

Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne

Sylvia Giocanti

Volume 38, numéro 2, automne 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007462ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007462ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giocanti, S. (2011). Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne. *Philosophiques*, 38(2), 523–541. <https://doi.org/10.7202/1007462ar>

Résumé de l'article

D'après Montaigne, la guerre et la paix sont l'expression de deux tendances naturelles en l'homme : tendance à la destruction et à la cruauté d'une part, tendance à l'affection et à la compassion d'autre part. Y a-t-il un bon usage de la conflictualité ? Les *Essais* montrent que cette dernière n'est pas incompatible avec le lien social, et qu'elle peut même le servir, mais à condition d'élaborer des modèles de vivre ensemble dans la conflictualité, sur la base d'une éthique de la différence, et non du mythe de sa suppression. C'est dans ce cadre que l'essai ou mise à l'épreuve de soi auprès des autres par la parole permet d'envisager une fraternité laïque.

Guerre et paix dans les *Essais* de Montaigne

SYLVIA GIOCANTI

Université de Toulouse II

RÉSUMÉ. — D'après Montaigne, la guerre et la paix sont l'expression de deux tendances naturelles en l'homme : tendance à la destruction et à la cruauté d'une part, tendance à l'affection et à la compassion d'autre part. Y a-t-il un bon usage de la conflictualité ? Les *Essais* montrent que cette dernière n'est pas incompatible avec le lien social, et qu'elle peut même le servir, mais à condition d'élaborer des modèles de vivre ensemble dans la conflictualité, sur la base d'une éthique de la différence, et non du mythe de sa suppression. C'est dans ce cadre que l'essai de soi-même à l'épreuve de soi auprès des autres par la parole permet d'envisager une fraternité laïque.

ABSTRACT. — According to Montaigne, war and peace reflect two natural tendencies in human nature: a tendency towards destruction and cruelty on the one hand, a tendency towards affection and compassion on the other hand. Is it possible to make good use of conflict? Montaigne's *Essays* show that this latter can go along with social link, that sometimes it even begins to serve it, provided that we can elaborate patterns of living together among conflict, on the basis of an ethics of difference, instead of the myth of its suppression. In this frame, the essay of the self in connection with other people by words, allows to think fraternity in a non religious way.

1. La paix et la guerre : deux tendances en l'homme

La guerre et la paix ne s'opposent pas chez Montaigne au sens où l'une serait incompatible avec l'autre, où l'on pourrait se délivrer de l'une par l'autre. Elles constituent plutôt des contraires complémentaires dans les modes d'existence possibles d'un peuple, dans la mesure où elles se rattachent à l'ambivalence de dispositions passionnelles qui se manifeste par ce que Kant appellera « l'insociable sociabilité », ou par ce que Freud présentera comme la cohabitation en nous de pulsions d'agressivité et de pulsions sociales (qui reposent sur le sentiment d'amour).

L'atteste la présentation montaignienne¹ des peuples du Nouveau Monde, qui nous donne une idée de ce qu'est l'homme au plus près de la nature, par défaut des attributs de la société occidentale dite civilisée (contrat, lois, servitude, science, agriculture, parenté, propriété). Montaigne écrit en effet à leur sujet que « toute leur science éthique ne contient que ces deux articles, *de la résolution à la guerre et affection à leurs femmes*² », ce qui signifie que non seulement les hommes se font naturellement la guerre, mais encore que la guerre est constitutive de leur mode de vie, puisqu'elle

1. Voir Montaigne, *Essais*, éd. Villey, PUF, Quadrige, 1992, I, 31 (*Des cannibales*) et III, 6 (*Des cochons*).

2. I, 31, p. 208. C'est moi qui souligne

forme l'un des pôles affectifs, celui de l'agressivité tournée vers les ennemis (ceux qui ne font pas partie du corps social), à l'opposé du pôle qui, par l'amitié, rapproche des siens et soude le corps social, le tout selon une dynamique passionnelle.

La guerre est extérieure, dirigée contre les nations qui sont au-delà de leurs montagnes, et n'a pas pour but de repousser des envahisseurs potentiels (guerre défensive), ni d'ailleurs de conquérir d'autres contrées, mais bien d'exalter la fermeté (c'est le sens de « résolution » ou détermination à la guerre), le courage guerrier, récompensé à l'intérieur du corps social par le mariage du guerrier auréolé de gloire avec de nombreuses épouses, qui ne sont pas jalouses, et avec lesquelles il vit en paix. Les cannibales font donc la guerre d'une manière noble et généreuse, entretenant avec leurs compagnons d'armes « la jalousie de la vertu », c'est-à-dire l'émulation dans la vaillance guerrière³. Vecteur de reconnaissance et de valorisation sociale par la mise à l'épreuve de soi sur un pied d'égalité avec autrui, la guerre développe une relation de sociabilité, engage l'identification de soi sur la base de la mise à l'épreuve du moi dans un rapport à autrui toujours potentiellement conflictuel (par rivalité). Sachant que, par ailleurs, ces hommes sont liés d'affection à leurs femmes, qu'ils ont en commun, ils tissent de proche en proche des liens réels avec l'ensemble des compatriotes. La pratique de la guerre, qui conduit à la mise à mort et à la consommation de l'ennemi étranger, va donc de pair avec une vie sociale paisible à l'intérieur de l'État. La paix et la guerre coexistent comme Eros et Thanatos, pulsion de vie et pulsion de mort.

Les rapports entre guerre et paix sont donc d'ordre anthropologique avant d'être politique : la guerre se présente d'abord comme une constante propre à notre nature, ou plutôt à notre condition⁴, c'est-à-dire à la multiplicité des formes que l'homme est susceptible de revêtir au cours de l'histoire et qui constitue l'apparaître humain. Car si l'homme naît en société et manifeste des passions spécifiques liées à sa condition sociale, cela signifie qu'il existe toujours en vertu de ses relations aux autres, et en ce sens qu'il est naturellement un être d'artifice, un être de coutume, qui partage des affects, même s'ils ne s'expriment pas de la même manière dans le temps et dans l'espace.

3. Ce en quoi Tournon fait justement remarquer que l'idéalisation de la nature en la personne du cannibale n'est qu'une première étape de la rhétorique de ce chapitre des *Essais*, puisque la suite de l'exposé l'associe à des valeurs culturelles de la civilisation européenne, et notamment, aux valeurs nobiliaires (le sens de l'honneur du chevalier médiéval, la gloire militaire des héros de l'Antiquité). Voir *Montaigne, la glose et l'essai*, Paris, H. Champion, 2000, p. 210-218. Cf. Ph. Desan, in *Les cannibales, les conquistadores*, Paris, Nizet, 1994, p. 38 : « L'ami et l'ennemi symbolisent les deux extrêmes indissociables envers qui le cannibale doit démontrer sa valeur et sa noblesse. »

4. Sur la différence entre nature et condition humaine, voir A. Tournon, *Routes par ailleurs, Le nouveau langage des Essais*, Paris, Champion, 2006, p. 133 et suiv.

