



“Des cannibales” et les différentes significations du concept de raison chez Montaigne

“Of Cannibals” and the different meanings of the concept of reason in Montaigne

Raffaele Carbone¹
raffaele.carbone@unina.it

Résumé: Cet article propose de mettre au jour les différentes significations du concept de raison chez Montaigne à partir du chapitre « Des cannibales ». En analysant la notion de raison, qui apparaît polysémique et problématique chez Montaigne, on voudrait montrer que la vision anthropologique et morale des *Essais* se construit en deux volets : l'un est constitué par un certain relativisme culturel ; l'autre par la certitude de la raison, par la reconnaissance d'une éthique minimale qui dépasse l'univers fluctuant des coutumes.

Mots-clés: Montaigne, raison, coutume, altérité culturelle, relativisme/universalisme

Abstract: This article aims to bring to light the different meanings of the concept of reason in Montaigne starting with the chapter « Of Cannibals ». By analyzing the notion of reason, which turns out to be polysemic and problematic in Montaigne, it shows that the anthropological and moral vision of the *Essais* is constructed upon two facets: one is comprised of a certain cultural relativism ; the other of the certainty of reason, of the recognition of a minimal ethics that goes beyond the fluctuating universe of customs.

Keywords: Montaigne, reason, custom, cultural alterity, relativism/universalism

1 Université Federico II de Naples. Membre du Centre d'études supérieures de la Renaissance (CESR)

Les croyances vulgaires et la démarche critique de la raison

En lisant « Des cannibales » et d'autres chapitres des *Essais* avec lesquels ce texte peut être mis en parallèle, nous proposons de mettre au jour les différentes significations du concept de raison chez Montaigne. En analysant la notion de raison, qui devient polysémique et problématique chez cet auteur, nous voudrions montrer que la vision anthropologique et morale des *Essais* se construit en deux volets : l'un est constitué par un certain relativisme culturel ; l'autre par la certitude de la raison et par la reconnaissance d'une éthique minimale qui dépasse l'univers fluctuant des coutumes.

Au début de « Des cannibales » Montaigne entame une réflexion sur l'attitude que nous avons habituellement vis-à-vis des autres cultures. Lorsque nous sommes confrontés à l'altérité et notamment à l'altérité culturelle, notre première réaction consiste généralement à définir tout ce qui est différent par rapport aux formes, aux conduites, aux habitudes que nous expérimentons dans notre espace ambiant comme barbare, extravagant, monstrueux. Il existerait une attitude spontanée vis-à-vis de l'étranger consistant à l'imaginer inférieur, tant il est différent de nous². Cependant, aux yeux de Montaigne, il est possible de reconsidérer notre première position face à l'étranger, à l'inconnu, à une forte altérité :

[A] Quand le Roy Pyrrhus passa en Italie, apres qu'il eut reconneu l'ordonnance de l'armée que les Romains luy envoyoyent au devant: Je ne sçay, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelloyent 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, [C] et Philippus, voyant d'un tertre l'ordre et la distribution du camp Romain en son royaume, sous Publius Sulpicius Galba. [A] Voilà comment il se faut garder de s'atacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voye de la raison, non par la voix commune. (I, 31, 202 A, C³)

En expliquant la manière dont il faut évaluer les opinions communes sur les us et coutumes qui diffèrent des nôtres, Montaigne indique ici l'attitude qu'il faudrait adopter à l'égard de l'altérité culturelle. L'enjeu consiste à apprendre à exprimer un jugement qui permette d'examiner les croyances vulgaires relatives aux autres

2 C'est ce que souligne Todorov (1991, p. 99). Todorov rapporte maints exemples, entre autres le nom que les Slaves d'Europe donnent à l'Allemand voisin : *nemec*, le muet ; mais les Maya du Yucatan appellent de la même manière les envahisseurs toltèques : les muets (*nunobe*). Todorov décrit également l'attitude des Aztèques à l'égard des populations ennemies (Tlaxcaltèques, Chichimèques) : pour eux, les autres sont ceux qu'on subordonne, et c'est parmi eux qu'on va choisir les victimes sacrificielles. Il remarque enfin qu'à leurs yeux, les Espagnols représentent une altérité si radicale qu'ils renoncent à leur système de classement des étrangers et se servent du seul autre dispositif possible : l'échange avec les dieux (1991, p. 99-100).

3 Selon une norme de référence reconnue internationalement, nous citons les *Essais* en indiquant le livre (chiffres romains), suivi du chapitre (chiffres arabes), de la page et de l'indication des couches du texte [lettres A, B, C]. Nous utilisons ici l'édition Villey (Paris, PUF, 1992).

cultures à travers l'exercice de la raison, en désamorçant ainsi la force de la « voix commune », du mot répété, de ce que l'on dit.

Force est de constater que Montaigne met l'accent sur le fait que la « voye de la raison » nous permet de remettre en question les opinions communes, surtout si l'on compare la dernière version des *Essais* avec le texte de 1580 (qui ne change pas en 1588). Dans les couches B et C du texte, Montaigne écrit : « Voyla comment il se faut garder de s'atacher aux opinions vulgaires, & faut juger les choses par la voye de la raison, non de la voix commune » (I, 31, 202). Dans la première version, il affirme qu'il faut juger les choses au moyen de la raison ; en relisant son texte, il supprime « les choses » et, après « opinions vulgaires », il insère « les » entre la conjonction « & » et le verbe « faut » (« & les faut iuger »), référant ce pronom aux « opinions vulgaires » : il ne s'agit pas d'exprimer des jugements sur les choses, mais d'examiner minutieusement les opinions communes, de limiter leurs prétentions devant le tribunal de la raison.

La question est de savoir quelles sont la valeur et la signification des deux expressions utilisées par Montaigne dans ce passage, « voye de la raison » et « voix commune⁴ ». Elles représentent deux manières différentes, voire opposées, d'évaluer les « opinions vulgaires » sur les autres peuples. Il existe donc un jugement vulgaire qui peut être confirmé ou tempéré et corrigé en fonction de l'angle sous lequel il est envisagé. Une lecture plus analytique peut montrer qu'il est question ici de trois termes, « opinions vulgaires », « voye de la raison » et « voix commune », mais les « opinions vulgaires », c'est-à-dire les jugements grossiers et hâtifs fondés sur nos seules valeurs, seraient en réalité le produit de cette même « voix commune », soit la tendance à mépriser les étrangers parce qu'ils sont différents de nous. La « voix commune » peut alors être considérée comme la source anonyme de ces stéréotypes et préjugés culturels qui véhiculent des malentendus, des discriminations et des stigmatisations ; en même temps, elle renforce et légitime ces mêmes jugements qu'elle engendre. Somme toute, elle n'est pas un juge impartial, car elle a contribué à façonner le criminel qu'elle devrait juger.

