19-34. URL : https://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1981_num_33_1_1895

RODAMAR, Danièle, « La rhétorique de Montaigne », dans *Études françaises*, 27, 2, 1991, p. 25-33. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/1991-v27-n2-etudfr1068/035845ar/>

SARR, Pierre Sarr, « Discours sur le mensonge de Platon à Saint Augustin : continuité ou rupture », Presses Universitaires de Franche-Comté, « Dialogues d'histoire ancienne », 36/2, 2010/2, p. 9-29. URL : <https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2010-2-page-9.htm>

SOUZA FILHO, José Alexandrino de, « Rouen pour Bordeaux : hypothèses pour expliquer une énigme littéraire », dans *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, n° 8, 2013, 13 p.

URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?rouen-pour-bordeaux-hypotheses.html>

_____, « Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios "ameríndios" de Michel de Montaigne », dans *Modernos & Contemporâneos, Montaigne. Ensaaios sobre o Novo Mundo*, volume 2, dirigé par Jean-François Dupeyron et Fabien Pascal Lins, Campinas- São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021, p. 128-158.

URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4472>

SPINA, Luigi, « Nains et géants : une dialectique antique », Les Belles lettres | « L'information littéraire », 2004/1, Vol. 56, 2004, p.28-33. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-information-litteraire-2004-1-page-28.htm>

TEISSERENC, Fulcran, « La question barbare : Platon ou Aristote ? », *Revue de philosophie ancienne*, tome XXXII, 2014/1, p. 87-136. URL : <https://www.cairn.info/revue-de-philosophie-ancienne-2014-1-page-87.htm>

TOURNON, André, « Advenu ou non advenu ... », *Montaigne et l'histoire*, Actes du colloque international de Bordeaux, 29-9 / 1-10, 1988, Paris, Klincksieck, 1991.

_____, « L'essai : un témoignage en suspens », dans *Carrefour Montaigne*, Actes du Colloque de Padoue (15-16 janvier 1993), éd. Fausta Garavini, Pise-Genève, ETS-Slatkine, 1994, p. 117-145.

_____, « "Arrête-toi couleuvre...". L'alexandrinisme des Tupinambas », dans *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, n° 8, 2013, 12 p. URL : <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?arrete-toi-couleuvre-l.html>

VAILLANCOURT, Luc, « La rhétorique des titres chez Montaigne », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Paris, Presses Universitaires de France, Jan. - Feb., 1997, 97e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1997), p. 5-6. URL : <https://www.jstor.org/stable/40532937>

VEIGA FRANÇA, Maria, Célia, « Le monde nouveau de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, directeur d'ouvrage Olivier Guerrier, « Lectures sud-américaines contemporaines des essais amérindiens de Michel de Montaigne », coordinateurs d'ouvrage Jean-François Dupeyron, Fabien Pascal Lins et Stéphanie Péraud-Puigségur, Paris, Classiques Garnier, n° 73, *varia*, 2021, p. 309-336.

VERDIN, Herman, « Hérodoté historien ? Quelques interprétations récentes », dans *L'antiquité classique*, Tome 44, fasc. 2, 1975. p. 668-685. URL : https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1975_num_44_2_1803.

WALLERICK, Grégory, « Hans Staden ou un Européen chez les Tupinamba », dans HAL-Open Science, 2007. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00409426/document>

c. Thèses de doctorat.

BOUVIER, Julien, « La statuaire morale de Platon », Université de Grenoble, 2011, Philosophie, thèse soutenue le 13 décembre 2011, sous la direction de Marie-Laurence Desclos, [NNT : 2011GREN002 - tel-00942269], 2011, 865 p. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00942269>

KNOP, Déborah, *La cryptique chez Montaigne*. Littératures, Université de Grenoble, 2012, Français, NNT : 2012GREN024. Thèse dactylographiée sous la direction de Francis Goyet, soutenue en décembre 2012 à l'université Stendhal Grenoble 3, 2012, 579 p. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01153672/document>

PÉRAUD-PUIGSÉGUR, Stéphanie, *Gestes, figures et écritures de maîtres ignorants : une étude du rapport du philosophe au savoir chez Platon, Montaigne et Rancière*, thèse de doctorat en philosophie soutenue le 30/11/2018, sous la direction de Mme Martine de Gaudemar, Paris, Université Paris Nanterre, 2018, 621 p. (thèse à paraître aux éditions Lambert-Lucas).