En ce sens, la peinture montaignienne des cannibales vaut moins comme représentation d'une nature à partir de laquelle nous serions autorisés à faire valoir des droits dont nous avons été spoliés, que pour la polémique qu'elle engage, dans une démarche comparatiste — qui conduit non pas à condamner la guerre elle-même, qui est inévitable, mais certaines pratiques guerrières — et pour sa fécondité intellectuelle, puisqu'elle permet de penser la paix à partir de la conflictualité et des différentes manières de vivre cette conflictualité en société.

2. La guerre, conséquence d'un instinct à l'inhumanité

Si la guerre est indépassable (ne peut être surmontée par la paix), c'est parce que l'homme est un loup pour l'homme, même à l'état civil où il est censé (selon Hobbes ou Rousseau) être obligé par des lois qui assurent sa pérennité sociale. La contrainte de l'État, aussi puissant soit-il, ne saurait suffire à juguler la disposition de chaque homme à nuire à son prochain, non pas comme le croit Machiavel, parce que nul ne peut résister à prendre les devants sur les infortunes qu'il redoute en s'en prenant aux biens ou à la personne d'autrui, dans un registre qui relève du calcul prudentiel, mais parce que « Nature, à ce creins-je, elle mesme attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité⁵ ». Pour Montaigne « il n'y a point de beste au monde tant à craindre à l'homme que l'homme⁶ », parce qu'un penchant à l'inhumanité fait partie de notre humanité. La réversibilité des affects, de la pitié et de la cruauté, de l'amour et de la haine, du plaisir et de la douleur⁷, et même le mélange de ces contraires dans l'expérience humaine, font que l'instinct positif, qui tend à rassembler et non à détruire, à relier et non à séparer et retrancher, n'est jamais le gage de l'exclusion de l'autre tendance négative⁸, mais plutôt ce qui rend possible, et même inévitable, son renversement.

De ce fait, il ne faut pas compter sur la charité chrétienne pour congédier la guerre dans ce qu'elle peut avoir de plus vengeur. Les chrétiens, en dépit du fait qu'ils prêchent l'amour, ne font pas exception à cette ambivalence des sentiments humains, et prennent appui sur une tradition rationnelle (celle des théologiens, des prédicateurs) pour argumenter en faveur de la guerre, c'est-à-dire trouver prétexte à des pratiques cruelles qui traduisent toute la haine qu'ils éprouvent à l'égard du prochain. Les guerres de religion, dont Montaigne est le témoin, montrent comment les chrétiens se sentent autorisés à détruire les impies, au nom même de leur amour⁹. Et c'est à

5. II, 11 (*De la cruauté*), p. 433.

6. II, 19 (*De la liberté de conscience*), p. 671.

7. Dans le chapitre II, 20 (*nous ne goûtons rien de pur*), p. 674.

8. Et inversement d'ailleurs, puisqu'une vengeance victorieuse peut conduire son auteur à pleurer de chagrin, s'il lui prend de regarder les choses d'un autre biais (voir I, 30, *Comme nous pleurons et rions d'une même chose*, p. 235).

9. II, 12, p. 444 : « il n'est pas d'hostilité excellente comme la chrestienne [...]. Notre zele [...] va secondant nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice et la destruction. »

partir du constat que Julien l’Apostat a été contraint de faire, après avoir subi la cruauté des chrétiens¹⁰, que Montaigne déclare que l’homme est la bête la plus redoutable.

Il y a donc bien dans la nature humaine en général un penchant à la contre-nature (à la dénaturation), à détruire notre nature propre — souvent en autrui mais parfois aussi en soi-même, lorsqu’on retourne ce penchant contre soi — à infliger la mort et à se réjouir de ce mal, penchant que la civilisation ne réfrène pas, mais satisfait d’une manière hypocrite, sous couvert d’arguments qui lui donnent une légitimité rationnelle en le travestissant, notamment en revêtant le manteau de la piété chrétienne qui, s’il peut parfois contribuer à la discipline sociale, ne transforme pas les pulsions destructrices de l’homme, et peut même les servir.

On ne se défait donc pas de ce penchant contre-nature (naturel mais qui s’exerce contre notre nature), attesté par le plaisir que nous ressentons au milieu de la compassion, cruauté que les enfants (qui n’ont pas eu le temps d’être corrompus) sentent aussi¹¹, et qui donc double d’un sentiment contraire le sentiment de pitié, lequel devient nécessairement ambivalent. La pitié atteste de notre penchant à l’humanité qui favorise la paix, tout en étant relié au sentiment inverse, au plaisir qu’il y a à regarder souffrir autrui et à jouir du sentiment de domination que procure le simple fait d’être soustrait à sa souffrance. Ainsi, il y a en nous un penchant radical au mal associé à cet « extrême de tous les vices ¹² » qu’est la cruauté, c’est-à-dire un désir de donner la mort au delà de « la mort simple »¹³, à inventer des raffinements dans l’administration de la mort, pour le plaisir de faire souffrir et de contempler dans ce spectacle sa puissance de nuire. La guerre, passion mauvaise avec laquelle nous sommes incessamment aux prises¹⁴, résulte nécessairement de ce goût du mal et de la cruauté qui fait que nous cherchons ensuite à nous venger, pour nous rendre justice, d’une bien mauvaise manière, qui ne répare rien du tout, mais alimente la criminalité¹⁵.

Les cannibales, parce qu’ils sont hommes, ne sont donc pas exempts de cruauté — cruauté que la victime décuple de manière ritualisée en refusant de s’avouer vaincue¹⁶ — et participent de cette barbarie

10. II, 19, p. 671 : « [...] ayant essayé par la cruauté d’aucuns Chrestiens qu’il n’y a point de beste au monde tant à craindre à l’homme que l’homme ».