Il faut alors se tourner vers la « voye de la raison⁵ ». Cette expression, qui revient sous la plume de Montaigne au chapitre « Des livres » à propos de Guicciardini et dans l'« Apologie de Raimond Sebond⁶ », désigne la démarche critique de la

4 L'opposition entre la « voye de la raison » et la « voix commune » incarnerait l'idée générale qui domine tout le chapitre: « [...] le paragraphe se termine sur une sentence antithétique et l'antithèse est non seulement dans l'idée, elle est même soulignée par le choix des mots : c'est d'une part le mot «voie» au sens de démarche, la voie de la raison, opposée à «voix», qui est alors la parole" (Plattard, 1941, p. 15).

5 Dans cet article, nous examinons sous un nouvel angle et approfondissons un thème que nous avons déjà abordé dans d'autres textes. Nous nous permettons d'y renvoyer : Carbone, 2013a, p. 1-12 ; Carbone, 2013b, p. 249-250 et p. 271-274 ; Carbone, 2013c, 119-128.

6 « Il est impossible d'imaginer que, parmi cet infiny nombre d'actions dequoy il juge, il n'y en ait eu quelqu'une produite par la voye de la raison » (II, 10, 419 C) ; « [...] ou qu'ils me quittent leur profession, qui est de ne recevoir ny approuver rien que par la voye de la raison [...] » (II, 12, 541 A).

raison⁷, la procédure argumentative, discursive qui s'oppose à la « voix commune », à l'immédiateté des jugements grossiers et ordinaires qui s'enracinent néanmoins dans les couches de la sédimentation historique des idées⁸. La « voye de la raison » oriente aussi certains jugements courants (si évidemment on veut la suivre) : une affirmation, une observation peuvent être faites, un conseil peut être donné avec (ou sans) raison⁹. On pourrait penser que la raison s'identifie à la culture : c'est la culture qui tempère et corrige le jugement vulgaire qui méprise l'autre parce qu'il est différent de nous¹⁰. Cette interprétation peut toutefois prêter à confusion, car le mot « culture » désigne un stade avancé du développement de l'esprit et de la société, et cela nous induit à penser qu'un clivage culturel important peut exister entre les différents groupes humains et au sein d'une même communauté entre ses différentes couches sociales. Autant dire que cette lecture réintroduit une relation d'opposition et d'altérité (radicale) que Montaigne veut au contraire – nous semble-t-il – déconstruire.

Au lieu d'hypostasier la raison, on peut comprendre « la voye de la raison » dans un sens discursif et procédural. Ainsi la raison peut être entendue comme un espace d'interprétation et comme un lieu de médiation, car elle s'oppose à l'immédiateté du jugement vulgaire qui refuse *sic et simpliciter* l'altérité culturelle. L'appel à la « voye de la raison » requiert alors un effort intellectuel : il faut renoncer aux opinions communes, aux bruits répandus et essayer de se libérer de la force de la coutume et des jugements préconçus en vogue au sein de son propre horizon culturel. Dans cette optique, il faut recourir à un procédé rationnel¹¹, argumentatif, pour bien évaluer aussi bien les opinions courantes sur les autres cultures que les usages des autres communautés avec lesquelles nous entrons en contact.

La « voye de la raison » permet ainsi de nous affranchir des préjugés et des stéréotypes culturels qui nous accablent. Ainsi, pour ce qui est de la question débattue dans « Des cannibales », le mot « barbare », passé au crible de la raison, n'a pas une connotation ontologique. Loin d'être un attribut essentiel de certaines communautés humaines, il exprime une évaluation prospective des coutumes des autres à partir

7 Comme le remarque Marco Sgattoni, face à la multiplicité des opinions qui semblent s'équivaloir (II, 12, 540-541 A), c'est « l'esprit critique (*raison*) qui peut faire le distinguo » (Sgattoni, 2018, p. 223 – nous traduisons).

8 La raison s'oppose également à l'exemple : « Les subjects d'un prince excessif en dons se rendent excessifs en demandes; ils se taillent non à la raison, mais à l'exemple. » (III, 6, 904 B)

9 « Le conseil qu'Isocrate donne à son Roy ne me semble sans raison: Qu'il soit splendide en meubles et ustensiles, d'autant que c'est une despence de durée, qui passe jusques à ses successeurs; et qu'il fuye toutes magnificences qui s'écoulent incontinent et de l'usage et de la mémoire. [...] Et a lon raison d'accuser Theophrastus d'avoir establi, en son livre des richesses, un advis contraire, et maintenu telle nature de despence estre le vray fruit de l'opulence. » (III, 6, 902 C)

10 C'est ce que fait valoir Balmas, 1994, p. 182.

11 Au XVI^e siècle, parmi les significations du mot « raison », il faut compter, non seulement « propos, parole, message », mais aussi « méthode, procédé, manière, moyen ». Cf. Huguet, 1965, p. 324. Cf. aussi Algirdas Greimas, 2001, p. 526.

de la familiarité que nous avons avec nos propres habitudes. Nous pouvons mettre à l'œuvre cette démarche car, certes, nous sommes des êtres culturels, mais seulement si nous prenons du recul par rapport à notre propre culture. Il n'en demeure pas moins vrai que, si nous faisons appel au chapitre I, 23 sur la force de la coutume¹², nous pouvons bien dire que cette opération se révèle difficile et hasardeuse, car nous ne réfléchissons pas au fait que notre regard est guidé par des principes implicites et que nous sommes tous profondément imprégnés de notre culture. La culture est alors une arme à double tranchant. D'une part nous sommes imbus de la culture dans laquelle nous avons grandi, et personne n'échappe à ce conditionnement : nous sommes ici face à la raison qui se particularise dans chaque pratique culturelle (« La raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient: infinie en matiere, infinie en diversité. » [I, 23, 112 C¹³]). D'autre part, si nous réalisons que notre regard sur nous-mêmes et sur les autres est orienté par des principes implicites, façonnés par nos coutumes, nous pouvons relativiser ces prémisses et comprendre – à l'instar du roi Pyrrhus – que d'autres regards sont possibles : c'est la raison qui suspend l'adhésion irréfléchie aux préjugés culturels. C'est ainsi que notre regard devient assez large pour nous

12 « Car c'est à la verité une violente et traistresse maistresse d'escole, que la coustume. Elle establit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son autorité: mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. Nous luy voyons forcer, tous les coups, les reigles de nature. *Usus efficacissimus rerum omnium magister.* » (I, 23, 109 A, C). Cf. aussi III, 13, 1080 B : « C'est à la cousutme de donner forme à nostre vie, telle qu'il lui plaist; elle peut tout en cela: c'est le breuvage de Circé, qui diversifie nostre nature comme bon luy semble. »