TOSSOU, Okri, Pascal, *Le Mentir-vrai de l'engagement chez Louis Aragon romancier, des Cloches de Bâle à Servitude et grandeur des Français*, thèse de doctorant en Littérature française, soutenue le 23 janvier 2007 à l'Université de Limoges, 431 p. URL : <http://www.theses.fr/2007LIMO2001>

VILLEY, Pierre, *Les sources et l'évolution des « Essais » de Montaigne : thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Tome second. L'évolution des « Essais »*, Paris, Librairie Hachette, « Bibliothèque de la Fondation Thiers », tome 2, 1908, 576 p. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k666082/f1.texteImage#>

4. « Divers ».

a. Introduction, présentations, notices, préfaces, « entrées », conférences.

BALSAMO, Jean ; KNOP, Déborah, « Introduction : La Servitude volontaire et sa fortune critique », dans *De la servitude volontaire : Rhétorique et politique en France sous les derniers Valois*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 7-25. URL : <https://books.openedition.org/purh/3089?lang=fr>

BANDERIER, Gilles, article « Sorcellerie », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 1088.

BARGUET, Andrée, « Préface », Hérodote, *L'Enquête. Livres I à IV*, texte présenté, traduit et annoté par Andrée Barguet, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1985 [1^{re} éd. 1964], p. 7-33.

CALLOIS, Roger, « Présentation », dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris, Gallimard, NRF, « Bibliothèque de la Pléiade », 1949, p. IX-XXI.

CAPDEVILA, Nestor, « Introduction : Impérialisme, empire et destruction », dans Bartolomé de Las Casas, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila, Paris, Vrin, « Textes et commentaires », 2007, p. 7-200.

COUTURAS, Claire, article « Peur », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 905-907.

COUZINET, Marie-Dominique, article « Histoire », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 533-537.

DESAN, Philippe, article « Autre », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 98-100.

_____, article « Mœurs », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 774-775.

_____, article « Relativisme », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 1005-1008.

DUBOIS, Claude Gilbert, article « Cannibales », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 156-159.

DIONNE, Valérie, M., article « Oubli(s) », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 854-855.

LEGROS, Alain, « Introduction : Le *Discours de la servitude volontaire* dans les Mémoires de l'état de France sous Charles IX (première édition, 1577) », *MONLOE*, Montaigne à L'Œuvre, Programme ANR CORPUS 2012, entrée publiée 07/03/2015. URL : <https://montaigne.univ-tours.fr/discours-servitude-volontaire/#Introduction>

_____, article « Ecclésiaste », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 337-338.

LESTRINGANT, Franck, article « Léry, Jean de », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 667-668.

_____, conférence « L'Histoire d'André Thevet, de deux voyages par lui faits dans les Indes Australes et Occidentales (*circa* 1588) », dans *Colloque International « Voyageurs et images du Brésil »*, MSH-Paris, le 10 décembre 2003, Table 2 — Les récits de conquête et de colonisation, 11 p.

URL : http://editions-villegagnons.com/THEVET_Lestringant.pdf

NAYA, Emmanuel, présentation du chapitre « De l'inégalité qui est entre nous » (I, 42), Michel de Montaigne, *Essais I*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2009, p. 676.

REGUIG, Delphine, présentation du chapitre « Des Noms » (I, 46), dans Michel de Montaigne, *Essais II*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « collection » Folio Classique, 2009, p. 683-684.

_____, présentation du chapitre « De la gloire » (II, 16), dans Michel de Montaigne, *Essais II*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « Folio Classique », 2009, p. 765.

RIGOLOTT, François, article « Poétique », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 931-932.

SÈVE, Bernard, article « Mensonge-Menteurs », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 752-753.

TARRÊTE, Alexandre, présentation du chapitre « De la constance » (I, 12), dans Michel de Montaigne, *Essais I*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2009, p. 600.

_____, présentation du chapitre « Divers événements de même conseil » (I, 24), dans Michel de Montaigne, *Essais I*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Gallimard, « Folio classique », 2009, p. 628.

_____, présentation du chapitre « Du démentir » (II, 18), dans Michel de Montaigne, *Essais II*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « Folio Classique », 2009, p. 775.

_____, présentation du chapitre « Des mauvais moyens employé à bonne fin » (II, 23), dans Michel de Montaigne, *Essais II*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « Folio Classique », 2009, p. 783.

_____, présentation du chapitre « De l'utile et de l'honnête » (III, 1), dans Michel de Montaigne, *Essais III*, édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, « Folio Classique », 2009 et 2012, p. 504-505.

_____, article « Expérience », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 436-438.

b. Ouvrages collectifs sur Montaigne et le Nouveau Monde.

Bulletin de la Société des Amis de Montaigne. Numéro spécial : Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du colloque de Paris 18-20 mai 1992, Paris, Klincksieck Diffusion, Septième série, n°29-30-31-32, Juillet-Décembre 1992 -Janvier-Juin 1993, 1993.

Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum. Montaigne et le Nouveau Monde, édition Philippe Desan, Chicago, ed. University of Chicago, Vol. XXII, Number 1-2, 2010.