11. III, 1, p. 791 : « Au milieu de la compassion, nous sentons au dedans je ne sçay quelle aigre-douce pointe de volupté maligne à voir souffrir autrui; et les enfans le sentent. »

12. II, 11 p. 429.

13. II, 27, p. 700 : « Tout ce qui est au delà de la mort simple, me semble pure cruauté. »

14. II, 12, p. 486.

15. II, 27, p. 699 : « Les premieres cruauitez s’exercent pour elles mesmes: de là s’engendre la crainte d’une juste revanche, qui produit apres une enflure de nouvelles cruauitez pour les estouffer les unes par les autres. »

16. Voir l’analyse de D. Quint, in *Montaigne and the Quality of Mercy, Ethical and Political Themes in the Essais*, New Jersey, Princeton University Press, 1988, chap. 3 : « The Culture That Cannot Pardon: “Des cannibales” in the larger *Essais* », p. 75-101.

humaine¹⁷. Leur violence est réelle, et non pas symbolique¹⁸. S'ils ne mangent pas les hommes pour s'en nourrir, mais « pour *représenter* une extrême vengeance¹⁹ », comme l'écrit Montaigne, cette représentation est à comprendre en un sens performatif²⁰ : elle a valeur d'accomplissement d'une passion mauvaise et sans mesure, puisqu'elle est extrême, et à ce titre ne saurait être pour Montaigne une vertu. Comme le précise très justement Michel de Certeau²¹, si la guerre cannibale peut-être lue comme obéissant à une éthique de la fidélité de la parole, c'est seulement dans la mesure où elle est considérée sous l'angle de la victime, de l'héroïsme du vaincu. Mais du point de vue du bourreau, de celui qui déploie la violence, la maladie de la guerre travaille le cannibale comme en tout homme, et est déplorable par ses excès, excès confirmés par l'acte anthropophagique, fondé sur une haine proprement dévorante²².

Dans cette perspective, Montaigne n'envisage pas de fonder le rapprochement entre les personnes ou les peuples sur la consommation de chair et de sang humain. L'atteste le récit qui, en clôture du chapitre consacré à la modération, fait état d'un dialogue entre Cortez et les ambassadeurs du roi de Mexico²³, dialogue destiné à mettre fin aux hostilités, et à partir duquel Montaigne conclut qu'il vaut mieux traiter humainement l'instinct à l'inhumanité qui est en nous par un dérivatif qui modère l'ardeur à tuer (ici en le reportant sur les oiseaux et les fruits offerts pour se faire pardonner) plutôt que de sacrifier des hommes (tuer et dévorer les cinq esclaves également offerts en pâture). Et la colère à laquelle s'abandonnent les cannibales n'est

17. Nous sommes sur ce point entièrement d'accord avec F. Brahami, qui écrit dans son article « L'horreur barbaresque », BSAM, n. 41-42, janvier-juin 2006, p. 145 : « Quant au fait qu'il situe le degré de cette horreur barbare relativement aux pratiques européennes, qu'il juge bien plus barbares, cela n'implique en rien que Montaigne ignore, ou même minore, la barbarie cannibale. Il est donc faux que Montaigne idéalise le sauvage, en passant sous silence tout ce qui pourrait horrifier les Européens. »

18. Non pas que la dimension symbolique soit absente, mais comme le fait remarquer F. Brahami, *op. cit.*, p. 146, « rien ne permet d'affirmer que Montaigne réhabilite l'anthropophagie en lui conférant un statut symbolique ».

19. *Essais*, I, 31, p. 209.

20. F. Lestringant me semble forcer le texte de Montaigne lorsque dans *Le cannibale, grandeur et décadence*, éd. Perrin Paris, 1994, chap. 8, p. 172, il s'appuie sur le verbe « représenter » une extrême vengeance pour conférer à la vengeance un sens exclusivement symbolique, comme si elle n'avait pas effectivement lieu dans le fait de se nourrir de la chair du vaincu.

21. M. de Certeau, « Le lieu de l'autre, Montaigne : Des Cannibales », in *Le racisme, mythes et sciences*, sous la dir. de M. Olender, Bruxelles, 1981, p. 194.

22. Contrairement à ce que prétend F. Lestringant, *op. cit.*, chap. 9, p. 195, les cannibales de Montaigne sont aussi concernés par ce lieu commun, repris par Cardan, selon lequel, « c'est l'*odium*, cette haine de leurs ennemis, qui explique de prime abord l'anthropophagie des Américains ». La symbolisation du cannibalisme n'exclut pas la passion destructrice (l'instinct à l'inhumanité).

23. I, 30, p. 201 : « Seigneur, voilà cinq esclaves ; si tu es un Dieu fier, qui te paisses de chair et de sang, mange les, et nous t'en amerrons d'avantage ; si tu es un Dieu debonnaire, voilà de l'encens et des plumes ; si tu es homme, prens les oiseaux et les fruits que voicy. »

pas davantage excusée par la vengeance extrême qui leur permet de l'assouvir en tuant leurs ennemis et en les mangeant. Bien au contraire, comme l'atteste le chapitre sur la colère (II, 31), où Montaigne est indigné par le droit que les parents s'octroient de battre leurs enfants (ou les maîtres leurs domestiques) jusqu'à les mutiler gravement, le fait même de se laisser submerger par une passion qui ôte tout jugement et livre sans frein à la cruauté et à la méchanceté, sous prétexte de correction (dans le cas de l'éducation des enfants), ou de gloire (dans le cas des cannibales), alors qu'il ne s'agit que de vengeance²⁴, constitue un véritable scandale pour la communauté politique considérée. De tels actes de violence portent atteinte à la sphère publique en en rompant les membres, sans que la collectivité veuille en prendre la responsabilité²⁵. La contrepartie de la fidélité héroïque à la parole qui produit unité et continuité entre les membres de la société cannibale, hommes — d'une manière étonnante pour nous qui n'envisageons pas d'autres soudures entre les hommes que les artifices des liens juridiques²⁶ — est donc l'expression paroxystique de la passion de la vengeance qui s'exerce dans l'anthropophagie. Car il ne faut pas s'y méprendre: en tant qu'elle disloque les corps ennemis pour les consommer, elle vise aussi, symboliquement cette fois, la dislocation du corps social auquel appartient autrui, et donc tend bien à resserrer les liens de la communauté (à l'intérieur) par la destruction des liens qui soudent les autres communautés (à l'extérieur). Cela confirme que la guerre, comme « science de nous entredesfaire et entretuer, de ruiner et perdre nostre propre espece²⁷ », réalise chez le cannibale, comme chez tout homme, mais d'une manière détournée, cette disposition naturelle à l'inhumanité qui est en nous.

Mais c'est encore pire lorsque la rationalisation de la violence intervient.

3. La raison complice de la guerre et de son horreur barbaresque

Si Montaigne, comme Machiavel et Hobbes, explique la guerre à partir des passions, c'est d'une manière bien plus radicale encore, puisque les passions ne sont pas maîtrisées par la raison, pour œuvrer à la pacification sociale, mais plutôt autorisées et décuplées par elle. La raison, complice, contribue à une sorte de « boucherie universelle²⁸ », qui fait passer d'un cannibalisme exogène propre aux cannibales à proprement parler à un cannibalisme endogène²⁹, plus criminel, parce qu'il corrode le lien social à l'intérieur de

24. II, 31, p. 715: « ce n'est plus correction, c'est vengeance ».

25. II, 31, p. 714: « Et puis les [il s'agit des enfants battus] voylà stropiets, eslourdis de coups; et nostre justice qui n'en fait compte, comme si ces esboitemens et eslochemens n'estoient pas des membres de nostre chose publique. »

26. Voir I, 31, p. 206, où Montaigne imagine l'étonnement de Licurgues et de Platon face à cette société qui se maintient « avec si peu d'artifice et de soudure humaine ».