13 Cf. aussi, entre autres, II, 12, 523 A : « j'appelle raison nos resveries et nos songes, avec la dispense de la philosophie, qui dit le fol mesme et le meschant, forcener par raison: mais que c'est une raison de particuliere forme. » ; II, 12, 539 A : « Au contraire, chacun, à qui mieux mieux, va plastrant et confortant cette creance receue, de tout ce que peut sa raison, qui est un util souple, contournable et accommodable à toute figure. » ; II, 12, 565 A : « J'appelle tousjours raison cette apparence de discours que chacun forge en soy [...]. » Ce dernier passage, selon Luiz Eva, qui a mis l'accent sur la raison sceptique de Montaigne, évoque la raison comme capacité de produire des explications opposées par rapport au même problème (Eva, 2007, p. 355). Cf. également ce célèbre passage : « [B] Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit és autres creatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. [C] *Nihil itaque amplius nostrum est: quod nostrum dico, artis est.* » (II, 12, 580 B, C ; sur « la vanité de l'humaine raison », cf. aussi II, 12, 551 A). Selon Celso Martins Azar Filho, dans ce morceau de l'« Apologie de Raimond Sebond », Montaigne veut souligner « [...] que nous avons perdu contact avec les lois naturelles précisément à cause d'un mauvais usage – c'est-à-dire, présomptueux – de la raison » (Azar Filho, 2013, p. 3). D'autre part, en parlant de la fortune, Montaigne fait allusion au caractère variable et instable de la raison : « la Fortune mesme n'est pas plus diverse et variable que nostre raison, ny plus aveugle et inconsiderée. » (II, 12, 516 C) Cf. aussi III, 11, 1026 B : « Je ravassois presentement, comme je faicts souvant, sur ce, combien l'humaine raison est un instrument libre et vague. » Rappelons également qu'on peut se servir de « la raison comme d'un instrument vain et fri-vole » (II, 12, 545 A).

englober, nous et les autres, sans les considérer avec mépris. La question de la raison, de son pouvoir et de son emploi – sans oublier ses paradoxes et ses ambivalences – pourrait alors être considérée comme un fil conducteur, non seulement du chapitre « Des cannibales¹⁴ », mais aussi d'autres chapitres des *Essais*¹⁵.

Les deux volets du discours montaignien : le relativisme culturel et les règles de la raison

Poursuivons alors la lecture de l'essai « Des cannibales » pour tester notre hypothèse sur le rôle de la raison chez Montaigne. Chacun sait que dans cet essai, à l'instar de certains de ses contemporains¹⁶, l'auteur s'interroge sur les raisons qui poussent les Européens à considérer les peuples du Nouveau Monde comme des barbares et des sauvages et sur les sens possibles que recouvrent ces mots lorsqu'ils sont appliqués aux Amérindiens. En effet, dans un célèbre passage, le Bordelais affirme :

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 sommes (I, 31, 205 A).

Ce passage devrait retenir notre attention, non seulement parce que Montaigne formule un principe général qui semble récuser tout critère absolu auquel une culture pourrait faire appel pour en juger une autre (soit : « barbare » se dit d'un usage qui est différent du nôtre¹⁷), mais aussi parce qu'il fait allusion à la raison «particulariste» : chaque individu a certes une idée de la vérité et de la raison, mais il érige en vérité et en raison les croyances, les us et coutumes de la communauté à laquelle il appartient. Chacun pense qu'il existe des opinions vraies et des pratiques rationnelles, mais chacun croit qu'elles coïncident purement et simplement avec l'ensemble des idées, des coutumes et des qualités saluées par sa propre société¹⁸.

14 “The primary and unifying theme of “Des cannibales” is, I believe, not cannibalism, nor the noble savage, nor even the unreliability of second-hand witnesses (such as *cosmographes*). The essay is, rather, an inquiry into the nature and power of using reason. » (Locher, 1976, p. 120)

15 Comme le remarquait Lévi-Strauss, « dans l'argumentation de Montaigne, l'appel à la raison revient comme un refrain » (Lévi-Strauss, 2008, p. 1446-1447).

16 Jean de Léry (2008, p. 462), par exemple, n'hésite pas à remarquer que l'hospitalité des Amérindiens fait preuve de « [...] l'humanité de ces gens, lesquels neantmoins nous appellons barbares ». Si Léry ne semble pas nier la barbarie des cannibales, toujours est-il qu'il insinue quelques doutes sur les jugements des Européens. Sur Jean de Léry, cf. Morisot, 1975, p. 37-38 ; Lestringant, 1999, p. 82-89.

17 Rappelons toutefois que Montaigne affirme aussi que ces peuples nous semblent barbares parce qu'ils n'ont pas encore été altérés par les artifices de la civilisation : « 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 naïveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres [...]. » (I, 31, 206 A)

18 C'est ce que dit Pascal dans le fragment 454 (Sellier) de ses *Pensées* : « [...] le peuple croit que la vérité se peut trouver et qu'elle est dans les lois et coutumes. » (Pascal, 2011, p. 390)

Tout au long de ce chapitre Montaigne prouve que des coutumes diverses sont rationnelles ou intelligibles pour peu qu'on tienne compte du contexte dans lequel elles sont pratiquées. Toutefois, dans un passage important, il dit qu'en un sens on peut bien appeler « barbares » les peuples du Nouveau Monde. Toujours est-il que dans ce paragraphe, il juge aussi bien les Brésiliens que les Européens à l'aune de 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. » (I, 31, 210 A) Dans ce passage, la raison ne semble pas être seulement la capacité à résister aux pressions de la coutume et à effectuer des renversements de perspective¹⁹, mais principalement la source des règles minimales sur lesquelles repose la distinction entre le juste et l'injuste, le civilisé et le barbare²⁰. Ce texte renoue avec le chapitre 16 du premier livre, « De la punition de la couardise » : ici, à propos des fautes commises de manière délibérée, Montaigne affirme : « [...] en celles icy nous sommes bandez à nostre escient contre les reigles de la raison, que nature a empreintes en nous [...]. » (I, 16, 70 A) – et dans « De l'utile et de l'honneste », il évoque « nos reigles naturelles » (III, 1, 800 B). Le morceau du chapitre « Des cannibales » que nous venons de citer pourrait être également comparé à un autre célèbre passage des *Essais*, tiré du chapitre « De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe » :

[A] Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompagne; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat. (I, 23, 117A²¹)

En analysant ce texte, Todorov remarque que, comme le « mais » est suivi d'un « pourtant », la phrase semble indiquer que Montaigne pencherait pour une conception universaliste de la raison. Cependant, selon l'historien et philosophe bulgare, la majorité de ses textes ne permettent pas de tirer cette conclusion (Todorov, 2004, p. 60). Toutefois, en dépit des textes dans lesquels Montaigne semble contester la valeur de la raison comme clé de compréhension du monde et en fait la source