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/?rouen-1562-montaigne-et-les.html>

Modernos & Contemporâneos, Dossiê Montaigne. Ensaio sobre o Novo Mundo, volume 1, dirigé par Jean-François Dupeyron et Fabien Pascal Lins, Campinas-São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020,
URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/issue/view/244>

Modernos & Contemporâneos, Dossiê Montaigne. Ensaio sobre o Novo Mundo, volume 2, dirigé par Jean-François Dupeyron et Fabien Pascal Lins, Campinas- São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021.
URL : <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/issue/view/251>

« Lectures sud-américaines contemporaines des essais amérindiens de Michel de Montaigne », dans *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, directeur d'ouvrage Olivier Guerrier, coordinateurs d'ouvrage Jean-François Dupeyron, Fabien Pascal Lins et Stéphanie Péraud-Puigsgur, Paris, Classiques Garnier, n° 73, varia, 2021.

c. Dictionnaires, compilations.

BOUDOU, Benedicte ; BJAÏ Denis ; CERNOGORA Nadia ; LOMBART, Nicolas, *Le dictionnaire des Essais de Montaigne*, sous la direction de Benedicte Boudou, Paris, éditions Léo Scheer, « Français », 2011.

BRÉHIER, Émile, *Les Stoïciens*, volumes I et II, textes traduits par Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Ed. Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

DESAN, Philippe, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Philippe Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016.

DUPRIEZ, Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires (Dictionnaire)*, Paris, 10/18, Bibliothèques 10-18, numéro 1370, 2019.

MOLINIÉ, Georges, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie générale française, « Le Livre de Poche », 1992.

5. Sources des images.

BRY, Théodore de, *America. The Complete Plates 1590-1602*, édition Michiel van Groesen et Larry E. Tise, Cologne, Taschen, 2019.

LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil (1578)*, texte établi présenté et annoté par Franck Lestringant, Paris, Bibliothèque classiques, « Le livre de poche », 1994.

RIOLAN, Jean, *De monstro nato Lutetiae anno Domini 1605. Disputatio philosophica, Oliuarium Varennaeum, Iacobæa*, 1605, s. n., p. vii.

URL : <https://play.google.com/books/reader?id=B6N9WIHhoxYC&pg=GBS.PA4-IA1&hl=fr>

THEVET, André, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, édition intégrale établie, présentée et annotée par Franck Lestringant, Paris, Éditions Chandeigne, « Série Lusitane », 2011.

ANNEXES

a. Tableaux comparatifs.

Tableau 1 : Chauveton et Montaigne.

Obras	Urbain Chauveton, "Discours sur le 5. chap." de Girolamo Benzoni, <i>Histoire nouvelle du nouveau monde</i> , I, 5, 3, 1579, p.41-45.	Michel de Montaigne, <i>Essais</i> , « Des Cannibales », (1580), p. 203.
Temas		
Atlantide et Platon.	C'est Solon l'un des sept Sages de la Grèce qui recite cela dans le Dialogue du Timae et du Critias, où le philosophie Platon le fait parler : comme l'ayant ouy dire aux Prestres de la ville de Saïs, en Egypte, (...) que jadis il y avait une grande Île, nommée Atlantide, droit de la bouvche de l'Eetroit de Gibaltar, que tenait plus de pays, que la Lybie et L'Asie, ne font toutes deux ensemble. Et que là dedans il y auoit de grands Royaumes & de fort puissans Rois, qui pour lors non seulement tenoyent toute l'Isle, mais mesmes ayans ancré bien auant dans la terre ferme, possedoyent de largeur de l'Afrique iusque'en Egypte, & de la longueur de l'Europe iusque'en la Toscane. Si prit un iour enuie à ces Rois (...) d'eniamber iusque sur l'Asie & mettre sous leur main toutes les nations qui bordet la Mer Mediterranee, iusqu'au Golfe de la Mer Euxine, ou Maiour, qu'on appelle. Et pour cet effet mirent toutes leurs forces ensemble. Tout le monde trembloit deuant eux. Ils trauserent les Hespagnes, les Gaules, l'Italie sans trouuer aucune resistance, passans presque tousiours sur leurs terres, iusqu'à ce qu'ils furent en Grèce. (...) les Athéniens soustindrèt eux tout seuls ce gros orage de guerre (...) Mais de malheur, quelque tems apres ils suruint subit comme personne n'y pensoit de grans trembelmens de terre, & vn Deluge tout senssemble, de manière qu'en vn iour & en vne nuict la terre se fendit, & engloutit tout ces braues soudars & enfans d'Athenes.	Platon introduit Solon racontant avoir appris des Prestres de la ville de Saïs en Ægypte, que jadis et avant le deluge, il y avoit une grande Isle nommée Atlantide, droict à la bouche du destroit de Gibaltar, qui tenoit plus de païs que l'Afrique et l'Asie toutes deux ensemble : et que les Roys de cette contrée là, qui ne possedoient pas seulement cette Isle, mais s'estoyent estendus dans la terre ferme si avant, qu'ils tenoyent de la largeur d'Afrique, jusques en Ægypte, et de la longueur de l'Europe, jusques en la Toscane, entreprirent d'enjambrer jusques sur l'Asie, et subjuguier toutes les nations qui bordent la mer Mediterranée, jusques au golfe de la mer Majour : et pour cet effect, traverserent les Espaignes, la Gaule, l'Italie jusques en la Grece, où les Atheniens les soustindrent : mais que quelque temps apres, et les Atheniens et eux et leur Isle furent engloutis par le deluge.