27. II, 12, p. 473.

28. III, 6, p. 913.

29. III, 6, p. 913: « les guerres intestines dequoy ils se sont entremangez entre eux ».

l'État (entre concitoyens) jusqu'à la sphère privée, dans une situation de guerre de tous contre tous.

Ces combats anthropophagiques, qui sont les plus barbares, excèdent de loin les meurtres que la nécessité de guerre apporte, et qui les rendrait plus excusables, parce qu'ils pourraient s'expliquer par le besoin, tels les Gaulois dont parle Montaigne³⁰ qui, pour soutenir un siège, exécutèrent les personnes inutiles au combat³¹. On notera que, suivant ce critère, les cannibales ne sauraient être idéalisés en vertu de leur proximité avec une nature mythique en laquelle Montaigne croirait³², puisqu'ils sont situés par leurs pratiques guerrières à un niveau intermédiaire sur l'échelle de la barbarie: les cannibales sont plus barbares que les Gaulois anthropophages, soumis à la stricte nécessité naturelle de la survie, puisqu'ils mangent leurs ennemis par passion de la vengeance³³; mais ils se situent à un niveau de cruauté moindre que les Occidentaux conquérants, dans la mesure où ils ne disposent pas des artifices de la rhétorique judiciaire ni de la raison spéculative pour justifier et inventer des raffinements de cruauté, leurs ennemis étant simplement tués.

En ce sens, si, comme le dit Montaigne, les cannibales sont barbares « non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie », mais « eu esgard aux règles de la raison³⁴ », cela ne signifie pas seulement qu'ils sont moins cruels, parce qu'ils ne mangent pas les hommes vivants, mais après les avoir tués³⁵. Cela signifie aussi qu'ils sont moins déshumanisés que les Occidentaux, parce que leur culture ne va pas de pair avec les

30. I, 31, p. 209.

31. Pour cette raison, il ne semble pas justifié d'opposer, comme le fait F. Lestringant dans *Cannibale, grandeur et décadence*, *op. cit.*, p. 172 et suiv., le cannibalisme décrit par Montaigne en I, 31, qui serait symbolique et par conséquent culturellement valorisé, au cannibalisme alimentaire, pratiqué par nécessité vitale et de ce fait dévalorisé comme sauvage, animal, brutal, puisque commettre des actes cannibales par nécessité éloigne moins de la nature (des désirs naturels et nécessaires, selon la tripartition épicurienne des désirs) que de manger ses ennemis par passion de la vengeance, passion naturelle, mais non nécessaire (surtout dans cet épanchement extrême), et associée à la gloire, qui est culturelle.

32. G. Defaux écrit en effet dans « Un cannibale en haut de chausses: Montaigne, la différence et la logique de l'identité », in *Modern Language Notes*, Vol. 97, n° 4, mai 1982, p. 956, note 45: « Toute la stratégie élaborée par Montaigne dans son texte ne vise à rien d'autre qu'à lui permettre de s'abandonner une fois encore à l'expression de ses mythes. Il ne fait aucun doute que Montaigne *croit* au Bon sauvage et à sa vie heureuse. »

33. Dans cette mesure, il n'y a pas d'incohérence de la part de Montaigne à présenter dans une même page l'anthropophagie endogène et alimentaire d'une part, et celle exogène et symbolique d'autre part. L'incompatibilité naît davantage de cette typologie dressée par F. Lestringant (*op. cit.*, p. 171) à partir du contexte historique, que du texte de Montaigne dans son argumentation interne, même si cette dernière est paradoxale et difficile à restituer. Pour une étude de la composition du texte, voir A. Tournon, *La glose et l'essai*, *op. cit.*, p. 217-221.

34. I, 21, p. 210.

35. I, 31, p. 209: « Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par géènes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais

sophistications de la raison. Les raffinements de la raison n'ont pas encore pris le relais de l'affect pour donner une nouvelle impulsion au désir de se venger, en inventant de nouveaux tourments, et des arguties pour expliquer la nécessité de les subir : leur passion de la vengeance s'exprime sans détours. On peut ainsi nuancer la thèse de F. Brahami selon laquelle « Montaigne indexe strictement la barbarie à la cruauté » qui serait le signe d'une déshumanisation³⁶ : la guerre est d'autant plus déraisonnable et inhumaine que paradoxalement elle repose sur une perversion de la raison, qui se plaît dans l'orchestration de la destruction de l'homme, et développe une culture du supplice.

Alors que les lois, qu'elles soient justes ou injustes, devraient empêcher les hommes de s'entremanger les uns les autres³⁷, c'est-à-dire réfréner les passions de destruction, elles servent de prétexte (puisque c'est le respect de la loi religieuse ou le salut public qui sont invoqués), dans le cadre d'un discours argumenté, pour donner libre cours aux passions meurtrières et à la cruauté. Par exemple, l'élaboration rationnelle du concept de « guerre juste », par un tour de passe-passe dont le discours a le secret, permet de faire passer l'injustice et la méchanceté pour le juste et le vertueux³⁸.

Ainsi, la guerre se nourrit elle-même, non pas même comme dira Freud en 1915³⁹ parce que la sauvagerie, jamais supprimée, ressurgit lorsque les interdits propres à la civilisation sont provisoirement suspendus, mais parce que la civilisation elle-même, et notamment la religion, au nom de la supériorité de sa culture, assouvit notre instinct à l'inhumanité. Et la guerre civile contemporaine de Montaigne est décrite dans des termes semblables à ceux utilisés par Freud pour décrire le meurtre originel qui sera ensuite racheté par les sociétés dans le processus de civilisation⁴⁰ : à l'état de civilisation, censé consolider le lien d'affection (Eros) on se retrouve brusquement dans une situation horrible où la propension à l'inhumanité surgit sous la forme brute du meurtre anthropophage des parents, comme si les lois fondatrices (qui nous empêchent de nous manger les uns les autres) n'existaient pas.

Dans cette situation où les liens d'affection qui tenaient les hommes entre eux sont rompus, on vit dans le sentiment d'une dette arbitraire à

entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rostir et manger après qu'il est trespasé. »

36. Voir F. Brahami, « L'horreur barbaresque », *op. cit.*, p. 147.

37. II, 12, p. 558 : « Epicurus [d'après Plutarque] disoit des loix que les pires nous estoient si nécessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeroient les uns les autres. »

38. III, 12, p. 1043 : « Il ne se peut imaginer un pire visage des choses qu'où la meschanceté vient à estre legitime, et prendre, avec le congé du magistrat, le manteau de la vertu. [...] L'extreme espece d'injustice, selon Platon, c'est que ce qui est injuste soit tenu pour juste. »

39. Voir *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. I- La désillusion causée par la guerre* in *Essais de Psychanalyse*, Payot, Paris, 1981.