19 Cf. Giordano, 1985, p. 32.

20 Néanmoins, comme l'affirme Sylvia Giocanti, si les cannibales peuvent être appelés « barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie », cela peut signifier aussi « qu'ils sont moins déshumanisés que les Occidentaux, parce que leur culture ne va pas de pair avec les sophistications de la raison » (Giocanti, 2011, p. 529-530). Toutefois, si la guerre des Européens révèle « une perversion de la raison, qui se plaît dans l'orchestration de la destruction de l'homme, et développe une culture du supplice » (Giocanti, 2011, p. 530), la raison dont il est question ici est – nous semble-t-il – la raison « particulariste », la raison-*teinture*, la raison-*instrument libre et vague*, qui doit être distinguée de la raison critique et de la raison universelle (nous reviendrons sur ce point fondamental).

21 Cf. aussi I, 23, 116 C : « [C] Par où il advient que ce qui est hors de gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison: Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent. »

d'une multiplicité infinie de discours qui s'équivalent²², on ne peut pas sous-estimer ces passages dans lesquels il fait appel aux règles de la raison, évoque le pouvoir de la raison universelle²³ ou encore en souligne le caractère « inflexible et impassible²⁴ ». On peut alors affronter la question sous un autre angle et soutenir que le relativisme n'est qu'un volet du discours montaignien²⁵. L'autre volet est constitué par la certitude de la raison, par sa force normative²⁶, par la reconnaissance de vertus universelles qui dépassent l'univers fluctuant des coutumes ; autant dire que pour la véritable loi morale la vérité est universelle²⁷. Force est de constater, dans les *Essais*, la présence d'une perspective qui ouvre sur l'idée d'une assise rationnelle des sociétés humaines (Lévi-Strauss, 2008, p. 1447).

Conversion du regard et principes universels

« Des cannibales » est bien le chapitre des renversements et des paradoxes. La confrontation ironique et impétueuse avec un autre monde et d'autres cultures est porteuse de la vérité sur Montaigne lui-même et sur ses lecteurs (Fumaroli, 1994, p. 22-23), voire sur le monde de la Renaissance déclinante : comme la plupart des commentateurs l'ont souligné, c'est le dévoilement de la barbarie et de l'artificialité de la culture européenne. Mais cet essai est ironique et paradoxal également pour une autre raison : on pouvait s'attendre à ce que Montaigne insiste sur les vertus des Amérindiens et sur les illusions de la conscience européenne moderne, à ce qu'il

22 Rappelons encore une fois ce passage : « la raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient: infinie en matiere, infinie en diversité. » (I, 23, 112 C) Edwin Duval saisit chez Montaigne une sorte de relativisation de la raison, car, si les us et coutumes changent en fonction des cultures, la raison aussi change d'une culture à l'autre, aussi bien dans sa nature que dans sa fonction : « [...] reason must also vary from culture to culture, both in its nature and in its function. » (*Duval, 1983*, p. 36)

23 Outre les chapitres I, 16 et I, 31, nous conseillons également les textes suivants : « [...] aussi celui qui se retire, ennuié et dégousté de la vie commune, doit former cette-cy aux regles de la raison, l'ordonner et renger par premeditation et discours. » (I, 39, 245-246 A) ; « [...] poiser et connoistre la verité des choses par la force de la raison. » (I, 51, 306 A) ; « Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte. » (II, 30, 713 C) ; « D'autant que notre licence nous porte tousjours au delà de ce qui nous est loisible et permis, on a estressi souvent outre la raison universelle les préceptes et loys de notre vie. » (III, 9, 990 B) ; « Je l'aime telle, que les lois et religions, non fassent, mais parfacent et autorisent, qui se sente de quoy se soustenir sans aide, née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé. » (III, 12, 1059 C)

24 « La superiorité et infériorité, la maistrise et la subjection, sont obligées à une naturelle envie et contestation; il faut qu'elles s'entrepillent perpetuellement. Je ne crois ny l'une ny l'autre des droicts de sa compaigne: laissons en dire à la raison, qui est inflexible et impassible, quand nous en pourrons finer. » (III, 7, 918 B)

25 C'est ce que fait valoir Panichi, 2010, p. 267-268.

26 Selon Paul Mathias, si paradoxal que cela puisse paraître, on peut détecter dans les règles de raison « une manière de puissance *normative* » (Mathias, 2016, p. 998).

27 « La verité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connoissoit qui eust corps et veritable essence, il ne l'atacheroit pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle là; ce ne seroit pas de la fantasia des Perses ou des Indes que la vertu prendroit sa forme. » (II, 12, 578-579 A)

s’attache à retrouver derrière les manières d’être et les coutumes des Tupinambas la configuration d’idées et de valeurs qui commande leur vie sociale. Toutefois, le Bordelais met également l’accent sur l’existence d’une commune mesure entre l’homme occidental et le «sauvage».

Or nous détectons chez Montaigne un double procédé de distanciation et de rapprochement par rapport aux Amérindiens. D’une part, ces communautés sont, pour lui, non plus barbares, mais plus proches de la nature que les Européens ; et si certaines de leurs pratiques (tel le cannibalisme ou le châtement réservé aux faux prophètes) choquent ces derniers, le Bordelais montre qu’elles apparaissent adaptées à leur contexte (I, 31, 207-208 A), autrement dit qu’elles peuvent être insérées dans une chaîne de significations qui les « désandalise » (Defaux, 1987, p. 167). D’autre part, certains éléments de leur culture rappellent ceux de la culture occidentale (par exemple, leurs chansons se rapprochent du rythme et de la douceur de certains poèmes grecs : I, 31, 213 A). À cet égard, certains commentateurs ont remarqué que les valeurs brésiliennes dont Montaigne fait l’éloge incarneraient en réalité ses propres valeurs, son idéal personnel (le monde grec) (Todorov, 2004, p. 70-71²⁸). Toutefois, Montaigne ne semble pas être un « universaliste inconscient », comme l’a affirmé Todorov (2004, p. 71). Il admet – on l’a vu – l’existence d’une raison universelle qui sous-tend la multiplicité des discours humains (pour ne rien dire des « lois universelles²⁹ »), mais qui peut bien être obscurcie par la raison particulariste et par les passions³⁰. Et qui plus est, la société des cannibales ne doit pas être considérée seulement comme un miroir qui nous permettrait de mieux réfléchir sur la nôtre (Llinàs Begon, 2010, p. 69 et 72), mais aussi comme l’occasion de faire émerger certains principes universels : c’est au fond par ces derniers – par leur commune mesure – que nous pouvons nous juger nous-mêmes et les autres.