Tableau 2 : Chauveton et Montaigne.

Thèmes/Euvres	Ubrain Chauveton Discours sur le 5. chap. De Girolamo Benzoni, <i>Histoire nouvelle du nouveau monde</i> (1579), I, 5, 3, p. 41-45.	Michel de Montaigne, <i>Essais</i> , « Des Cannibales », (1580), p. 203-204.
Atlantide et « navigations des modernes »	Or presupposé que tout cela soit vray, si est-il fort malaisé à croire que ces terres neuues de l'Indie Occidentale soyent cette isle dont parle Atlantide, dont parle Platon. Car combien que ie ne doute point que le Deluge n' ait amené de grans changemens au monde, & n'ait donné aux vns ce qu'il ostoit aux autres (comme quelques anciens Auteurs ont laissé par escrit, que la mer ha retrenché la Sicile d'avec l'Italie, Chypre d'avec la Surie, l'isle de Negrepoint de la terre ferme de la Bœoce, & quelques autres : & au contraire qu'elle ha ioint ailleurs quelques isles à la terre ferme & comblé le fossé d'entre d'eux) toutesfois si n'y ha-il pas grande apparence, quoy que Gomora die qu'il n'en faille plus douter ni disputer, qu'une Isle qui touchoit presque l'Hespagne, s'en soit reculee douze cës lieues loing, que lon conte depuis l'hespagne iusqu'en ce pays la. Outre ce que les naugations des modernes ont desia presque decouvert, que ce n'est point vne Isle : ains vne terre ferme & continente avec l'Indie Orientale d'un côté : & avec les terres qui sont sous les deux Poles d'autre part : ou si elle en est separee, c'est de si petit Estroit & interualle, qu'elle ne merite pas d'en estre nommee Isle pour cela.	Il est bien vray-semblable, que cet extreme ravage d'eau ait faict des changemens estranges aux habitations de la terre : comme on tient que la mer a retranché la Sicile d'avec l'Italie (...), Chypre d'avec la Surie ; l'Isle de Negrepoint, de la terre ferme de la Bœoce : et joint ailleurs les terres qui estoient divisées, comblant de limon et de sable les fosses d'entre-deux. (...). Mais il n'y a pas grande apparence, que cette Isle soit ce monde nouveau, que nous venons de decouvrir : car elle touchoit quasi l'Espaigne, et ce seroit un effect incroyable d'inundation, de l'en avoir reculée comme elle est, de plus de douze cens lieuës : Outre ce que les navigations des modernes ont des-ja presque decouvert, que ce n'est point une isle, ains terre ferme, et continente avec l'Inde Orientale d'un costé, et avec les terres, qui sont sous les deux poles d'autre part : ou si elle en est separée, que c'est d'un si petit destroit et intervalle, qu'elle ne merite pas d'estre nommée Isle, pour cela.

Tableau 3 : Chauveton et Montaigne.