40. III, 12, p. 1043 : « desmembrant sa mere et en donnant à ronger les pieces à ses anciens ennemis, remplissant des haines parricides les courages fraternels [...] ».

l'égard d'autrui, car l'on doit sa protection et même sa conservation, aux comportements imprévisibles de ses voisins ou de ses proches (qui peuvent nous la retirer à n'importe quel moment). Davantage qu'une régression dans la civilisation, la guerre civile est une perversion de la vie publique: non seulement les lois qui nous protégeaient des pulsions à l'inhumanité sont utilisées pour assouvir ces pulsions, mais la valeur de la parole donnée, ciment du lien social⁴¹, est sans cesse bafouée.

De la sorte, si Montaigne peut envisager une guerre compatible avec la légalité, c'est sous condition qu'elle préserve le rapport d'affection, ou au moins de confiance, qui constitue le lien social.

4. L'impuissance du politique à assurer la paix

Que peut le politique face à la guerre et à la violence barbaresque, pour que les hommes puissent néanmoins vivre en paix? Même si l'intrication entre impulsion à faire la guerre et rationalisation laisse peu d'espoir en sa régulation étatique, il convient de se poser la question, et cela d'autant plus que Montaigne admet, dans la lignée de Machiavel⁴², que l'office d'un Prince est l'action militaire, et qu'il doit détenir « la science de conduire son peuple en paix et en guerre⁴³ ».

L'une des préoccupations du politique selon Montaigne doit être, outre de préserver le public des affaires privées (et donc pour un souverain, de ne pas faire la guerre pour des intérêts personnels), de ne pas sacrifier le privé au public⁴⁴, d'autoriser chacun à épargner son parent, son ami, son hôte, son voisin, son concitoyen, quitte à reporter les passions hostiles contre l'État voisin. Montaigne admet, après Machiavel, que la guerre externe puisse être une sorte de saignée ayant pour fonction de faire sortir du corps politique ses mauvaises humeurs, de réguler le mal. S'il est injuste de querreller autrui pour notre commodité, il faut concéder qu'« une guerre étrangère est un mal bien plus doux que la civile⁴⁵ », qu'il peut y avoir un mauvais moyen (la guerre) pour une bonne fin (préserver la paix intérieure). C'est à cette condition que la guerre peut avoir une valeur publique et être compa-

41. I, 9, p. 36: « Nous sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. » Montaigne érige en principe fondamental du lien social la fidélité à la parole donnée. Sur l'ébauche d'une théorie du contrat social qui dépasse le clivage entre le public et le privé, à partir de cette fidélité à soi dans la parole, voir A. Compagnon, « Montaigne ou la parole donnée », in BSAM, 1985, p. 9-19.

42. Sur les rapports entre la politique de Montaigne et celle de Machiavel, voir D. L. Schaefer, *The political philosophy of Montaigne*, Ithica and London, 1990, et Thomas Berns, *Violence de la loi à la Renaissance. L'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.

43. I, 40, p. 250. Cf. II, 21, p. 676.

44. Sur l'articulation entre le privé et le public, et le risque de la confusion entre intérêts privés et intérêts publics, voir Thomas Berns, *op. cit.*, p. 288 et suiv.

45. II, 23 (*De mauvais moyens employés à bonnes fins*), p. 683.

tible avec la paix civile : en ce qu'elle exerce une fonction de régulation de la violence sociale (à titre de dérivatif des humeurs peccantes) et préserve une cohésion sociale fondée sur la préférence naturelle accordée aux siens.

Mais il ne faut pas être dupe de cette extériorisation de la violence : la préférence accordée aux siens, qui peut fleurir dans le patriotisme, ne supprime pas notre instinct à l'inhumanité, mais l'assouvit en lui proposant un objet plus éloigné, qui en même temps alimente ce que Freud appelle le « narcissisme des petites différences⁴⁶ ». Montaigne, qui « ne recherche pas de Gascons en Sicile », repère cette attitude avec honte chez ces Français en voyage qui se réjouissent de retrouver un compatriote en Hongrie⁴⁷. Ce qui soude alors le sentiment d'appartenance procède moins d'une affection à l'égard de ses semblables que de l'hostilité à l'égard de l'étranger, considéré comme barbare. Sans cela, les prétendus compatriotes ne pourraient se recoudre ensemble, ils n'éprouveraient pas ce qui constitue le lien social. L'instinct à l'inhumanité, l'hostilité, la haine, l'intolérance, et non l'amour et la bienveillance, nourrissent le sentiment patriotique. On ne sort pas du schéma de la société cannibale : les instincts hostiles (assouvis ou non) qui portent à la vengeance extrême et à la destruction au dehors, entretiennent les liens de reconnaissance et d'affection au dedans.

Y aurait-il alors un moyen plus efficace de réguler la conflictualité à l'intérieur de l'État, que d'en passer par ce dérivatif de l'extériorisation de la violence ? Ce n'est jamais un art politique — réduit par Montaigne à « une routine », c'est-à-dire à des considérations d'usage plus que de raison — décliné comme art de la guerre, qui pourrait fonder un bon usage de la conflictualité qui est en nous. C'est encore moins la liberté d'une volonté générale, qui, après avoir constitué le lien social, choisirait de le renforcer par la décision de faire la guerre, ou au contraire de faire la paix. Il n'y a pas plus chez Montaigne d'art politique que d'art de la guerre ou de la paix, de choix de la guerre ou de la paix, parce que l'occasion d'agir vraiment, notamment sous la forme d'une intervention politique rationnelle fondatrice ou refondatrice ne se présente jamais⁴⁸. C'est la fortune, l'histoire, les coutumes, qui constituent fortuitement les liens sociaux, ensuite exprimés en loi, et non les décisions des hommes, aussi bonnes paraissent-elles *a priori*.

46. *Malaise dans la civilisation*, chap. V, PUF, 1971, p. 68.