28 Rappelons également la lecture d’Angela Enders. Elle soutient que le philosophe bordelais utiliserait les habitants du Nouveau Monde comme un moyen pour critiquer ces aspects de sa propre société qui méritaient à son avis d’être blâmés ; toutefois, il resterait prisonnier des préjugés culturels qui caractérisaient son époque. En réalité, selon cette commentatrice, Montaigne utilise l’expérience du Nouveau Monde, non pour mettre en question sa propre culture, mais pour renouveler l’idéal européen : le monde indien peint par Montaigne ne se révélerait pas fidèle aux faits, mais serait une idéalisation et une sublimation des cultures amérindiennes (Enders, 1993, p. 227-228).

29 « Tu ne crains point d’offencer ses loix universelles et indubitables, et te piques aux tiennes partisans et fantastiques; et d’autant plus qu’elles sont particulieres, incertaines et plus contredictes, d’autant plus, tu fais là ton effort. Les regles positives de ton invention t’occupent et attachent, et les regles de ta paroisse: celles de Dieu et du monde ne te touchent point. » (III, 5, 879-880 C)

30 « La raison privée n’a qu’une juridiction privée » (I, 23, 121 C) mais il existe aussi une « raison publique » (III, 1, 798 C). « Il n’en est guiere de laquelle la raison accuse si clairement la vanité, mais elle a ses racines si vives en nous, que je ne sçay si jamais aucun s’en est peu nettement descharger. » (I, 41, 255 B) « [C] Toute incomparable qu’elle est [la vaillance d’Alexandre], si a elle encores ses taches: [B] qui faict que nous le voyons se troubler si esperdudment aux plus legieres soubçons qu’il prend des machinations des siens contre sa vie, et se porter en cette recherche d’une si vehemente et indiscrete injustice et d’une crainte qui subvertit sa raison naturelle. » (II, 1, 336 C B)

Nous pensons à la dernière page de ce chapitre, dans laquelle Montaigne met en scène les cannibales qui se scandalisent de la soumission de certains adultes à leur roi-enfant et de l'inégalité régnant dans la société française : il ne s'y limite pas à intervertir les positions respectives de l'observateur et de l'observé (*Lestringant, 1994, p. 101 et 184*), mais y évoque en filigrane des critères universaux, ceux dont se servent les cannibales pour faire la critique de la société européenne. Aussi croyons-nous retrouver derrière le discours des cannibales de Rouen cette même voie de la raison que Montaigne évoque au début du chapitre. Voie de la raison : d'une part, la démarche qui consiste à se détacher des lieux communs et faux dont l'opinion se contente, d'autre part la conversion du regard qui permet de critiquer sa propre société à l'aune des principes universels de la justice et de l'équité. Rappelons à ce propos que les cannibales peuvent bien emprunter et incarner la voie de la raison, car – nous dit Montaigne – ils n'agissent pas « [...] 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'âme si stupide que de ne pouvoir prendre autre party [...]. » (I, 31, 213 A³¹) En bref, les cannibales ne vivent pas sous le joug de leurs traditions : on peut dire qu'ils suivent intelligemment leur coutume sans s'y conformer aveuglément et mécaniquement.

Ce n'est pas un hasard si, dans un ajout à l'édition de 1588, au chapitre « De la force de l'imagination », Montaigne déclare : « 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, vue le nombre et variété des accidens. » (I, 21, 105 B) Le Bordelais se réfère ici aux récits sur le pouvoir de l'imagination (« les Histoires que j'emprunte » [I, 21, 105 A]). Il laisse entendre que les anecdotes tirées de la rumeur populaire ajoutées à celles que les philosophes et historiens colportent, qu'elles soient fictives ou non, permettent de jeter la lumière sur la réalité humaine, à condition que l'on évalue ces exemples et qu'on y réfléchisse à l'aune de la raison. Montaigne postule ici une dichotomie entre raison et expérience, pour être plus précis une commune mesure lui permettant de s'orienter dans la variété inépuisable des faits et des récits. Aussi il sous-entend qu'il existe en l'homme un instrument, en d'autres termes « la preuve de la raison³² », qui lui permet de raisonner sur les faits de l'expérience et sur les récits rapportés par la rumeur publique et par les écrivains ; de réfléchir sur les lieux communs et

31 Sur ce point on se reportera à Tournon, 2000, p. 218-221. Plattard remarque que dans ce passage le mot « discours » est pris au sens de « [...] dissertation et plus précisément raisonnement ». C'est l'emploi qu'en fait Descartes dans le *Discours de la méthode* (Plattard, 1941, p. 48).

32 D'autre part, comme Montaigne le dit ailleurs (« De l'institution des enfans »), « la vérité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premièrement, qu'à qui les dict apres » (I, 26, 152 A). Ce n'est pas un hasard si Zbigniew Gierczynski accorde une place de choix à la raison dans les *Essais* : « La raison se trouve [...] pourvue d'une autorité suprême. Montaigne ne se désistera jamais de ce rationalisme de base, pas même dans l'« Apologie de Raimond Sebond », où sa condamnation de la raison sera un artifice et une pure apparence » (Gierczynski, 1983, p. 137).

trompeurs dont un lecteur paresseux peut se satisfaire et d'en tirer des éléments pour éclairer la nature humaine. Somme toute, la raison devrait être le guide des pensées et des actions humaines³³. La structure de la société cannibale et les discours des Amérindiens ne font que confirmer ces regards. D'autre part, dans « Des cannibales » (et ailleurs), Montaigne fait état d'un manque de raison dans les sociétés européennes. Il constate ce déficit à un double niveau : d'une part, la tendance à juger un peuple barbare pour ses mœurs si elles n'épousent pas les contours des us et coutumes de l'Occident ; d'autre part, la présence de formes de soumission à l'autorité et d'inégalités sociales inacceptables.

