



CLASSIQUES
GARNIER

CARBONE (Raffaele), « Montaigne, la Méditerranée et les différences culturelles », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 68, 2018 – 2, p. 73-93

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-09085-4.p.0073](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09085-4.p.0073)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2019. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

CARBONE (Raffaele), « Montaigne, la Méditerranée et les différences culturelles »

RÉSUMÉ – Considéré comme un penseur qui a élaboré une réflexion pénétrante sur le Nouveau Monde, Montaigne n'est pas moins attentif aux rapports de force et aux constellations culturelles de la Méditerranée. Cet article montre, d'une part, que le monde méditerranéen apparaît chez Montaigne comme une configuration de différences, de transgressions, de passeurs culturels et, d'autre part, que la découverte du Nouveau Monde le pousse à situer la Méditerranée dans un champ plus large.

ABSTRACT – Regarded as a thinker who developed a penetrating reflection on the peoples of the New World, Montaigne is no less attentive to the balance of power and cultural constellations of the Mediterranean. This article shows, on the one hand, that the Mediterranean world appears in Montaigne as a configuration of differences, transgressions, cultural mediators and, on the other hand, that the discovery of the New World spurs him to position the Mediterranean within a wider context.

MONTAIGNE, LA MÉDITERRANÉE ET LES DIFFÉRENCES CULTURELLES

INTRODUCTION : MONTAIGNE ET LA MÉDITERRANÉE

Les commentateurs ont souvent mis en avant les textes des Montaigne consacrés au Nouveau Monde, sa réflexion pénétrante et novatrice sur les peuples amérindiens et sur la barbarie européenne¹. Pourtant le Bordelais n'est pas moins attentif aux constellations culturelles et aux rapports de force de la Méditerranée. Certes, la Méditerranée ne semble pas appartenir à son univers biographique, elle est pour lui moins une réalité géographique et physique qu'un ordre culturel, historique et politique, soit une réalité imprégnée de la tradition culturelle antique, grecque et romaine². D'autre part, elle semble être à ses yeux un espace

- 1 Certains commentateurs, tels Angela Enders, ont remarqué qu'à la différence des voyageurs et des historiens de son époque, l'attention de Montaigne ne se focalise pas sur le contenu factuel des connaissances sur les cultures étrangères introduites en Europe ; le Bordelais s'intéresse plutôt à la question de savoir comment le Nouveau Monde peut être utilisé pour l'auto-réflexion critique de la conscience européenne : « Ihn interessiert weniger der faktische Gehalt des nach Europa eingebrachten Wissens über fremde Kulturen. Sein Interesse gilt vielmehr der Frage, in welcher Weise es genutzt werden kann zur kritischen Selbstreflexion des europäischen Bewusstseins » (A. Enders, *Die Legende von der « Neuen Welt »*. *Montaigne und die < littérature géographique > im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 196). Récemment, en revenant sur la question de la possibilité d'imaginer l'ailleurs, Nicola Panichi a écrit que Montaigne accorde au Nouveau Monde une valeur régulatrice dans la mesure où il constitue « une utopie anti-utopique [un'utopia antiutopica] » (N. Panichi, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Pise, Edizioni della Normale, 2017, p. 233). À son avis, si l'ordre des faits du Nouveau Monde contredit l'ordre des faits de l'ancien, la question de fond demeure toujours celle de l'intersubjectivité considérée comme noyau moderne de l'utopie : l'idée du Nouveau Monde rend visible, réalise l'utopie au moment même où elle cherche à l'éviter (*Ibid.*, p. 229).
- 2 C'est ce que fait valoir J. Balsamo, « La Méditerranée de Montaigne, ou le Turc à l'essai », *De l'Ordre et de l'Aventure. Langue, littérature, francophonie*, Hommage à Giovanni Dotoli, éd. A. Rey, P. Brunel, Ph. Desan, J. Pruvost, Paris, Hermann, 2014, p. 91-100, ici p. 92.

aussi bien historique que mythologique ; embrassant plusieurs peuples, se caractérisant comme la mer des découvertes et des explorations, elle peut également symboliser le passage d'une condition à une autre³.

Toutefois, on peut aborder cette question sous un autre angle en mettant l'accent sur un aspect tout aussi prépondérant de la méditation montaignienne : la tendance du Bordelais à mettre au jour les particularités de tel ou tel contexte historique, certaines ressemblances entre réalités culturelles lointaines (sans réduire la portée de leurs différences) et les mélanges de tout genre⁴. Car Montaigne n'hésite pas à faire des comparaisons entre peuples et mœurs du bassin méditerranéen, d'Asie et des Amériques. Cette approche lui permet de situer la Méditerranée dans un contexte plus ample et de mettre en cause par ce même mouvement la légitimité et la véridicité de récits et mythes méditerranéo-centriques⁵.

Dans les *Essais* et le *Journal de voyage*, Montaigne porte son attention sur la diversification culturelle interne de certaines villes et régions méditerranéennes, notamment italiennes ; il s'intéresse à leur histoire stratifiée et à la complexité des interactions entre les hommes et les peuples de ces lieux. Mais il ne représente pas les villes et les régions du monde méditerranéen selon les clichés et les lieux communs : la Méditerranée n'apparaît pas à ses yeux comme le berceau de la civilisation par opposition aux peuples barbares, ni comme un espace de tensions politiques et religieuses où s'affronterait, d'une part, les gardiens de la vertu, de la justice et de la véritable religion, c'est-à-dire les chrétiens, et, d'autre part, leurs ennemis, les redoutables et féroces infidèles musulmans. Montaigne y saisit des éléments conflictuels, bien sûr, mais il ne les illustre pas de façon schématique, selon une logique manichéenne, et en montre l'interrelation avec d'autres

3 C'est ce que fait remarquer C. Cavallini, « Montaigne, l'italianisme et la culture méditerranéenne entre sociabilité et parole », *De l'Ordre et de l'Aventure, op. cit.*, p. 117-126, ici p. 117-118. Sur Montaigne et la Méditerranée, cf. également G. Dotoli, *Montaigne, philosophe méditerranéen*, Paris, Hermann, 2012.

4 Dans cet article, nous approfondissons des réflexions entamées et développées dans notre livre *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, Milan-Udine, Mimesis, 2013. Nous nous permettons de renvoyer à cet ouvrage tout particulièrement à propos de la notion de « mélange » chez Montaigne.