47. III, 9, p. 985 : « J'ay honte de voir noz hommes enyvrez de cette sotte humeur de s'effaroucher des formes contraires aux leurs : il leur semble estre hors de leur element, quand ils sont hors de leur village. Où qu'ils aillent, ils se tiennent à leurs façons et abominent les estrangers. Retrouvent ils un compatriote en Hongrie, ils festoyent cette aventure : les voilâ à se raliar et à se recoudre ensemble, à condamner tant de meurs barbares qu'ils voient. Pourquoi non barbares, puis qu'elles ne sont françaises ? »

48. Voir F. Brahami, « Être à soi » : la place du politique dans les *Essais*, in *Montaigne politique*, sous la dir. de Ph. Desan, Paris, H. Champion, 2006, p. 45 : « Montaigne exprime l'horreur du volontarisme politique et par suite la méfiance la plus affirmée à l'égard du rationalisme politique. »

D'ailleurs, la cohésion sociale est compatible avec une communauté d'hommes méchants. Une société de malfrats est certes plus mauvaise (moralement parlant) qu'une société d'honnêtes hommes, mais il n'est pas sûr qu'elle soit moins en paix, ni qu'elle vive moins longtemps que la première. Les vices, nécessaires à la cohésion sociale, peuvent aussi, s'ils sont prédominants, constituer une société paisible⁴⁹. Des mœurs monstrueuses en inhumanité et en déloyauté peuvent très bien se réguler au fil du temps, et prendre ensuite la forme de lois qui assureront la paix dans l'État, bien mieux que celles que nous chercherions à obtenir par une volonté de réformes qui viserait le bien ou la justice. La raison humaine est nécessairement particulière et changeante, irrésolue et capricieuse. L'utiliser à des fins politiques, c'est mettre son instabilité et sa fantaisie privée au dessus « des constitutions et observances publiques et immobiles⁵⁰ ». C'est vouloir aller à l'encontre de la réalité, comme si la raison était providentielle ; alors qu'elle est comme toute chose humaine livrée à la fortune⁵¹.

Ainsi, à moins que la fortune elle-même ne rende nécessaire et urgent que les lois soient suspendues (lorsqu'« elles ne peuvent ce qu'elles veulent⁵² »), les raisons invoquées par ce qui serait une volonté générale, ou la « raison d'État », pour justifier une politique interventionniste reviennent pour Montaigne à « donner occasion à la violence de fouler tout aux pieds⁵³ ». Même si l'on a de bonnes raisons, cela revient toujours à avoir une telle estime pour ses opinions, aussi incertaines soient-elles, que pour les établir, on n'hésite pas à renverser ou du moins mettre en péril la paix publique, réalité avérée, et à introduire la guerre civile et son cortège de vices certains et connus. La guerre civile faite délibérément, par exemple pour refonder l'État ou abattre ses ennemis, expose à nourrir ce qu'elle combat (sédition, rébellion, désobéissance), à déchaîner les tendances sanguinaires qui animent toute société, à défaire ce que l'histoire a façonné⁵⁴ : des liens sociaux qui forment l'homme à partir des lois et des coutumes et régulent en lui l'ambivalence de ses sentiments (d'agressivité et d'affection) par l'attachement.

49. III, 9, p. 956.

50. I, 23, p. 121.

51. Sur l'importance de la fortune dans les *Essais*, voir de S. Giocanti, *Penser la résolution, Trois itinéraires sceptiques*, chap. II, « Les infortunes de la raison », Paris, H. Champion, 2001, p. 141-192. Sur le caractère fortuit de la loi, voir *op. cit.*, p. 273 et suiv. le chapitre de T. Berns consacré à la démythification montaigniste du pouvoir.

52. I, 23, p. 122.

53. *Ibid.*

54. Voir pour un développement de ce point F. Brahami, *Montaigne et la politique*, BSAM, p. 28 : « Les violences de la guerre civile sont telles en effet qu'elles ne constituent pas seulement des brèches locales et ponctuelles à l'ordre social, mais qu'elles menacent de les dissoudre. »

C'est de cet attachement (amitié, affection, amour) des hommes les uns aux autres qui constitue le lien social, en dépit de l'hostilité qu'ils se portent, qu'il faut repartir pour répondre à notre question initiale: Y a-t-il un bon usage de la conflictualité?

5. Du bon usage de la conflictualité: une éthique de la différence

Là encore, il convient de revenir aux cannibales, ou plus exactement aux ressources propres au chapitre de Montaigne qui leur est consacré. Les cannibales, en effet, nous offrent faussement un modèle de société fraternelle⁵⁵ transposable à nos sociétés modernes qui, « dans le droit fil de l'éloge de l'amitié⁵⁶ » (pensée à partir de la relation de Montaigne avec la Boétie), apporterait un remède à la conflictualité, ou du moins entretiendrait une sorte d'espoir (fondé sur la nostalgie) d'une vie paisible retrouvée. Les cannibales, en effet, ne permettent pas de penser la relation sociale sur la base de la différence, de la reconnaissance de l'altérité et l'adversité, à titre de formes de la conflictualité en elle-même irréductible, précisément parce qu'ils l'annulent en l'assimilant, en l'intégrant socialement d'une manière parfaite. C'est là où la lecture symbolique du cannibalisme menée par F. Lestringant est précieuse, non pas pour servir de paradigme dans une réflexion sur le vivre en paix dans nos sociétés modernes, mais, au contraire, pour penser la pacification des mœurs au sein de la conflictualité sur d'autres bases, celle d'une philosophie de la différence.

Dans la société cannibale, en effet, l'ennemi vaincu est mangé, et donc annulé dans sa différence par son ingestion, tandis que les compatriotes, hommes ou femmes, liés les uns aux autres par un don de soi à la communauté, d'une générosité sans reste, accèdent unanimement à une fusion grâce à laquelle, selon la formule de La Boétie⁵⁷, « ils ne sont pas tant unis que tous uns ». Or le modèle de la relation sociale, de ce que Montaigne appelle « le commerce », exclut la fusion qui, annulant la distinction entre les termes de la relation (les individus), annule la différence par laquelle certes ils entrent en conflit, mais aussi par laquelle ils peuvent s'aimer, nouer des liens affectifs, non pas en dépit, mais à partir de leurs différences. En effet, contrairement à un schéma d'inspiration hégélienne selon lequel la reconnaissance de l'autre ne serait que le revers négatif d'une triomphante identité, Montaigne défend plutôt un modèle selon

55. F. Lestringant, *op. cit.*, p. 168, écrit justement au sujet des cannibales tels qu'ils sont décrits par Montaigne: « Conséquence de cette éducation communautaire: une unanimité fraternelle, tout comme au sein d'une vaste et heureuse famille ». Nous voudrions montrer que ce modèle familial ne constitue pas un modèle de relation sociale pour Montaigne, parce que la société doit se confronter à l'altérité dans ce qu'elle peut avoir de conflictuel, sans procéder à son intégration par fusion.

56. *Ibid.*, p. 187.

57. Citée par F. Lestringant, *op. cit.* dans l'analyse des p. 186-188 que nous résumons brièvement ici.

lequel, pour le dire avec les mots d'A. Tournon⁵⁸, « la conscience de l'identité n'est que l'avant d'une confrontation permanente avec la déconcertante altérité des hommes », si bien que « loin de poser l'identité comme égalité simple avec soi, ou coïncidence avec soi, elle la fait surgir de la différence, donnée première des rapports intersubjectifs ». Comme le dit encore F. Brahami⁵⁹, « c'est la relation aux autres — le commerce — qui fabrique l'individu, et qui donc est première par rapport aux termes qu'elle détermine », sans jamais les rapprocher au point qu'ils puissent devenir indistincts.