Ces analyses montaigniennes peuvent être rapprochées des réflexions sur l'histoire de la société et de la pensée moderne effectuées par Horkheimer au cours des années 1930 et 1940. Comme chacun sait, Max Horkheimer a consacré un long article à l'auteur des *Essais*, qui se révèle à ses yeux comme porteur d'« un humanisme révolutionnaire [*ein revolutionärer Humanismus*] » (Horkheimer, 2009, p. 269 ; 1988b, p. 271³⁴). Or le philosophe allemand constate à son époque ce même déficit de rationalité mis au jour par Montaigne. Dans « Théorie traditionnelle et théorie critique », il met avant « la dysharmonie et l'irrationalité de la société » et les tendances qui peuvent conduire à « l'édification d'une société conforme aux exigences de la raison [*die zu einer vernünftigen Gesellschaft*] » (Horkheimer, 1996, p. 51 ; 1988a, p. 191). En effet, rejoignant la perspective des cannibales sur la société française de l'époque de Montaigne, la théorie critique voudrait « accélérer l'évolution vers une société libérée de l'injustice » (Horkheimer, 1996, p. 55 ; 1988a, p. 195). Ce n'est pas un hasard si, dans *Éclipse de la raison*, Horkheimer mentionne Montaigne comme l'un des auteurs qui a contribué à faire valoir l'idée d'une vie guidée par la raison :

Dans les temps modernes la raison a manifesté une tendance à dissoudre son propre contenu objectif. Il est vrai que dans la France du XVI^e siècle, on mit de nouveau en avant le concept de vie dominée par la raison, son arbitre ultime. Montaigne l'adapta à la vie individuelle, Bodin à la vie des nations et de l'Hôpital le mit en pratique dans le domaine de la politique. Et malgré certaines déclarations sceptiques de leur part, ils tâchèrent de promouvoir la renonciation à la religion en faveur de la raison, considérée comme l'autorité intellectuelle suprême. (Horkheimer, 1974, p. 22-23 ; 2013, p. 7-8)

Tout en découvrant des « tendances relativistes » chez Montaigne, Horkheimer pense que les pionniers de la philosophie bourgeoise ne voulaient pas « abolir la vérité objective » (Horkheimer, 1974, p. 26 ; 2013, p. 10) ; ainsi il semble rapprocher le Bordelais des défenseurs de la raison objective³⁵. En effet, dans « Montaigne et

33 À propos de l'éducation des enfants, Montaigne dit : « [A] Que sa conscience et sa vertu reluisent en son parler, [C] et n'ayent que la raison pour guide » (I, 26, 155 A, C).

34 À cet égard, nous nous permettons de renvoyer à Carbone, 2018, p. 7-40.

35 Rappelons que pour Horkheimer « la raison objective aspire à remplacer la religion traditionnelle par la pensée et la connaissance philosophique méthodique, et ainsi à devenir, à elle seule, source de tradition » (Horkheimer, 1974, p. 22 ; 2013, p. 7).

la fonction du scepticisme », il affirme que la pensée de Montaigne est plus proche du rationalisme classique de Descartes et de Leibniz qu'on ne peut l'imaginer (Horkheimer, 2009, p. 254 ; 1988b, p. 252-253).

Trois significations du concept de raison

Revenons à l'auteur des *Essais*. Restreignant la portée de l'affirmation de Montaigne sur la « voye de la raison », Philippe Desan (2018, p. 16) met l'accent sur le relativisme culturel du Bordelais (qui à son avis n'est pas dénué d'ambiguïté [Desan, 2018, p. 119, 124 et 136]) : en citant le passage où Montaigne affirme que « l'usage nous desrobbe le vray visage des choses » (I, 23, 116 A), Desan remarque que la raison finit par se plier à la contrainte de la coutume et par justifier nos usages car elle refléterait une attitude acquise par l'éducation qui tend à universaliser nos opinions et nos traditions (Desan, 2018, p. 121). Toutefois, en soulignant que Montaigne ne confond pas la raison humaine avec la raison divine (voir par exemple I, 32, 216 B ou I, 56, 321-322 C, Desan, 2018, p. 121-122), le commentateur reconnaît du moins deux significations du concept de raison sous la plume de Montaigne. Il écrit : « la raison humaine n'est que l'explication et la défense (un effet rhétorique, pourrait-on dire) des codes culturels que nous ne sommes pas capables de remettre en cause. » (Desan, 2018, p. 129) ; « la raison nous rend conscients de nos conventions sociales, mais elle ne remet pas pour autant en cause le bien-fondé de la coutume comme ciment social. » (Desan, 2018, p. 130³⁶) La première affirmation de Desan renvoie à la raison particulariste (la raison-*teinture* qu'il mentionne dans la suite de son texte), mais la première partie de sa deuxième thèse ne peut que s'appuyer, à notre avis, sur la raison comme outil et comme procédure de démythification des préjugés culturels, soit : « la voye de la raison ». La raison, en ce second sens, suppose à son tour que l'on soit capable de connaître un ensemble minimal de principes et de valeurs constituant le noyau de la raison universelle, à savoir les paramètres permettant de faire la lumière sur notre barbarie et sur celle des autres. Or, faisant valoir la raison ondoyante et souple qui se met au service de la coutume³⁷, Desan semble sous-estimer une autre signification de raison (« inflexible et impassible » : III, 7, 918 B) que Montaigne – nous avons cherché à le montrer au cours de cet article – ne minorise pas. Si dans le chapitre sur la coutume (I, 23, 112-114) Montaigne énumère plusieurs coutumes qui peuvent

36 Rappelons que la question de la coutume chez Montaigne a fait l'objet d'interprétations disparates. Zahi Zalloua, par exemple, pense que la coutume peut être retravaillée grâce à la réflexion critique : “Yet, while recognizing in custom an all-powerful second nature, Montaigne did *not* embrace a paralyzing, determinist point of view. Custom can be re(trans)formed by means critical reflexivity; hence the importance of the Socratic imperative “Know thyself”” (Zalloua, 2005, p. 123). Nous avons discuté les diverses interprétations de la coutume chez Montaigne dans notre livre sur le Bordelais, auquel nous nous permettons de renvoyer (Carbone, 2013b, p. 204-220).

37 « [...] notre raison est au service de la coutume. Loin d'être un outil universel pour l'homme, quelle que soit sa culture, c'est plutôt une forme ployable et malléable qui sert à créer du sens et à normaliser nos propres pratiques culturelles et sociales. » (Desan, 2018, p. 129-130)