5 Montaigne reconnaît, par exemple, la nouveauté radicale du Nouveau Monde et conteste ceux qui y voyaient la confirmation des récits respectifs de Platon sur Atlantide ou du pseudo-Aristote sur une île située au-delà de l'Espagne qui aurait été découverte par les Carthaginois. Cf. M. de Montaigne, *Les Essais*, éd. P. Villey, V. L. Saulnier, 2004, I, 31, p. 203-204 A. Dorénavant nous donnons la référence aux *Essais* à la fin de la citation, entre parenthèse, le chiffre romain indiquant le livre, le chiffre arabe le chapitre.

éléments et phénomènes (échanges culturels, hybridations linguistiques, changements d'identités langagières et culturelles, etc.). Nous pensons en outre que l'intérêt de Montaigne pour les lieux méditerranéens marqués par des antagonismes ou par des phénomènes de mélange culturel va de pair avec sa perception aiguë de la variété et de la diversité naturelle, psychologique et culturelle⁶. Somme toute, son approche des cultures méditerranéennes épouse les contours de sa réflexion sur l'irréductibilité de la différence : le Bordelais affirme l'absolue singularité de chaque chose face à toute vision de la nature et de l'homme schématisante et simplificatrice qui oublie les dynamiques en œuvre en lissant les contradictions internes qui sous-tendent toute aire géoculturelle.

Commençons alors par la question plus générale de la différence pour ensuite nous concentrer sur la différence culturelle et enfin sur la représentation montaignienne de certains lieux et aspects de l'espace méditerranéen dans le *Journal de voyage* et les *Essais*.

L'IRRÉDUCTIBILITÉ DE LA DIFFÉRENCE

Dans plusieurs passages des *Essais*, Montaigne fait valoir que la différence est une catégorie fondamentale pour comprendre aussi bien la sphère de la nature que celle de la culture. Dans les lignes conclusives de « De la ressemblance des enfans aux peres », par exemple, il explique qu'il n'abhorre pas les idées contraires aux siennes et qu'il ne veut pas se rendre insupportable aux autres à cause des différences de jugement, car « c'est la plus generale façon que nature aye suivy que la varieté » (II, 37, 786 A). Il termine ainsi ce chapitre : « Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité » (II, 37, 786 A).

6 La « possession de la diversité » est d'ailleurs une source de satisfaction pour Montaigne : « [...] la seule variété me paye, et la possession de la diversité, au moins si aucune chose me paye » (III, 9, 988 B). Olivier Guerrier commente ainsi ce passage : « On peut se payer de la variété, fausse monnaie immatérielle et inconsistante pour les autres, mais qui satisfait le plaisir du changement et de l'ubiquité chez celui qui a renoncé aux illusions de l'ancrage et de l'identique » (O. Guerrier, *Quand « les poètes feignent » : « fantaisie » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2002, p. 319).

À plusieurs reprises et en maints endroits de son livre, Montaigne fait référence à l'idée de différence sous ses multiples déclinaisons (naturelle, psychologique, culturelle), mais il approfondit sa réflexion sur ce thème notamment dans l'édition des *Essais* de 1588 et dans les additions dispersées dans les marges, en-têtes et pieds-de-page de l'Exemplaire de Bordeaux. Nous pensons tout particulièrement au chapitre « De l'inconstance de nos actions ». Ici Montaigne montre que les actions humaines sont souvent discordantes entre elles et dit de lui-même : « Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique » (II, 1, 335 B).

Le dernier chapitre du troisième livre, « De l'expérience », témoigne de l'importance particulière que revêt l'idée de différence à partir des années 1587-1588. Dans ce texte (rédigé entre mars 1587 et mars 1588), Montaigne recueille les enseignements les plus intéressants tirés de l'étude de soi-même concernant le gouvernement de son corps et celui de son âme. Dans les dernières pages, il esquisse sa conception de la sagesse. Il voit dans la nature la règle et le modèle que nous devrions suivre : elle est un guide doux, prudent et juste (III, 13, 1113 B). Suivre la nature signifie savoir jouir de la vie, de son être, ne pas mépriser son propre corps ni les voluptés naturelles, mais au contraire les savourer, développer ses propres facultés et les possibilités de jouissance, prendre ses distances avec les philosophes qui fixent des objectifs trop élevés pour la connaissance et l'action (III, 13, 1114-1116 B, C).

Remarquons que Montaigne ouvre ce chapitre par une réflexion sur la multiplicité des formes de la raison et de l'expérience, et par ce biais thématise la question de la différence et la ressemblance :

[B] La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété. [...] La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages ; nul art peut arriver à la similitude. [...] La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre. [C] Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable (III, 13, 1065 B, C)⁷.

7 Cf. aussi III, 13, 1067 B : « Jamais deux hommes ne jurerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures ».

La qualité la plus universelle de notre expérience des choses consiste en sa diversité et variété. Comme l'a affirmé Steven Rendall, l'idée de diversité universelle se place sous le signe de l'oxymore : par un étrange paradoxe, la diversité pourrait être universelle seulement en ne l'étant pas⁸. Peut-être pouvons-nous considérer la notion de diversité comme une idée-limite et régulatrice : comme les événements sont toujours hétérogènes les uns par rapport aux autres, nous ne pouvons prétendre tirer des conclusions valides à partir de la ressemblance présumée entre les choses. Toute tentative d'homogénéiser ce dont nous faisons l'expérience est vouée à faillite : nous pouvons certes trouver des similitudes entre les choses, mais en définitive la différence a le dessus sur la ressemblance, celle-ci étant une projection subjective toujours tentée de se fixer sur les choses⁹.

Les réflexions sur la différence développées dans « De l'expérience » et dans d'autres chapitres¹⁰ permettent de jeter un regard particulier sur l'attitude du Bordelais face aux cultures différentes de la sienne. Lorsque Montaigne s'approche de l'autre culturel, il ne considère pas cet autre avec un regard ethnocentrique, mais en étant conscient de la nécessité et de la fécondité de la différence dans la sphère de la nature aussi bien que dans l'ordre de la culture¹¹. Si Montaigne manifeste un vif intérêt, et de la sympathie aussi, envers les Tupinamba et les autres peuples qu'il évoque dans les *Essais* – Scythes, Turcs, Chinois, etc. –, cette approche empathique de l'autre, qui par ailleurs s'appuie sur le caractère cosmopolite de son humanisme¹², se révèle également dans le *Journal de voyage*, lorsqu'il

8 « [...] the most universal quality of our experience of things ('cette image des choses') is its diversity, but even diversity is perhaps not wholly universal. 'Universal diversity' is an oxymoron; by a strange paradox, diversity could be universal only by not being universal » (S. Rendall, *Distinguo : Reading Montaigne Differently*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 29).

9 « [B] Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'expérience est toujours défaillante et imparfaite [...] » (III, 13, 1070 B).