De ce fait, si, comme le soutient le sociologue Viveiros de Castro, l'acte anthropophagique traduit, sur la base de cette vacuité intérieure de l'individu qui ouvre à l'extériorité, le désir culturel d'« absorber l'autre et par ce processus de se modifier », ce dont Montaigne aurait eu une sorte d'intuition géniale, il est moins sûr que ce dernier ait repris à son compte *l'assimilation symbolique de l'autre* comme remède à « une incomplétude ontologique essentielle: incomplétude de la socialité, et en général de l'humanité⁶⁰ ». Certes, l'homme, qui est un être social, a besoin de l'altérité pour être au monde et accéder à sa nature, si bien que la reconnaissance de l'incomplétude est la condition de possibilité de l'autonomie de l'individu. Mais la construction de l'identité implique d'assumer l'altérité, dans un mouvement perpétuel et inachevé qui ne cherche en rien à venir à bout de la différence⁶¹ par une intégration sociale parfaite qui résorberait l'individu dans un grand corps indivis. Et c'est en tirant les leçons de cette expérience de la dissemblance, comme irréductible⁶², que seule une raison critique (qui cherche à s'affranchir des préjugés de sa culture) permet de parvenir à formuler que la lecture de Montaigne peut fournir des matériaux pour penser une communauté humaine de la différence, ce qui est sans doute le meilleur rempart contre la guerre.

58. Voir *Routes par ailleurs*, op. cit., p. 172-174 où A. Tournon, critique l'article de B. Pinchard (« Montaigne, essai de lecture dialectique », in *La philosophie de Montaigne*, Montaigne studies, 2000, p. 63-73) qui soutient que le sens de l'altérité que les lecteurs naïfs attribuent à Montaigne relève d'une ruse de l'égoïsme philosophique.

59. F. Brahami, « Être à soi: la place du politique dans les *Essais* », op. cit., p. 53.

60. Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage », in A. Beccuelin et A. Molinié, *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'ethnologie, p. 356-431, 1993. Cité par Celso Martin Azar Filho, « Notes sur quelques thèmes communs aux *Essais* et à la pensée des Indiens brésiliens », BSAM, n. 35-36, juillet-décembre, 2004, p. 33.

61. Ce en quoi, quel que soit le plaisir que l'on puisse trouver à broder sur les métaphores alimentaires, certes nombreuses dans les *Essais*, il me semble déplacé de prétendre, avec G. Defaux, que Montaigne, « réduit progressivement le cannibale à soi, le dévorant, l'assimilant, le transformant, en soi, se transformant en lui », op. cit., p. 954. Selon une même inspiration « anthropophage », J. M. Delacomptée, dans « De l'amitié cannibale », paru in BSAM, no 7-8, juillet-décembre 1997, fait de Montaigne un « ogre autobiographique » (p. 49), qui « rêve d'un individu absolu dégagé de toute attache aliénante » (p. 52), et érige le modèle cannibale de la fusion en modèle idéal de la société montaignienne (p. 58).

62. *Essais*, III, 13, p. 1065: « La ressemblance ne fait pas tant un comme la différence fait autre. Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable. »

La confrontation avec autrui, comme rencontre avec la différence⁶³, nourrit donc une conflictualité qui ne saurait être surmontée par la réduction à l'unité. Il en résulte que, pas plus que l'accueil de l'altérité ne peut être envisagé comme un épanchement de haine d'une violence telle qu'il autoriserait à manger l'ennemi, la fidélité aux siens bien comprise ne doit pas relever du sacrifice de soi à la société, de la soumission sans jalousie des épouses aux époux autorisant ces derniers à jouir des premières sous le rapport de la possession⁶⁴. Ces attitudes ne peuvent constituer un modèle de paix, d'amitié, d'amour, et de modération, puisqu'elles annulent plutôt « tout commerce », toute relation, qui implique la distinction, l'écart, et une représentation de l'autre qui relève nécessairement d'affects ambivalents, alimentés par l'imagination dans la distance.

Quant au sacrifice ou don de soi à la communauté, il faut souligner que l'éthique de la différence montaignienne est fondatrice d'une politique de la paix, qui se situe à l'opposé de l'éthique de la fusion et du don sacrificiel de soi, toujours associés dans les *Essais* aux excès de l'engagement enthousiaste, c'est-à-dire au fanatisme⁶⁵. À ce titre, les martyrs des cannibales ne sont pas plus recommandables que les martyrs chrétiens, qui trouvent de manière dénaturée une satisfaction dans l'extrême souffrance, et attisent la violence guerrière exercée contre eux⁶⁶. Le don généreux, sans compter, et par conséquent sans reste, de soi-même, est toujours excessif, puisque la modération veut que l'on prête à autrui et que l'on ne donne qu'à soi-même, ou plus exactement qu'on se donne à autrui sans s'ôter à soi⁶⁷. Ainsi, « quand ils [on] nous ordonne d'aymer avant nous, trois, quatre, et cinquante degrez de choses ⁶⁸ », ce précepte disciplinaire ne doit pas être pris au pied de la

63. *Essais*, I, 37, p. 229 : « et, au rebours du commun, [je] reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous ».

64. *Essais*, III, 5, p. 880-881 : « Apprenons aux dames à se faire valoir, à s'estimer, à nous amuser, et à nous piper. [...] Qui n'a jouissance qu'en la jouissance, qui ne gagne que du haut point, qui n'aime la chasse qu'en la prise, il ne luy appartient pas de se mesler à nostre escole. [...] La cherté donne goust à la viande. »

65. Voir en I, 30, ce que tu dis Montaigne des sacrifices humains consentis par les victimes en I, 30, p. 201 et en II, 2, p. 347 des défis des martyrs, ou en II, 20 des excès de vertu. Montaigne se défie de ces saintes fureurs qui valorisent la violence et la cruauté. À ce titre, il me semble difficile de soutenir avec F. Lestringant, *op. cit.*, p. 200 que Montaigne préfère les cannibales aux Aztèques, parce que « la vertu d'un sacrifice librement consenti fait toute la différence ». Même lorsqu'il est consenti, le sacrifice implique la rupture de la relation sociale avec la société terrestre et retentit comme une ultime déclaration de guerre à l'encontre de la communauté à laquelle on a renoncé.

66. Voir David Quint, *op. cit.*, Préface, XII : « In a further analogy to the sectarian conflict in his France, Montaigne's cannibals, who defy their captors and are cooked and eaten, bear an unsettling resemblance to the religious martyrs of « De l'vyrognerie » (II, 2), who call upon their persecutors to roast them to a turn. »

67. Voir respectivement III, 10, p. 1003 : « il se faut prester à autrui et ne se donner qu'à soy-mesme » ; et p. 1007 : « j'ay peu [...] me donner à autrui sans m'oster à moy ».