bien scandaliser les Européens, ces exemples ne conduisent pas pour autant « à une mise en accusation de la raison » (Desan, 2018, p. 129). Or, dans ce même chapitre, Montaigne affirme, certes, que « les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume » (I, 23, 115 C). Peut-être le Bordelais veut-il dire que les règles qui orientent habituellement notre conscience morale sont dictées par la coutume³⁸, mais cela n'empêche pas que puissent exister, au-delà des normes prescriptives qui s'ancrent dans l'horizon de la coutume, des principes et des normes qui ne se réduisent pas à la rationalité restreinte d'une communauté particulière. Quelques lignes plus bas, en effet, dans l'optique de mettre en évidence la puissance de la coutume, Montaigne écrit : « par où il advient que ce qui est hors de gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison : Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent » (I, 23, 116 C). Ensuite il affirme que celui qui entend « une juste sentence », une opinion juste et légitime, devrait réfléchir au fait qu'elle le concerne directement : c'est ainsi qu'il pourrait comprendre que « cettcey n'est pas tant un bon mot, qu'un bon coup de coup de fouet à la bestise ordinaire de son jugement » (I, 23, 116 C). Montaigne oppose ici les « gonds de coustume » et les « gonds de raison », la « juste sentence » et « la bestise ordinaire » de nos jugements: il existe un au-delà de la coutume, de la raison «particulariste» qui ne raisonne que pour donner du sens à nos pratiques sociales et culturelles. Les regards développés dans ces additions manuscrites de l'Exemplaire de Bordeaux semblent alors confirmer ce que Montaigne a écrit en 1580 : qu'on peut jeter la lumière sur l'action aveuglante de la coutume qui trouble l'esprit si l'on rend opérationnelle la raison et que l'on juge ses propres us et coutumes selon ses critères³⁹. Si la coutume « brouille la raison et dissimule la réalité » (Desan, 2018, p. 121), cela ne signifie pas pour autant que l'homme doive renoncer définitivement à son pouvoir d'évaluer les pratiques sociales et culturelles sous l'angle de la raison. Mais la raison se présente dans ce cas comme l'outil lui permettant de s'interroger sur le bien-fondé de ses préjugés et qui est susceptible d'être perfectionné au fur et à mesure que l'on utilise. Dans cette optique, la raison est pour l'homme moins un bagage atemporel et universel qu'une démarche à entamer pour contrebalancer la force de la coutume, une démarche qui demande une conversion du regard. Toujours est-il que la raison est à même de mettre au jour des contraintes morales minimales en vertu desquelles on peut dénoncer de manière péremptoire l'inhumanité de certains actes⁴⁰.

38 Cf. la suite du passage que je nous venons de citer : « [...] chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuvées et receuës autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement » (I, 23, 115 C).

39 « Qui vouldra se desfaire de ce violent prejudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompaigne; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat. » (I, 23, 117 A)

40 À ce propos Jean-François Dupeyron écrit qu'on peut deviner « l'alliance chez Montaigne de relativisme et d'universalisme » et que son universalisme consiste à proscrire « la torture, le bûcher, la cruauté et tous les traitements dégradants pour la personne humaine » (Dupeyron, 2013, p. 146).

Tel est, à notre avis, l'enseignement que l'on tire du chapitre « Des cannibales ». En effet, si dans « De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe », Montaigne passe en revue un grand nombre de coutumes et de traditions étrangères (aptées à dérouter le regard européen) sans porter de jugement moral ni ajouter de commentaires, dans « Des cannibales », il assure qu'« [...] il ne se trouva jamais aucune opinion si desreglée qui excusât la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté, qui sont nos fautes ordinaires » (I, 31, 210 A). Dans ce texte, Montaigne met à l'œuvre, non pas la raison particulariste et ployable qui s'adapte à la coutume, ni exactement la raison discursive et procédurale qui nous rend conscients de l'historicité et des limites de nos pratiques culturelles (et de nos opinions⁴¹), mais la raison en tant qu'horizon d'une éthique minimale permettant de condamner les pratiques contraires à l'humanité, ces pratiques qui ne peuvent pas être normalisées en les replaçant dans leur contexte.

Toujours est-il que la raison en tant que soubassement de la dignité de l'homme ne suffit pas, à elle seule, à nous protéger de la barbarie et des retombées de la barbarie ; elle nécessite que la raison « critique » soit capable de contrecarrer la raison-*teinture*, la raison *contrerolleuse*, qui nous détourne de la raison naturelle qui gouverne encore certains peuples Amérindiens : c'est devant le tribunal de la raison qu'on peut corriger les défaillances de la raison⁴².

41 Cf. par exemple ce passage : « [...] mais la raison m'a instruit que de condamner ainsi résolument une chose pour faucee et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de notre mere nature [...]. Si nous appellons monstres ou miracles ce où nostre raison ne peut aller, combien s'en presente il continuellement à nostre veuë? » (I, 27, 179 C). Remarquons qu'ici Montaigne fait la distinction entre « notre raison » (qui équivaut à notre imagination, notre horizon mental et culturel) et la raison qui nous « instruit », la raison qui nous apprend à renoncer à l'étroitesse de nos vues. « Notre raison » a certainement ses limites qui deviennent évidentes lorsqu'on cherche à « ramener les choses divines à nostre balance » : ainsi « [...] se moquent ceux qui s'en veulent prevaloir selon l'humaine raison » (I, 32, 216 C). La poésie aussi peut dépasser le cadre de la raison. Cf. I, 37, 231 C : « Mais la [poésie] bonne, l'excessive, la divine est audessus des regles et de la raison. »

42 Rappelons ce célèbre passage : “[...] c'est d'eux [les anciens] que nous tenons cette fantaisie, que la raison humaine est contrerolleuse generale de tout ce qui est au dehors et au dedans de la voute celeste, qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle tout se sçait et connoit. Cette response seroit bonne parmy les Canibales, qui jouissent l'heur d'une longue vie, tranquille et paisible sans les preceptes d'Aristote, et sans la connoissance du nom de la physique. Cette response vaudroit mieux à l'aventure et auroit plus de fermeté que toutes celles qu'ils emprunteront de leur raison et de leur invention. De cette-cy seroient capables avec nous tous les animaux et tout ce où le commandement est encor pur et simple de la loy naturelle; mais eux, ils y ont renoncé. Il ne faut pas qu'ils me dient: Il est vray, car vous le voyez et sentez ainsin; il faut qu'ils me dient si, ce que je pense sentir, je le sens pourtant en effect; et, si je le sens, qu'ils me dient apres pourquoy je le sens, et comment, et quoy; qu'ils me dient le nom, l'origine, les tenans et aboutissans de la chaleur, du froid, les qualitez de celuy qui agit et de celuy qui souffre; ou qu'ils me quittent leur profession, qui est de ne recevoir ny approuver rien que par la voye de la raison: c'est leur touche à toutes sortes d'essais; mais certes c'est une touche pleine de fauceté, d'erreur, de foiblesse et defaillance. » (II, 12, 541 A)