10 Il faudrait également considérer la contribution que peut donner à ce sujet l'analyse du chapitre I, 21, « De la force de l'imagination ». Sur ce point, on se reportera aux pages du livre de Martina Maierhofer consacrées au « Prinzip der Differenz » chez Montaigne : M. Maierhofer, *Zur Genealogie des Imaginären : Montaigne, Pascal, Rousseau*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003, p. 53-57.

11 À cet égard, André Tournon a remarqué que la différence fait fonction de « catégorie organisatrice » et de « norme » de ces deux royaumes, la nature et la culture. Cf. A. Tournon, « Route par ailleurs ». *Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006, p. 184.

12 « 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 estanduë, embrassoit l'univers comme sa ville, jectoit ses connoissances, sa société et ses affections à tout le genre humain,

décrit certains éléments culturels marquant des villes dans lesquelles il a séjourné – nous allons le voir dans les prochaines pages. Bref, tant dans le *Journal de voyage* que dans les *Essais*, Montaigne tend à saisir la différence comme principe normatif opérant dans les divers niveaux du réel ; mais il est également imprégné d'une attitude critique à l'égard de la tentation différentialiste débouchant sur la clôture identitaire.

DIFFÉRENCES DE MŒURS : LA « COUTUME »

Montaigne remarque que la distance est une inépuisable source de différence : c'est la sphère de la multiplicité des coutumes, chacune desquelles tient aux milieux dissemblables où les hommes créent des communautés¹³.

Dans « De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe », il écrit :

[C] Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume : 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. [...]

[A] Mais le principal effet de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoïr de sa prinse et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances. De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veuë, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles (I, 23, 115-116 C, A¹⁴).

non pas comme nous qui ne regardons que sous nous » (I, 26, 157 A). « [...] j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonois comme un François, post-posant cette lyaison nationale à l'universelle et commune » (III, 9, 973 B).

13 « [A] Nous voyons en ce monde une infinie différence et variété pour la seule distance des lieux. Ny le bled, ny le vin se voit, ny aucun de nos animaux en ces nouvelles terres que nos peres ont decouvert ; tout y est divers. [C] Et, au temps passé, voyez en combien de parties du monde on n'avoit connoissance ny de Bacchus ny de Ceres. [A] Qui en voudra croire Pline [C] et Herodote, [A] il y a des especes d'hommes en certains endroits, qui ont fort peu de ressemblance à la nostre » (II, 12, 525 A, B, C).

14 Voir aussi III, 9, 957 B : « [...] nous prenons les hommes obligez desjà et formez à certaines coustumes ; nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou comme Cadmus ».

La réflexion montaignienne sur la *coutume* est complexe et amphibologique. Le Bordelais englobe dans la notion de « coutume » des phénomènes différents : il emploie ce terme pour qualifier une habitude individuelle et une instance collective, et en outre aussi bien l'habitude déjà acquise que le processus d'acquisition (l'« accoutumance »), jusqu'à assimiler la « coutume » et la « loi¹⁵ ». En deuxième lieu, il fait valoir la puissance de la coutume : elle est une institutrice violente et infidèle (« Car c'est à la verité une violente et traistresse maistresse d'escole, que la coustume »), qui révèle progressivement son visage furieux et tyrannique (« un furieux et tyrannique visage ») et assujettit les hommes à ses règles (I, 23, 109 A). La coutume est alors une deuxième peau et il est fort difficile de s'en dépouiller. Elle hébète les hommes et les rend incapables de rentrer en eux-mêmes pour réfléchir sur ses prescriptions et les mettre en question. On parvient alors à croire que ses propres usages sont universellement partageables tandis qu'ils ont valeur à l'intérieur des frontières de sa propre communauté, qui s'est formée et soudée au fil du temps autour de ces mêmes traditions. Par conséquent, les comportements qui ne conforment pas à ces dernières sont considérés généralement déraisonnables, comme des signes d'étrangeté (I, 23, 109-110 B, C).

Il faut reconnaître que dans ce chapitre des *Essais*, d'une part, la coutume apparaît comme un facteur de cohésion, car elle sert de terrain d'entente à différents individus qui occupent un certain territoire : c'est par son entremise que les hommes découvrent leur appartenance culturelle, comme Montaigne le laisse entendre dans un passage de l'« Apologie de Raimond Sebond » traitant de la religion¹⁶. D'autre part, même s'il est fort utile de s'en tenir aux mœurs de son propre pays, car – comme Montaigne le souligne dans « De mesnager sa volonté » – « il faut vivre du

15 Sur ce point, cf. A. Tarrête, « “De la coutume...” (I, 23) et “Des Cannibales” (I, 31) : l'écriture paradoxale et ses enjeux », *Montaigne et l'intelligence du monde moderne. Essais, livre I*, éd. B. Roger-Vasselín, Paris, P.U.F., 2010, p. 98-114.

16 « [A] [...] 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 pais où elle estoit en usage ; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue ; ou craignons les menaces qu'ell' attache aux mescreans ; ou suyons 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. [B] Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (II, 12, 445 A, B).

monde et s'en prévaloir tel qu'on le trouve¹⁷ », une analyse attentive de la nature et de l'origine de la coutume permet de mettre au jour sa dimension géographique et sa radicale historicité. Bref, Montaigne fait état de la variété des us et coutumes, différents les uns des autres selon l'époque et le lieu, et du fait que la force par laquelle la coutume s'impose dans une société donnée à un moment donné s'est renforcée au fil du temps :

[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 ride 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, 117 A).

Dans ce passage, Montaigne évoque la vérité et la raison comme des paramètres qui permettent de mettre à l'épreuve les opinions communes¹⁸. À l'aune de cet extrait et du chapitre I, 23 considéré dans son ensemble, on peut supposer que c'est l'exercice de la raison qui nous oriente vers le vrai visage des choses, caché par l'usage¹⁹. En d'autres termes, le travail de la raison permet de désamorcer l'apodicticité prétendue des idées reçues – ainsi que la tendance à assimiler coutume et nature – et de projeter des lumières sur l'historicité des mœurs. La vérité et la raison nous montreraient alors le caractère fluide, différencié et métamorphique des choses, liées ensemble par une même nature dans leur diversité infinie et leurs transformations. Ramener les mœurs des peuples au devenir et à la métamorphose de toutes choses, revient à comprendre qu'elles sont des réalités temporelles et changeantes et doivent être considérées en fonction de l'organisation des sociétés et de la réglementation du comportement des individus²⁰.

17 « Le Maire et Montaigne ont toujours 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. Une 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 trouve » (III, 10, 1012 B).