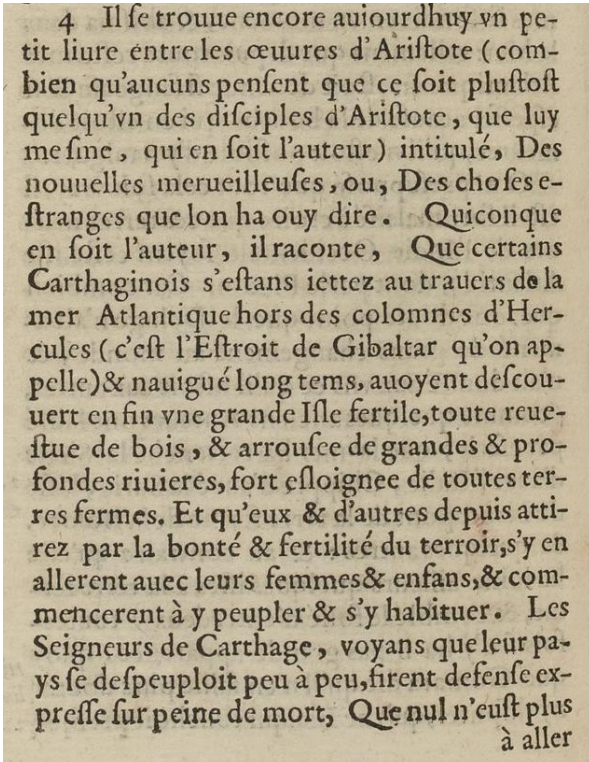
Thèmes/Euvres	Ubrain Chauveton Discours sur le 5. chap. De Girolamo Benzoni, <i>Histoire nouvelle du nouveau monde</i> (1579), I, 5, note 4, p. 44-46.	Michel de Montaigne, <i>Essais</i> , « Des Cannibales » (1580), p. 204.
Aristote et les îles des carthaginois	 4 Il se trouue encore aujourdhuy vn petit liure entre les œuures d'Aristote (combien qu'aucuns pensent que ce soit plustost quelqu'un des disciples d'Aristote, que luy me fine, qui en soit l'auteur) intitulé, Des nouuelles merueilleuses, ou, Des choses estranges que lon ha ouy dire. Quiconque en soit l'auteur, il raconte, Que certains Carthaginois s'estans iettez au trauers de la mer Atlantique hors des colonnes d'Hercules (c'est l'Estrait de Gibaltar qu'on appelle) & nauigué long tems, auoyent descouvert en fin vne grande Isle fertile, toute reuestue de bois, & arrousee de grandes & profondes riuieres, fort esloignee de toutes terres fermes. Et qu'eux & d'autres depuis attirez par la bonté & fertilité du terroir, s'y en allerent avec leurs femmes & enfans, & commencerent à y peupler & s'y habiter. Les Seigneurs de Carthage, voyans que leur pays se despeuploit peu à peu, firent defense expresse sur peine de mort, Que nul n'eust plus à aller	L'autre tesmoignage de l'antiquité, auquel on veut raporter cette descouverte, est dans Aristote, au moins si ce petit livret des merveilles inouies est à luy. Il raconte là que certains Carthaginois, s'estant jettez au travers de la mer Athlantique, hors le destroit de Gibaltar, et navigué long temps, avoient descouvert en fin une grande isle fertile, toute revestue de bois et arrousée de grandes et profondes rivières, fort esloignée de toutes terres fermes ; et qu'eux, et autres depuis, attirez par la bonté et fertilité du terroir, s'y en allerent avec leurs femmes et enfans, et commencerent à s'y habiter. Les Seigneurs de Carthage voyans que leur pays se dépeuploit peu à peu, firent deffence expresse, sur peine de mort, que nul n'eut plus à aller là, et en chasserent ces nouveaux habitans, craignants, à ce que l'on dit, que par succession de temps ils ne vinsent à multiplier tellement qu'ils les supplantassent eux mesmes, et ruinassent leur estat. Cette narration d'Aristote n'a non plus d'accord avec nos terres neufves.

Tableau 4 : Thevet et Montaigne.

Thèmes/Euvres	André Thevet, <i>Les singularitez de la France Antarctique</i> , (1557).	Michel de Montaigne, <i>Essais</i> , « Des Cannibales » (1580).
« païs infini »	L'Amérique « est beaucoup plus grande que nulle des autres » parties du monde (ch. 27, p. 161).	« Cette decouverte d'un païs infini semble estre de consideration. » (I, 31, p. 203.)
Santé et longévité	« Je dirai encore que ce peuple n'est jamais sujet à lèpre, paralysie, ulceres, et autres vices extérieurs et superficiels, comme nous autres par-deçà ; mais presque toujours sains et dispos, cheminant d'une audace, la tête levée comme un cerf. » (ch. 45, p. 239).	« Au demeurant, ils vivent en une contrée de païs tres-plaisante et bien temperée; de façon qu'à ce que m'ont dit mes tesmoings, il est rare d'y voir un homme malade; et m'ont assuré n'en y avoir veu aucun tremblant, chassieux, edenté, ou courbé de vieillesse. » (I, 31, p. 207).
Coutumes alimentaires	« (...) lorsqu'ils mangent, ils ne boiront jamais, quelque heure que ce soit ; au contraire, quand ils se mettront à boire, ne mangeront point et passeront ainsi en buvant voire un jour tout entier. » (ch. 30, p.172).	« Ils se levent avec le soleil, et mangent soudain apres s'estre levez, pour toute la journée; car ils ne font autre repas que celui là. Ils ne boyvent pas lors, comme Suidas dict de quelques autres peuples d'Orient, qui beuvoient hors du manger ; ils boivent à plusieurs fois sur jour, et d'autant. » (I, 31, p. 207).