Bibliographie

- AZAR FILHO, Celso Martins. 2013. « Les cannibales et la loi naturelle ». In *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. Publications numériques du CÉRÉdI, n° 8, p. 1-34. [<http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?les-cannibales-et-la-loi-naturelle.html>].
- BALMAS, Enea. 1994. « Invention et idéologie dans «Des cannibales» ». *Montaigne Studies*, vol. 6, n° 1-2, p. 177-185.
- CARBONE, Raffaele. 2013a. « «Voye de la raison» et «voix commune» (*Essais* I, 31) : reconnaissance de l'autre et mise en cause de la logique duelle ». In *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. Publications numériques du CÉRÉdI, n° 8, p. 1-12. [<http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?voye-de-la-raison-et-voix-commune.html>].
- CARBONE, Raffaele. 2013b. *Différence et mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*. Milan: Mimesis.
- CARBONE, Raffaele. 2013c. « «Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples...» : Customs and Reason in Montaigne and Descartes ». *Montaigne Studies*, vol. 25, n° 1-2, p. 119-128.
- CARBONE, Raffaele. 2018. « Umanesimo, scetticismo, società borghese : Horkheimer lettore di Montaigne ». *Atti dell'Accademia delle Scienze morali e politiche*, vol. 128, p. 7-40.
- DEFAUX, Gérard. 1987. *Marot, Rabelais, Montaigne : L'écriture comme présence*. Paris-Genève: Champion-Slatkine.
- DESAN, Philippe. 2018. *Montaigne. Penser le social*. Paris: Odile Jacob.
- DUPEYRON, Jean-François. 2013. *Montaigne et les Amérindiens*. Lormont: Le Bord de l'eau.
- DUVAL, Edwin M. 1983. « Lessons of the New World : Design and Meaning in Montaigne's "Des Cannibales" (I, 31) and "Des coches" (III, 6) ». *Yale French Studies*, vol. 64, p. 95-112.
- ENDERS, Angela. 2007. « *Die Legende von der „Neuen Welt“*. *Montaigne und die „littérature géographique“ im Frankreich des 16. Jahrhunderts* ». Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- EVA, Luiz A. 2007. *A Figura do filósofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola.
- FUMAROLI, Marc. 1994. « Les Anciens du Nouveau Monde ». In *Montaigne et le Nouveau Monde*, textes réunis par C. Blum, M.-L. Demonet et A. Tournon, p. 21-28. Mont-de-Marsan: Éditions Interuniversitaires.
- GIERCZYNSKI, Zbigniew. 1983. « Le rationalisme de Montaigne et l'unité de sa pensée ». In *Montaigne et les Essais, 1580-1980*, éd. F. Moureau, R. Grandroute et C. Blum, p. 135-153. Paris-Genève: Champion-Slatkine.
- GIOCANTI, Sylvia. 2011. « Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne ». *Philosophiques*, vol. 38, n° 2, p. 523-541. [<https://doi.org/10.7202/1007462ar>]

- GIORDANO, Michael J. 1985. « Re-reading *Des Cannibales* : “véritable témoignage” and the Chain of Supplements ». *Neophilologus*, vol 69, n° 1, p. 25-33.
- GREIMAS, Algirdas Julien et KEANE, Teresa Mary. 2001. *Dictionnaire du moyen français. La Renaissance*. Paris: Larousse-Bordas/HER.
- HORKHEIMER, Max. 1974. *Éclipse de la raison, suivi de Raison et conservation de soi*. Paris: Payot.
- HORKHEIMER, Max. 1988a. « Traditionelle und kritische Theorie ». In *Gesammelte Schriften 4. Schriften 1936-1941*, édition par A. Schmidt et G. Schmid Noerr, p. 165-225. Francfort-sur-le-Main: S. Fischer.
- HORKHEIMER, Max. 1988b. « Montaigne und die Funktion der Skepsis ». In *Gesammelte Schriften 4. Schriften 1936-1941*, édition par A. Schmidt et G. Schmid Noerr, p. 236-264. Francfort-sur-le-Main: S. Fischer.
- HORKHEIMER, Max. 1996. « Théorie traditionnelle et théorie critique ». In *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'allemand par C. Maillard et S. Muller, p. 15-92. Paris: Gallimard.
- HORKHEIMER, Max. 2009. « Montaigne et la fonction du scepticisme ». In *Théorie critique*, essais présentés par L. Ferry et A. Renaut et traduits de l'allemand par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, avec la participation de G. Coffin, L. Ferry, J. Masson, O. Masson, p. 241-288. Paris: Payot.
- HORKHEIMER, Max. 2013. *Eclipse of Reason*. Londres-New York: Bloomsbury.
- HUGUET, Edmond. 1965. *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*. Tome VI. Paris: Didier.
- LÉRY, François de. 2008. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. 2^e édition 1580. Texte établi, présenté et annoté par F. Lestringant, précédé d'un entretien avec C. Lévi-Strauss. Paris: Le Livre de Poche.
- LESTRINGANT, Frank. 1994. *Le Cannibale. Grandeur et décadence*. Paris: Perrin.
- LESTRINGANT, Frank. 1999. *Jean de Léry ou l'invention du Sauvage. Essai sur l'« Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil »*. Paris: Champion.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. *Histoire de Lynx*. In *Œuvres*. Préface par V. Debaene, édition établie par V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé et M. Ruef. Paris: Gallimard.
- LLINÀS BEGON, Joan Lluís. 2010. « «Des cannibales» : Montaigne en dialogue avec Platon ». *Montaigne Studies*, vol. 22, n° 1, p. 159-172.
- LOCHER, Caroline. 1976. « Primary and Secondary Themes in Montaigne's “Des Cannibales” (I, 31) ». *French Forum*, n° 1, p. 119-126.
- MATHIAS, Paul. 2016. « Raison ». In *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, édition par Ph. Desan, p. 994-999. Paris: Éditions Classiques Garnier numériques.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de. 2002. *Essais de M. Montaigne (Exemplaire de Bordeaux)*. Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire de Bordeaux des

- Essais* de Montaigne, édition établie et présentée avec une introduction par Ph. Desan. Fasano-Chigago: Schena Editore-Montaigne Studies.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de. 2004. *Les Essais*. Édition par P. Villey et V.-L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de M. Conche. 3^e éd. Paris: PUF.
- MORISOT, Jean-Claude. 1975. « «L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil» de Jean de Léry ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n^o 27, p. 27-40.
- PANICHI, Nicola. 2010. *Montaigne*. Rome: Carocci.
- PASCAL, Blaise. 2011. *Pensées, opuscules et lettres*. Édition de Ph. Sellier. Paris: Classiques Garnier.
- PLATTARD, Jean. 1941. *Montaigne « Des Cannibales »*. Paris: Centre de la Documentation universitaire, « Les Cours de la Sorbonne ».
- SGATTONI, Marco. 2018. *La rinascita dello scetticismo tra eresia e riforma*. Urbino: QuattroVenti.
- TODOROV, Tzvetan. 1991. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. 2^e éd. Paris: Éditions du Seuil.
- TODOROV, Tzvetan. 2004. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. 2^e éd. Paris: Éditions du Seuil.
- TOURNON, André. 2000. *Montaigne. La glose et l'essai*. Édition revue et corrigée, précédée d'un *Réexamen*. Paris: Champion.
- ZALLOUA, Zahi. 2005. *Montaigne and the Ethics of Skepticism*. Charlottesville: Rookwood Press.

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



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