18 C'est par ce même travail de réflexion que Montaigne peut mettre en lumière que « [...] les opinions des hommes sont receues à la suite des creances anciennes, par autorité et à credit, comme si c'estoit religion et loy » (II, 12, 539 A).

19 « Chacun en fait ainsi, d'autant que l'usage nous desrobbe le vrai visage des choses [...] » (I, 23, 116 A).

20 Parfois il peut être périlleux de remonter aux sources des coutumes et des lois : « Autrefois, ayant à faire valoir quelqu'une de nos observations, et receüe avec resolute autorité bien loing autour de nous, et ne voulant point, comme il se fait, l'establir seulement par la force des loix et des exemples, mais questant toujours jusques à son origine, j'y trouvai

Cette opération de désacralisation de la coutume met certes en cause la perception du contexte où nous vivons, mais ouvre aussi la possibilité d'un jugement plus solide sur nos mœurs : nos coutumes ne constituent pas des normes naturelles, mais un complexe de pratiques qui se sont progressivement affermies au fil du temps et qui doivent être situées parmi d'autres. L'exercice prôné par Montaigne semble alors annoncer le travail de l'anthropologue décrit par Lévi-Strauss :

D'abord, l'anthropologie révèle que ce que nous considérons comme "naturel", fondé sur l'ordre des choses, se réduit à des contraintes et à des habitudes mentales propres à notre culture. Elle nous aide donc à nous débarrasser de nos œillères, à comprendre comment et pourquoi d'autres sociétés peuvent tenir pour simples et allant de soi des usages qui, à nous, paraissent inconcevables ou même scandaleux²¹.

Dans cette optique, la raison semble se profiler comme la faculté grâce à laquelle nous pouvons réfléchir sur nos coutumes et sur leur généalogie, les mettre en parallèle avec d'autres mœurs et ainsi reconnaître leur partialité et relativité. Nous comprenons alors que chaque communauté humaine peut employer les notions de « barbare » ou « sauvage » pour désigner les habitudes et les croyances d'autres communautés²². Par ce même mouvement nous saisissons que tout ce qui nous étonne, témoigne en réalité du fait que nous avons une connaissance limitée de l'ordre et de la variété de la nature²³.

Ainsi, l'expérience d'autres manières de penser et d'agir nous apprend à juger sainement des nôtres, à ajuster notre propre regard pour dépasser

le fondement si foible, qu'à peine que je ne m'en dégoutasse, moy qui avois à la confirmer en autrui » (I, 23, 116-117 A).

21 C. Lévi-Strauss, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Les Éditions du Seuil, 2011, p. 74. Rappelons que dans *Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss voit Montaigne comme un précurseur de l'anthropologie moderne, car l'auteur des *Essais* considère les usages des Indiens du Brésil comme des pièces d'une mosaïque dotée de sa cohérence propre. Cf. *Id.*, *Histoire de lynx, Œuvres*, édition établie par V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé et M. Rueff, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, chap. 18, notamment p. 1446-1449.

22 Voir le chapitre « Des Cannibales » (I, 31, 205 A).

23 « Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature. L'assuefaction endort la veuë de nostre jugement. Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux, que nous sommes à eux, ny avec plus d'occasion : comme chacun advoueroit, si chacun sçavoit, apres s'estre promené par ces nouveaux exemples, se coucher sur les propres, et les conférer sainement » (I, 23, 112 C).

une approche superficielle de notre culture et des autres²⁴ – c'est là peut-être le point d'appui grâce auquel il est possible de soulever le joug de la coutume²⁵. Cela revient à dire qu'une approbation des coutumes de notre propre communauté d'appartenance qui ne soit pas une adhésion aveugle à leurs prescriptions se fonde sur l'observation d'autres coutumes et sur la capacité à mettre en parallèle traditions et mœurs d'époques et de lieux différents. Si nous jugeons nos propres croyances, us et coutumes à l'aune des autres que nous avons connus, nous sommes à même de reconnaître – sans entamer nécessairement une généalogie déconstructrice – leur contingence et leur historicité, d'en saisir les discontinuités et les incohérences internes et d'apercevoir les apports étrangers qui ont nourri l'histoire de la communauté à laquelle nous nous sentons d'appartenir.

DIFFÉRENCES, CONTINUITÉS, PASSEURS CULTURELS

Les différences internes d'un pays découlent de son histoire, de ses luttes intestines et des bouleversements multiples qui ont façonné son développement, y compris les contacts avec d'autres peuples et les flux migratoires : c'est grâce à ces vicissitudes que certaines coutumes se sont

24 « [A] Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncellez en nous, et avons la veuë racourcie à la longueur de nostre nez. 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 estanduë, 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. [...] Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme especes soubz en genre, c'est le miroüer où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon escholier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coustumes 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 apprentissage » (I, 26, 157-158 A, B, C).

25 C'est le problème posé par Todorov au sujet de l'idée de « coutume » chez Montaigne : « Où trouver le point d'appui permettant de soulever le joug, si nos yeux nous rapportent comme étant de la vérité ce qui n'est que préjugé ? si notre esprit ne parvient pas à isoler la coutume comme objet de sa réflexion, puisque les règles mêmes de sa démarche lui sont dictées par cette même coutume ? » (T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 2004 [1989], p. 60).

imposées au détriment d'autres. Montaigne est bien conscient qu'un pays, une région, une ville ne sont pas des blocs monolithiques homogènes. En s'appuyant sur l'expérience de sa carrière administrative – conseiller à la Cour des Aides de Périgueux, magistrat au parlement de Bordeaux, maire de Bordeaux, etc. – mais aussi sur ses voyages et même sur sa formation humaniste, et faisant l'expérience des contrastes internes de son pays, dans « Ceremonie de l'entreveuë des roys », il peut affirmer en tout état de cause qu'il y a de différences importantes à l'intérieur d'une entité politico-culturelle : « [C] Non seulement chasque païs, mais chasque cité a sa civilité particulière, et chaque vacation » (I, 13, 48 C).

À ce propos, il faut rappeler que pour Montaigne la différence, l'altérité, le mélange d'éléments, d'aspects, d'états disparates s'insinuent tout d'abord dans l'individu même. Comme on l'a vu, dans « De l'inconstance de nos actions », il écrit : « Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique » (II, 1, 335 B); mais aussi : « [A] Nostre faict, ce ne sont que pièces rapportées » (II, A, 336 A); « [A] Nous sommes tous des lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autruy. [C] "*Magnam rem puta unum hominem agere*" » (II, 1, 337 A, B). Ici Montaigne aborde la question de l'écart entre les intentions et les actions des individus, entre les objectifs que les hommes poursuivent et les moyens de les atteindre, bref il s'interroge sur la cohérence des comportements humains. L'enjeu c'est également la connaissance des hommes et de leurs actions, et partant la portée des relations interhumaines. Dans ce cadre thématique d'ordre psychologique et moral, l'individu et la société apparaissent comme des réalités fragmentées et hétéroclites. Comme Montaigne souligne la multiplicité de visages et de facettes de l'individu et de ses actions, ainsi il met en évidence une pluralité d'éléments différents qui coexistent à l'intérieur de chaque communauté humaine, qui s'avère partant une réalité "dishomogène" et complexe.