Tableau 5 : Montaigne, Léry et Thevet.

Thèmes/Euvres	Michel de Montaigne - 'Des Cannibales', <i>Essais</i> , 1580.	Jean de Léry, <i>Histoire d'un voyage faict en terre du Brésil</i> , 1578.	André Thevet, <i>Les singularitez de la France Antarctique</i> , 1557.
Guerre et beauté	« Leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir (...) » (I, 31, p. 210).	« (...) je n'ai jamais eu tant de contentement en mon esprit (...) que j'eu lors de plaisir à voir combattre ces sauvages » (ch. 14, p. 351).	« (...) onque ne fut si beau passe-temps de voir une telle m�lee (chap. 38, p. 204). « C'est um très beau spectacle de les voir quereller ou se battre » (ch. 41, p. 220).
Chanson du prisonnier	« (...) qu'ils viennent hardiment tr�tous et s'assemblent pour disner de luy: car ils mangeront quant et quant leurs peres et leurs ayeux, qui ont servy d'aliment et de nourriture à son corps. Ces muscles, dit-il, cette cher et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes; vous ne recognoissez pas que la substance des membres de vos ancestres s'y tient encore: savourez les bien, vous y trouverez le goust de vostre propre chair. » (I, 31, p. 212).	« J'ai moy-même vaillant que je suis, premierement ainsi lié et garrot� vos parents(...) J'ay mangé de ton père (...) j'ay mangé assom� et boucan� tes frères (...) n'em doutez pas que pour venger ma mort, les <i>Margajas</i> de la nation dont je suis, n'em mangent encores cy apres autant qu'ils en pourront attraper. » (ch. 15, p. 356)	« Les <i>Margageas</i> nos amis sont gens de bien, forts et puissants en guerres, ils ont pris et mangé grand nombre de nos ennemis, aussi me mangeront-ils quelquer jour (...) mais moi, j'ai tué et mangé des parents et amis de celui qui me tient prisonnier. » (ch. 40, p. 213).
Polygamie	« Les hommes y ont plusieurs femmes, et en ont d'autant plus grand nombre qu'ils sont en meilleure reputation de vaillance: c'est une beauté remarquable en leurs mariages, que la mesme jalousie que nos femmes ont pour nous empescher de l'amitié et bienveillance d'autres femmes, les leurs l'ont toute pareille pour la leur acquerir. » (I, 31, p. 212).	« Mais notez que la Polygamie, c'est-à-dire, pluralité de femmes (...) il est permis aux hommes d'en avoir autant qu'il leur plaist (...) ceux qui en ont plus grand nombre sont estimez les plus vaillants et hardis(...)Et ce qui est �merveillable em cette multitude de femmes, encore qu'il y en ait une toujours mieux aimée du mari, tant y a néanmoins que pour cela les autres n'em seront point jalouses (...), elles vivent ensemble em une paix nonpareille. » (ch. 17, p. 427).	« Ils se marient les uns avec les autres sans aucune cérémonie. Le cousin prendra la cousine, et l'oncle prendra la nièce sans différence ou r�pr�hension, mais non le frère la sœur. Un homme d'autant plus qu'il est estimé grand pour ses prouesses et vaillantises en guerre, et plus lui est permis avoir de femmes pour le servir ; et autres moins. » (chap. 42, p. 221).
Appétit de vengeance	« Cela faict, ils le rostissent et en mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisoient anciennement les Scythes : c'est pour représenter une extreme vengeance. » (I, 31, p. 209).	« (...) quand la chair d'un prisonnier est ainsi cuite (...) quelque grand que soit le nombre chacun (...) avant que sortir en aura son morceau. Non pas cependant, ainsi qu'on pourroit estimer, qu'ils facent cela ayans esgard à la nourriture : car combien que tous confessent ceste chair humaine estre merveilleusement bonne et delicate, tant y a neantmoins, que plus par vengeance, que pour le goust (horsmis ce que j'ay dit particulierement des vieilles femmes qui en sont si friandes), leur principale intention est, qu'en poursuyvant et rongant ainsi les morts jusques aux os, ils donnent par ce moyen crainte et espouvantement aux vivans. » (ch.15, p. 365).	(...) la cause de leur guerre est assez mal fondée, seulement pour appétit de vengeance, sans autre raison (...) » (ch. 39, p. 207).

b. Illustrations

Illustration 1 : « D'un Enfant Monstrueux » (II, 30).



« Monstri Integri, & Dissecti Effigies », dans Jean Riolan, *De monstro nato Lutetiae anno Domini 1605. Disputatio philosophica*, Oliuarium Varennaeum, Iacobæa, 1605, s. n., p. vii.

URL : <https://play.google.com/books/reader?id=B6N9WIHhoxYC&pg=GBS.PA4-IA1&hl=fr>

Illustration 2 : « Ceux qui les peignent mourans ».



Théodore de Bry, *America. The Complete Plates 1590-1602*, édition Michiel van Groesen et Larry E. Tise, Cologne, Taschen, 2019. *Their ceremonies for killing and eating their enemies (continued)*. Plate 23, p. 180. Cliché Bibliothèque publique d'information-BPI, Paris, avril 2022.

Illustration 3 : « Ceux qui les peignent mourans » (suite).



« Massacre du prisonnier ». Bois gravé de l'édition originale des *Singularités* d'André Thevet (Paris, 1557, f. 76 v°). Source : THEVET, André, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, édition intégrale établie, présentée et annotée par Franck Lestringant, Paris, Éditions Chandeigne, « Série Lusitane », 2011, p. 214.

Illustration 4 : « Ceux qui les peignent mourans » (suite).



« Le prisonnier est tué en la place publique ». André Thevet, *La Cosmographie universelle*, Paris, 1575, t. 2, f. 945 v°. Source : LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil* (1578), texte établi présenté et annoté par Franck Lestringant, Paris, Bibliothèque classiques, « Le livre de poche », 1994, p. 367.

Illustration 5 : « Ceux qui les peignent mourans » (suite).



« Massacre du prisonnier », Jean de Léry, gravure de la seconde édition, Genève, 1580, p. 214. Source : LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil (1578)*, texte établi présenté et annoté par Franck Lestringant, Paris, Bibliothèque classiques, « Le livre de poche », 1994, p. 367.

Illustration 6 : « Leur guerre est toute noble et genereuse ».



*Mêlée de
guerriers
nus.*

« Mêlée de guerriers nus » Bois gravé de l'édition originale des *Singularités* d'André Thevet (Paris, 1557, f. 71 v°). Source : THEVET, André, *Le Brésil d'André Thevet. Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, édition intégrale établie, présentée et annotée par Franck Lestringant, Paris, Éditions Chandeigne, « Série Lusitane », 2011, p. 203.)

Illustration 7 : « Ils le rostissent et en mangent en commun ».



Théodore de Bry, *America. The Complete Plates 1590-1602*, édition Michiel van Groesen et Larry E. Tise, Cologne, Taschen, 2019. « The "Bucan", and how they preserve their meat ». Plate 28, p. 185.

Illustration 8 : « Ils le rostissent et en mangent en commun » (suite).



Théodore de Bry, *America. The Complete Plates 1590-1602*, édition Michiel van Groesen et Larry E. Tise, Cologne, Taschen, 2019. « *Their ceremonies for killing and eating their enemies (continued)* ». Plate 25, p. 182. Cliché Bibliothèque publique d'information -BPI, Paris, avril 2022.

TABLE DES MATIÈRES.

Résumé.....	3
Abstract.	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE.	8
CHAPITRE I - MENTIR VRAI : PENSER.....	31
I- Montaigne ou l’histoire impossible.....	31
1. Le Sauvage : un fait de visu.	31
2. Voir, ouïr, juger.....	36
3. « Ecrire les affaires de mon temps ».	41
4. « Ne jamais rien dire de faux ».	43
5. Histoire des évènements, histoire des vies.	47
6. « Plaisants causeurs ».....	52
7. « La plus part des choses du monde se font par elles memes ».	54
8. Enquêter.	59
II- La « force de l’imagination ».	67
1. « L’imagination est à la frontière entre l’intellect et le sentir ».....	67
2. La vie est un songe.	69
3. Une forte imagination produit l’événement.....	74
4. « Pourvu qu’ils soient possibles ».	78
5. « Savoir s’appliquer à divers usages ».....	85
6. La fréquentation du monde.	90
7. L’art d’imaginer autrui.....	91
8. Comment enquêter sur les « Cannibales » ?.....	95
III- La parole est aux témoins.....	99
1. Plutarque, l’historien excellent.	99
2. L’historien « d’entre-deux » et l’historien « simple ».	106
3. Dire la vérité et dire vrai.....	113
IV- Expérience et imagination.....	118
1. « Ils respondirent trois choses ».....	118
2. Se feindre étranger.....	121
3. L’expérience par les livres.	125
4. Embrasser l’univers comme sa ville.	128
5. Le mentir vrai.....	139