Le caractère pluriel des sociétés et des cultures s'explique aussi du fait qu'elles entrent en contact les unes avec les autres. La situation de la communauté de Lahontan, un village des Pyrénées, qui vivait selon ses propres règles, ses us et coutumes, dans une condition heureuse et

qui, pour ne pas altérer la pureté de son gouvernement et la droiture de ses démarches, évitait d'avoir commerce avec d'autres populations (II, 37, 778 A), représente un cas limite. D'ailleurs, cette communauté florissante, dont la force semblait lui provenir du respect pour ses usages porté spontanément par ses habitants, finit par s'ouvrir au monde externe, mais cette ouverture déclencha le processus de décadence de ses coutumes (II, 37, 778-779 A). Il existe en effet des communautés renfermées sur elles-mêmes, peu enclines à développer des relations durables et des interactions fécondes avec les étrangers. C'est, par exemple, le cas des Lucquois : comme Montaigne le dit dans le *Journal de voyage*, « [...] ils sont continuellement occupés de leurs affaires et de la fabrique des étoffes dont ils font commerce. Ainsi c'est un séjour un peu ennuyeux et désagréable pour les étrangers²⁶ ».

Effectivement, il n'est pas sans intérêt pour notre sujet de nous pencher sur le *Journal de voyage*. Ce texte – notamment les pages consacrées aux villes italiennes²⁷ – montre que Montaigne portait un regard particulier sur la complexité des villes qu'il visitait, sur la présence d'étrangers dans celles-ci²⁸ et sur des éléments, situations et événements qu'on pourrait définir comme des hybridations culturelles. À Venise le secrétaire de Montaigne, qui a rédigé une partie du *Journal de voyage*, remarque que « la police, la situation, l'arsenal, la place de Saint-Marc et la presse des peuples étrangers, lui semblèrent les choses plus remarquables²⁹ ». Montaigne évoque ici l'organisation politique de la *Serenissima*, l'Arsenal, c'est-à-dire le centre militaire de la République, et la place Saint-Marc, avec la basilique et le Palazzo Ducale, qui en était le centre religieux

26 M. de Montaigne, *Journal de voyage*, éd. F. Garavini, Paris, Gallimard, 1983, p. 325.

27 Sur Montaigne et l'Italie, cf. notamment *Montaigne e l'Italia*, actes du Congresso internazionale di studi di Milano-Lecco, 26-30 octobre 1988, éd. Centro interuniversitario di ricerca sul viaggio in Italia, Genève, Slatkine-Moncalieri, 1991 ; C. Cavallini, « Le voyage 'culturel' à la Renaissance : Montaigne en Italie en 1580-1581 », *Il Confronto letterario*, 59, 2013, p. 5-17 ; L. Sozzi, *L'Italia di Montaigne e altri saggi sull'autore degli Essais*, Turin, Rosenberg & Sellier, 2014.

28 Il serait intéressant d'approfondir la question du penchant de Montaigne pour l'étranger. Sur ce point, Maria Gloria Ríos Guardiola a remarqué que « [...] l'attrance qu'éprouve Montaigne envers l'étranger se manifeste principalement dans trois axes – l'intérêt pour l'Antiquité, la curiosité pour les civilisations indiennes d'Amérique et son voyage en Italie – qui conduisent la pensée vers les lieux les plus éloignés dans le temps et dans l'espace » (M. G. Ríos Guardiola, « L'étranger chez Montaigne : rejet et attrance », *Carnets*, 1, 2014, URL : <http://carnets.revues.org/1202>, p. 1-12, ici p. 7).

29 M. de Montaigne, *Journal de voyage*, *op. cit.*, p. 162.

et politique. Mais la foule des étrangers qu'il y voyait constitue un fait non moins digne d'être remarqué.

Considérons maintenant le portrait de Rome que Montaigne brosse dans la partie de son *Journal* qu'il a écrit de sa propre main :

Je disais des commodités de Rome, entre autres, que c'est la plus commune ville du monde, et où l'étrangeté et différence de nation se considère le moins ; car de sa nature c'est une ville rapiécée d'étrangers ; chacun y est comme chez soi. [...] Il se voit autant ou plus d'étrangers à Venise (car l'affluence d'étrangers qui se voit en France, et Allemagne ou ailleurs, ne vient point à cette comparaison), mais de resséans et domiciliés beaucoup moins³⁰.

Étranger parmi d'autres étrangers, Montaigne se sent chez soi à Rome³¹. Le foisonnement d'étrangers et la multiplication des regards facilitent le désenclavement culturel et créent les conditions de l'universalisme unique et cosmopolite de Rome : le Bordelais saisit dans cette ville une démultiplication des identités qui désamorce toute charge destructrice des altérités que chaque identité peut contenir.

Notons que dans ce passage Montaigne emploie le mot « rapiécée ». Il l'utilise également dans « De l'amitié » pour caractériser son ouvrage même :

[A] Considérant la conduite de la besogne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy, pour y loger un tableau élaboré de toute sa suffisance ; et, le vuide tour au tour, il le remplit de crotesses, qui sont peintures fantasques, n'ayant grace qu'en la variété et estrangeté. Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crotesses et corps monstrueux, rappecez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuité ? (I, 27, 183 A)

Et quand il s'agit de réfléchir sur la condition humaine, Montaigne écrit : « L'homme en tout et par tout, n'est que rapiessement et bigarrure » (II, 20, 675 B), là où « rapiècement » semble désigner un ensemble

30 *Ibid.*, p. 231-232. Voir aussi l'éloge de Rome dans les *Essais* (III, 9, 996-997 B).

31 C'est ce que souligne G. Nakam, *Les Essais de Montaigne miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2001, p. 238 : « Mais dans la ville oisive et pompeuse où du Bellay souffrait d'être étranger, Montaigne découvre avec ravissement que, étranger, on est chez soi parmi tant d'étrangers, et que Rome est ainsi "la plus commune ville du monde". Sous son regard curieux de tout, Rome est sortie de la mort et de l'artifice où il l'avait d'abord vue. Elle est vivante. Elle l'aide à accomplir sa propre résurrection ».

incohérent à l'instar d'un tissu rapiécé. Rappelons aussi que dans cet essai (« Nous ne goustons rien de pur »), l'écrivain bordelais montre que tout ce qui touche à l'homme n'est ni simple ni pur : « des plaisirs et biens que nous avons, il n'en est aucun exempt de quelque meslange de mal et d'incommodité » (II, 20, 673 A) ; « les loix mesmes de la justice ne peuvent subsister sans quelque meslange d'injustice [...] » (II, 20, 675 A).