Conclusion du premier chapitre.....	142
CHAPITRE II – MENTIR PRUDENTIEL : ÉCRIRE CONTRE LA <i>DOXA</i>	145
I- Le mentir prudentiel dans les <i>Essais</i>	145
1. L'échappée du mensonge.....	145
2. L'élan hyperbolique.....	149
3. Le « solemne mensonge ».....	153
4. Le droit au silence.....	159
5. L'écriture allusive.....	165
II - La thèse polémique.....	168
1. L' <i>Incipit</i>	168
2. Opinion publique et « voix commune ».....	171
3. « Opinions vulgaires » des Grecs Anciens envers les « nations estrangieres ».....	176
4. « Opinions vulgaires » des Grecs antiques envers les armées barbares.....	182
5. La « voye de la raison » ou l'expérience de la pensée.....	188
III- Prévenir le lecteur.....	196
1. Argument d'autorité et preuve extrinsèque.....	196
2. Des témoins de renom.....	197
IV- Se prévenir des « pairs ».....	206
1. Conjurer l'accusation de menterie.....	206
2. Thevet, « menteur cosmographique ».....	211
3. Procédé d'authentification.....	219
V- La défense des témoins.....	223
1. Des témoins sans renom.....	223
2. Des témoins expérimentés.....	224
3. Des témoins hors-débat.....	226
4. Des témoins désintéressés.....	229
5. Des témoins topographes.....	231
6. Des témoins inoffensifs.....	234
7. Des témoins sincères et sensés.....	236
8. Des témoins anonymes.....	244
VI- Se prévenir des « rois ».....	248
1. Une rencontre énigmatique.....	248
2. L'appel aux armes.....	254
3. L'élection selon les Monarchomaques.....	261
4. Montaigne et l'autocensure.....	265
5. Concession feinte de la parole.....	268

VII- Le droit de « dire vrai »	275
1. La parole libérée ?	275
2. Diogène, le parrésiasite.....	278
3. Le Sauvage, figure du parrésiasite ?	283
4. Le Sauvage, ivre, fou ou bouffon ?	290
5. L'échappée par le rire.....	295
Conclusion du deuxième chapitre.	302
CHAPITRE III – MENTIR PRUDENTIEL : ÉCRIRE FACE AU CHRISTIANISME.	305
1. Nudité, sodomie et polygamie chez les Indiens.	305
2. Anthropophagie partisane, anthropophagie vitale et anthropophagie rituelle.	325
3. Les faux prophètes.	334
4. Vanité, tout est vanité !.....	344
5. La question des Antipodes.	349
6. Déluge et débordements : l'appel du Médoc.....	353
7. Noé, le grand absent.	361
8. Monogénisme, polygénisme, pluralité des mondes.	370
9. Trou de mémoire, théophagie et allusions.	380
10. L'omission des sources huguenotes, le cas Léry.	385
Conclusion du troisième chapitre.	397
CHAPITRE IV - MENTIR PÉDAGOGIQUE : FORMER.	399
I – Mentir utile dans les <i>Essais</i>	399
1. Le mensonge noble en politique.	399
2. Le mensonge utile à autrui.	406
II - « Des Cannibales », dans quel but ?	413
1. Dire l'Autre ?.....	413
2. Prendre plaisir à déplaire plaisamment ?.....	417
3. Réformer les jugements coutumiers.	421
III - Le voyage aller.....	424
1. « Les noms de mes chapitres n'en embrassent pas tousjours la matiere ».....	424
2. Un titre à sensation.	432
3. « Des Cannibales », un titre-piège.....	442
4. « Il y a le nom et la chose ».	449
5. Dépaysement.....	456
IV – Arrivée en terres étrangères.	460
1. L'accostage en France Antarctique.	460
2. Le bon Sauvage et le rétablissement de la juste grandeur.	471

3. Le bon Sauvage et la suspension de l'assentiment.	477
4. Le bon Sauvage et la diversion.	480
V- Séjour en terres étrangères.	488
1. Une vie ordinaire.	488
2. Raison et histoire, ou l'inconstance de la pensée sauvage.	494
3. Humains, trop humains.	498
4. Cannibale, bon Sauvage et Tupinamba.	506
5. « Ces exemples estrangers ne sont pas estranges ».	510
VI - Le voyage retour.	517
1. Des Français comparés aux Tupinambas.	517
2. La blessure narcissique.	521
3. Le procès de Rouen.	523
Conclusion du quatrième chapitre.	525
CONCLUSION DE LA THÈSE.	527
BIBLIOGRAPHIE.	561
1. Œuvres de Montaigne.	561
2. Sources écrites.	561
a. Textes de l'Antiquité.	561
b. Textes de la Renaissance.	567
c. Épistolaires, « avis aux lecteurs », préfaces, avertissements, « commentaires ».	571
d. Autres textes.	573
3. Études critiques.	573
a. Ouvrages.	573
b. Articles.	576
c. Thèses de doctorat.	587
4. « Divers ».	587
a. Introduction, présentations, notices, préfaces, « entrées », conférences.	587
b. Ouvrages collectifs sur Montaigne et le Nouveau Monde.	591
c. Dictionnaires, compilations.	592
5. Sources des images.	592
ANNEXES.	594
TABLE DES MATIÈRES.	607