Mais revenons au *Journal de voyage*. Il est tout aussi intéressant d'examiner le tableau que Montaigne dresse d'Ancône. Il observe de prime abord la présence de Grecs, Turcs et Dalmates dans cette ville située sur la côte adriatique :

C'est la maîtresse ville de la Marque : la Marque était aux Latins *Picenum*. Elle est fort peuplée et notamment de Grecs, Turcs et Esclavons, fort marchande, bien bâtie, côtoyée de deux grandes buttes qui se jettent dans la mer, en l'une desquelles est un grand fort par où nous arrivâmes ; en l'autre, qui est fort voisine, il y a une église³².

Ensuite, il évoque l'ancienne origine grecque du nom Ancône (« coude », à cause de l'angle que la mer forme dans ce lieu). Le toponyme Ancône s'explique par la légère modification du grec *ἀγκών* (*agkōn* prononcé par un latin *ankôn*) qui signifie la courbe, la courbure, l'inflexion : « Ancône s'appelait ainsi anciennement du mot grec, par l'encoignure que la mer fait en ce lieu ; où est la ville couverte par le devant de ces deux têtes et de la mer, et encore par-derrrière d'une haute butte, où autrefois il y avait un fort³³ ». Le Bordelais relève ensuite les vestiges des cultures qui ont marqué l'histoire de cette ville : « Il y a encore une église grecque, et sur la porte, en une vieille pierre, quelques lettres que je pense esclavons³⁴ ».

Quelques pages plus loin, Montaigne relate une histoire qu'il a apprise en Toscane, à Bains della Villa : il s'agit des péripéties d'un soldat, nommé Giuseppe, qui « étant à la guerre sur mer, fut pris par les Turcs » et, pour obtenir la liberté, « [...] se fit Turc (et de cette condition il y en a plusieurs, et notamment des montagnes voisines de ce lieu, encore vivants), fut circoncis, se maria là³⁵ ». Après une dizaine d'années, se trouvant avec d'autres turcs sur les côtes italiennes pour

32 M. de Montaigne, *Journal de voyage, op. cit.*, p. 252.

33 *Ibid.*, p. 253.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, p. 274.

faire des pillages, il fut fait prisonnier par le peuple qui s'était soulevé. Il révéla alors qu'il était chrétien et qu'il avait été obligé de se convertir à l'islam. Il revit sa mère et fut fêté par ses concitoyens, abjura son erreur et reçut le sacrement par l'évêque de Lucques. Mais ce n'était que des tromperies, car Giuseppe quitta incroyablement sa ville, alla à Venise et se joignit de nouveaux aux Turcs³⁶ : « Il était Turc dans son cœur, et pour s'y en retourner, se dérobe d'ici, va à Venise, se remêle aux Turcs, reprenant son voyage³⁷ ».

Ces pages montrent que Montaigne était bien conscient des échanges culturels qui avaient lieu dans le bassin méditerranéen et des individus mobiles qui passaient d'une société à l'autre, d'une rive à l'autre de la Méditerranée, s'ouvrant à l'autre culturel, de gré ou de force. À cet égard, on peut mentionner des figures comme Léon l'Africain ou Thomas-Osman d'Arcos. L'un était un musulman andalou, voyageur audacieux, explorateur intrépide, ayant accompli une carrière politique au service du sultan de Fès ; capturé par des corsaires chrétiens et ensuite adopté par le pape, il fut l'auteur d'un ouvrage célèbre, la *Description de l'Afrique*, avant de quitter Rome et de faire perdre sa trace, peut-être retourné en terre d'islam³⁸. L'autre était un transfuge, un renégat du XVII^e siècle, passé de la Provence à la Régence de Tunis et du christianisme à l'islam : il était devenu esclave – un captif à rançon – d'un puissant renégat italien au service du dey de Tunis, Youssef Dey³⁹.

À cet égard, Jocelyne Dakhliya a écrit :

Dans les sociétés en rapport ininterrompu les unes avec les autres, au-delà des phénomènes de porosité ou de transfert, naissent des formes de continuum véritable, consubstantialités au moins partielles, et authentiques lieux communs.

36 Cf. *ibid.*, p. 274-275.

37 *Ibid.*, p. 275. Sur l'histoire de Giuseppe cf. T. Cave, « Le récit montaignien : un voyage sans repentir », *Montaigne : Espace, voyage, écriture*, Actes du Congrès international de Thessalonique, 23-25 septembre 1992, éd. Z. Samaras, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995, p. 125-135.

38 Sur Léon l'Africain, on se reportera tout particulièrement à N. Zemon Davis, *Léon l'Africain : un voyageur entre deux mondes*, traduit de l'anglais par D. Peters, Paris, Payot, 2014 [*Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York, Hill and Wang, a Division of Farrar, Straus and Giroux, 2006] ; *Léon l'Africain*, éd. F. Pouillon (avec la collaboration d'A. Messaoudi, D. Rauchenberger et O. Zhiri), Paris, IISMM/Karthala, 2009.

39 Cf. J. Dakhliya, « Une archéologie du même et de l'autre : Thomas-Osman d'Arcos dans la Méditerranée du XVII^e siècle », *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, Tome 2, *Passages et contacts en Méditerranée*, éd. J. Dakhliya, W. Kaiser, Paris, Albin Michel, 2013, p. 61-163.

Ces continuités, cependant, n'abolissent jamais l'effectivité des adversités idéologiques ou géopolitiques, et ce sont ces frontières qui déterminent des situations d'«entre-deux», plus politiques que culturelles en quelque sorte. Des existences de transfuges se voient socialement reconnues dans ce cadre, mais avec des limites variables selon les contextes, et avec des points d'arrêt : tout n'est pas négociable⁴⁰.

Montaigne n'ignore pas qu'au-delà des différences, des conflits, des échanges pacifiques et de la plasticité des « passeurs culturels », on peut détecter des continuités culturelles plus profondes, anciennes et structurelles, entre les sociétés du bassin méditerranéen. D'ailleurs, « c'est cette familiarité en effet, qui explique, d'une société à l'autre, l'aptitude des passeurs de frontières à maîtriser si rapidement les codes d'une société autre et à s'y "reconnaître". L'"intégration" se joue dans la reconnaissance et la maîtrise de ce qui est déjà familier (sous d'autres noms, sous d'autres habits)⁴¹ ».

Un passage de l'« Apologie de Raimond Sebond » peut s'intégrer à ce discours. Montaigne y présente des ressemblances entre croyances et usages amérindiens et européens⁴² et reconnaît qu'au-delà des éléments de continuité entre civilisations méditerranéennes, il est également loisible de trouver des affinités entre certains peuples du Nouveau Monde et ceux de l'ancien. Néanmoins, on ne doit pas penser qu'il met sur un pied d'égalité la différence et la ressemblance, la première gardant sa prééminence logique et ontologique par rapport à la deuxième. Car ces ressemblances sont présentées comme encore plus « hétéroclites » (au sens étymologique de « déviantes ») que les dissemblances, et interprétées comme des exceptions incompréhensibles⁴³.

Dans ce texte, Montaigne met en lumière aussi bien les similitudes que les divergences entre pratiques et croyances de peuples séparés par

40 *Ibid.*, p. 161-162.

41 *Ibid.*, p. 163.

42 « En vérité, considerant ce qui est venu à nostre science du cours de cette police terrestre, je me suis souvent esmerveillé de voir, en une tres grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des mœurs et creances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir à nostre naturel discours » (II, 12, 573 C).

43 « C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain ; mais cette relation a je ne sçay quoy encore de plus heteroclite ; elle se trouve aussi en noms, en accidens et en mille autres choses » (II, 12, 573 C). Cf. à cet égard A. Tournon, « *Route par ailleurs* », *op. cit.*, p. 184.

de grandes distances spatiales et temporelles. Par exemple, il est frappé par les « vains ombrages » de la religion chrétienne chez les peuples du Nouveau Monde, comme la croyance au purgatoire, qui se présente néanmoins dans une nouvelle version (II, 12, 573-575 B, C). Pourtant, la ressemblance évoque et cache toujours la différence, et une différence particulière en rappelle d'autres. En effet, Montaigne écrit : « Et m'advertit cet exemple d'une autre plaisante diversité : car, comme il s'y trouva des peuples qui aymoient à deffubler le bout de leur membre et en retranchoient la peau à la Mahumetane et à la Juifve, il s'y en trouva d'autres qui faisoient si grande conscience de le deffubler qu'à tout des petits cordons ils portoient leur peau bien soigneusement estirée et attachée au dessus, de peur que ce bout ne vit l'air » (II, 12, 574 B). Il s'agit de la différence entre la pratique de la circoncision, qui est propre des certaines cultures méditerranéennes et orientales, et la pratique de certaines populations du Nouveau Monde, chez lesquelles les hommes se souciaient de ne pas montrer l'extrémité de leur membre. Mais au-delà du contexte et des objectifs théoriques de ces considérations, ces pages évoquent aussi les connexions et les contiguités entre cultures méditerranéennes, et illustrent ainsi le fait que le bassin méditerranéen est une réalité dans laquelle les similitudes et les différences, les ententes et les rivalités sont imbriquées les unes dans les autres : dans le monde méditerranéen, chacun se définit et se situe par rapport à son voisin, dans un jeu de miroirs révélant un ensemble de convictions, affiliations, attitudes qui se découpent sur le fond des mêmes références lointaines (l'héritage abrahamique commun) et forment, comme l'a écrit l'anthropologue Christian Bromberger, « *un système de différences complémentaires*⁴⁴ ».

44 Ch. Bromberger, « Aux trois sources de l'ethnologie du monde méditerranéen », *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, éd. D. Albera, A. Blok, Ch. Bromberger, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, p. 65-83, ici p. 75-76.

CONCLUSION :
LA MÉDITERRANÉE À L'ÉCHELLE PLANÉTAIRE

Si l'on considère les réflexions amères et sans grandiloquence sur la conquête belliqueuse du Nouveau Monde de « Des coches » (III, 6, 910-915) ou les pages du chapitre « Qu'il faut sobrement se mesler de juger des ordonnance divines », où Montaigne mentionne la bataille de Lépante (I, 32, 216 A), et donc le conflit entre turcs et chrétiens dans la Méditerranée⁴⁵, il faut reconnaître que le Bordelais ne dissimule pas sous le manteau des métissages culturels les tensions et les hostilités qui ont surgi, non seulement entre les européens et les peuples du Nouveau Monde, mais tout d'abord entre les peuples de l'espace euro-méditerranéen – on peut également signaler les allusions aux conflits entre les catholiques et les protestants, dont les *Essais* sont parsemées, ou celles aux hostilités entre les Romains et les autres peuples méditerranéens⁴⁶. Les textes de Montaigne ne laissent pas entendre que la dynamique des hybridations culturelles est toujours un processus fécond, créatif, linéaire : en témoignent la figure de Giuseppe, dans le *Journal de voyage*, et le cas du village de Lahontan, dans les *Essais*. Aussi le Bordelais reconnaît-il que les échanges culturels présentent des fractures et des points non négociables ainsi que des potentialités qui ne se réalisent pas. Il montre bien que les sociétés existent le plus souvent sous des formes hétérogènes et non monolithiques, et non pas comme des entités sociales bien intégrées, bref qu'elles sont nourries d'apports culturels divers et secouées par des tiraillements internes.

Il faut également remarquer que l'antériorité de la différence par rapport à la ressemblance et le caractère inépuisable de la différence même n'impliquent pas ni ne ratifient le postulat discutable de la séparation originaire des différences. C'est ce que Montaigne fait valoir dans les pages de l'« Apologie de Raimond Sebond » que nous venons d'évoquer, où il présente des croyances et des coutumes diverses qui à

45 Rappelons aussi le chapitre « Coustume de l'isle de Cea », où Montaigne fait allusion à Gozzo, une île près de Malte, assiégé par les Turcs en 1551 (II, 3, 356 C).

46 Cf. par exemple l'exemple de la « [...] ville d'Epire reduitte à l'extrémité par les Romains » (II, 3, 355 C).

la fois se ressemblent et se différencient les unes des autres. Lorsqu'il écrit qu'un certain usage l'invite à penser à un autre usage, il semble vouloir dire qu'une coutume est une réalité ouverte, dont le sens n'est pas enfermé en elle-même. Il semble ainsi annoncer ce que Derrida a mis en exergue : « *le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même*⁴⁷ ». En d'autres termes, chaque culture – et chacune de ses composantes (croyances, affiliations, comportements) – ne doit pas être pensée comme une identité s'opposant à d'autres identités, mais comme quelque chose qui fait partie d'un enchaînement de fragments dans lequel chacun renvoie aux autres et coexiste avec eux. En somme, dans ces quelques lignes de l'« Apologie de Raimond Sebond », Montaigne semble dire que chaque communauté humaine prend forme face à la toile de fond de la pluralité des cultures et des modulations innombrables de la différence culturelle.

Ainsi, en attirant l'attention sur le lien entre différence et mélange culturel, qui émerge par exemple dans les pages du *Journal de voyage* évoquées auparavant, Montaigne semble admettre que des sociétés différentes peuvent se rencontrer et se mélanger, mais aussi que ces dynamiques ne supposent pas une ontologisation des différences et des asymétries qui précéderaient les rapports entre les sociétés, et d'abord entre les hommes qui les constituent⁴⁸. D'ailleurs, dans les *Essais*, montrant le lien entre les concepts de différence, de mouvement et de mélange, Montaigne parvient à neutraliser les tendances différentialistes qui, au nom d'une exigence de pureté ou de purification, immobilisent les différences à l'intérieur d'une archive poussiéreuse des peuples et des cultures. Car, pour cet auteur, la différence est toujours en mouvement, emportée par un flux où les réalités (choses, individus, peuples) qui se différencient les unes des autres se rencontrent et se heurtent, et au cours de ces vicissitudes se

47 « [...] *le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même*. Non pas de n'avoir pas d'identité, mais de ne pouvoir s'identifier, dire "moi" ou "nous", de ne pouvoir prendre la forme du sujet que dans la non-identité à soi ou, si vous préférez, la différence *avec soi*. Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence *avec soi*. [...] La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture » (J. Derrida, *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 16-17).

48 Comme l'affirme Serge Gruzinski, « en fait, ce sont les sociétés, c'est-à-dire des individus, des groupes et des classes sociales qui s'affrontent et se mêlent en échangeant ou en imposant des fragments des patrimoines dont ils sont, consciemment ou non, les porteurs » (S. Gruzinski, « Planète métisse ou comment parler du métissage », *Planète métisse*, éd. S. Gruzinski, Paris, Actes Sud / Musée du Quai Branly, 2008, p. 16-25, ici p. 17).

transforment incessamment. Ce n'est donc pas un hasard si Montaigne focalise son attention sur les métissages architecturaux, les hybridations linguistiques, la coexistence entre personnes appartenant à des cultures différentes, les événements touchant aux rapports interculturels qui ont balisé l'histoire du bassin méditerranéen. Il oriente son regard vers – comme le dirait Derrida – « des lieux de grande circulation », vers les « plus larges avenues de traduction et de communication, donc de médiatisation⁴⁹ ». Même lorsqu'il s'intéresse à la multiplicité des cultures, Montaigne apparaît alors comme un penseur des différences fluides et reliées entre elles, dans la mesure où il comprend qu'à l'instar de chaque pièce de la nature, chaque communauté humaine, emportée par le mouvement universel, construit sa différence à travers des rapports d'échange et des comparaisons avec d'autres réalités culturelles, et dès lors ne peut se fermer sur sa présumée identité ; au contraire, ce qui fait sa particularité ne peut que s'avancer vers ce qui n'est pas elle, dans la mesure où l'autre a contribué et contribue à constituer sa faible identité – faible parce que « la constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant » (III, 2, 805 B) – ou plutôt à nourrir « le processus interminable [...] de [sa propre] identification⁵⁰ ».

Vivant à l'époque des « premiers métissages à projection planétaire⁵¹ », percevant l'ébranlement des certitudes de l'homme européen causé par la découverte du Nouveau Monde (cf. par exemple II, 12, 572 A), Montaigne a essayé de sortir des frontières du bassin méditerranéen et du découpage classique de son héritage culturel. Cette ouverture aux *autres mondes*⁵² s'accompagne d'une réflexion sur le foisonnement des différences au sein du développement géo-historique des peuples et sur la multiplicité des pans qui se superposent et s'agencent dans certaines réalités méditerranéennes ainsi qu'ailleurs dans le monde. Dans ce mouvement par lequel il embrasse du même regard les terres d'outre-Atlantique et le monde méditerranéen, Montaigne met en question, en tant qu'humaniste, le legs littéraire et philosophique de ses contemporains, avouant que cet héritage culturel risque d'être vain

49 J. Derrida, *L'autre cap*, op. cit., p. 41.

50 C'est ce que Derrida souligne à propos de l'« anamnèse autobiographique » (*Id.*, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 53).

51 S. Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 12.

52 D'autre part, Montaigne n'exclut pas l'hypothèse que d'autres mondes puissent un jour être découverts (III, 6, 908 B).

et anachronique s'il n'est pas renouvelé à travers la confrontation avec ce qui est radicalement nouveau, et si l'on ne cultive pas la capacité à s'ouvrir aux interpellations multiples de l'expérience et de l'histoire. Ainsi, d'une part la Méditerranée apparaît, au cœur des réflexions montaniennes, comme une configuration de transgressions, de passeurs culturels et de différentes modulations de certains ordres symboliques – c'est-à-dire que Montaigne a tendance à réexaminer certains présumés éléments identitaires de cet espace à l'intérieur d'un cadre plus fluide et complexe –, d'autre part, la découverte du Nouveau Monde pose à cet auteur l'exigence de situer la Méditerranée dans un champ plus large, de mettre en perspective le monde méditerranéen avec d'autres ensembles comparables à l'échelle planétaire⁵³. Ainsi, par le biais d'un comparativisme mettant en avant dissemblances et ressemblances entre cultures s'étant épanouies dans des contextes différents, le Bordelais a pressenti que les coutumes, les formes et les histoires de l'ancien monde étaient immergées dans un mouvement globalisant et devaient s'étendre bien au-delà des frontières géographiques de la Méditerranée.

Raffaele CARBONE
Università di Napoli Federico II

53 Dans cette optique, on peut évoquer également l'hypothèse contrefactuelle d'une rencontre et d'un mélange fécond entre certains peuples anciens de la Méditerranée et les communautés amérindiennes. Sur ce point, on se reportera au chapitre « Des cochons », où Montaigne regrette que l'Amérique n'ait pas été découverte par les Grecs et les Romains : « Que n'est tombée sous Alexandre ou sous ces anciens Grecs et Romains une si noble conquête, et une si grande mutation et alteration de tant d'empires et de peuples sous des mains qui eussent doucement poly et defriché ce qu'il y avoit de sauvage, et eussent conforté et promu les bonnes semences que nature y avoit produit, meslant non seulement à la culture des terres et ornement des villes les arts de deçà, en tant qu'elles y eussent esté nécessaires, mais aussi meslant les vertus Grecques et Romaines aux originelles du pays ! » (III, 6, 910 B).