68. *Ibid.*, p. 1006.

lettre, car il conduirait à s'asservir à autrui et à sacrifier l'amour que l'on se doit. Au lieu du sacrifice ou du don gratuit et total de soi à la communauté (politique ou religieuse), Montaigne prêche, non pas l'enfermement dans « le narcissisme des petites différences » qui alimente le sentiment du patriotisme au détriment des étrangers, mais l'apprentissage d'un « sçavoir estre à soy⁶⁹ » qui permet d'affirmer sa différence tout « en vivant à autrui »⁷⁰, sachant que « nul esprit genereux ne s'arreste en soi⁷¹ », c'est-à-dire qu'il ne peut jouir de rien sans une expansion vers autrui : « Nul plaisir n'a goust pour moy sans communication. Il ne me vient pas seulement une gaillarde pensée en l'ame qu'il ne me fache de l'avoir produite seul, et n'ayant à qui l'offrir⁷². » Parce que nous n'éprouvons pleinement nos affects qu'en les partageant, le don de soi doit se comprendre comme ce qui renforce le moi, à partir d'une séparation à l'égard d'autrui qu'il faut préserver — ce que permet l'arrière-boutique — pour ne pas avoir à pâtir du relâchement ou de la rupture du lien, lorsqu'il est inévitable.

De ce fait, une conception fusionnelle de l'amitié, dans la sphère privée ou dans la sphère publique, sur le modèle des cannibales qui « nomment les hommes moitié les uns des autres⁷³ » — sans crainte de la perte de soi, compensée par la conflictualité extrême avec l'ennemi à l'extérieur, en tant qu'elle garantit au-dedans une identité collective forte —, n'est pas envisageable, sauf si cette amitié est susceptible de préserver l'intégrité des deux pôles, leur distinction, et même leur séparation dans l'espace physique⁷⁴. Car ce qu'il faut préserver en effet, une fois le modèle de la fusion communautaire récusé et la différence acceptée au dedans — différence rejetée au dehors chez les cannibales, et même réinjectée en la figure de l'ennemi qu'il faut vaincre et faire disparaître en le mangeant — c'est précisément la conflictualité qui naît de l'écart, du face à face.

6. Essai et usage de la conflictualité : les vertus pacificatrices de la « mise en parole »

Le bon usage de la conflictualité revient alors à l'introduire dans le rapport à soi, sur le mode d'une mise à l'épreuve ou essai de soi au sein d'une relation d'émulation entretenue avec les autres, sur un pied d'égalité — ce qui

69. I, 39, p. 242 : « La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy. »

70. *Ibid.*, p. 1007 : « Qui ne vit aucunement à autrui, ne vit guere à soy. »

71. III, 13, p. 1068.

72. III, 9, p. 986.

73. I, 31, p. 214.

74. Si l'amitié unique et parfaite entre Montaigne et La Boétie présente un caractère fusionnel décrit en I, 38, p. 188-194 dans les mêmes termes que la relation entre les cannibales, l'ami est présenté en III, 9, p. 975 comme plus absent lorsqu'il est présent. La séparation (l'écart), en ce qu'elle permet une meilleure communication de la pensée par l'imagination, est la condition d'une expérience de l'altérité véritable, d'une *relation* amicale à proprement parler.

en exclut le Prince ou le Souverain, parce que tous lui cèdent⁷⁵. Cet essai du jugement dans la conflictualité ne procède pas seulement de l'écriture de soi mais, comme l'indique le chapitre « Des trois commerces », de la confrontation directe avec les autres hommes et les autres femmes. À ce titre, les voyages, par lesquels on se heurte à d'autres coutumes et à d'autres mœurs, tout en laissant ouverte la possibilité du cosmopolitisme — accréditée par la déclaration de Montaigne selon laquelle il subordonne la relation nationale à la relation internationale⁷⁶ — doivent être considérés non comme un agréable évitement de la conflictualité, mais comme une mise à l'épreuve d'un narcissisme collectif et l'essai d'une fraternité de la différence⁷⁷.

Une seule relation pourrait donc servir de modèle parmi les cannibales : celle des guerriers entre eux, qui s'essaient les uns les autres, et rendent possible la valorisation sociale par l'honneur, c'est-à-dire par un lien d'estime réciproque. À la différence de la gloire, qui est vaine, parce qu'elle poursuit une valorisation posthume et imaginaire de soi auprès d'autrui, alors que le moi n'a plus aucune existence réelle au sein de cette relation sociale. L'estime incite à être fidèle à soi, c'est-à-dire à se conformer à cette identité sociale que l'on s'est construite auprès d'autrui⁷⁸, ce qui favorise la pérennité des relations et la pacification des mœurs, non pas jusqu'à la suppression de la conflictualité, mais bien dans son entretien, en ce qu'elle est également nécessaire à l'attachement. Le paradoxe n'est qu'apparent : la réversibilité, le mélange, et la solidarité dans l'usage des passions contraires d'affection et d'hostilité⁷⁹, implique que l'on ne puisse supprimer les unes sans supprimer les autres, que la relation s'inscrive dans un exercice de réajustement de l'équilibre, toujours menacé quoiqu'en même temps rendu possible par la contrariété.

Ce en quoi il ne faut pas se fier à l'exemple des épouses des guerriers cannibales — qui, totalement soumises aux maris qui les possèdent, n'ont pas de relation à proprement parler avec eux — pour élaborer le modèle d'une relation amoureuse pacifiée, quoique vivante, entre les hommes et les femmes, mais plutôt celui des amantes des livres III, 3 et III, 5, qui font

75. Voir III, 7 (*De l'incommodité de la grandeur*), p. 918 : « Il n'est à l'aventure rien plus plaisant au commerce des hommes que les essais que nous faisons les uns contre les autres, par jalousie d'honneur et de valeur, soit aux exercices du corps, ou de l'esprit, auxquels la grandeur souveraine n'a aucune vraie part. »

76. III, 9, p. 973 : « J'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un polonois comme un François, post-posant cette liaison nationale à l'universelle et commune. »

77. Montaigne converge avec celle de John Rawls sur ce point précis : « Un mérite supplémentaire du principe de différence est qu'il fournit une interprétation pour le principe de fraternité. » Voir J. Rawls, in *Théorie de la justice*, éd. du Seuil, 1997, Paris, §17 (« La tendance à l'égalité »), p. 135.

78. III, 9, p. 980 : « Je sens ce proffit inespéré de la publication de mes meurs qu'elle me sert aucunement de regle. Il me vient par fois quelque consideration de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique declaration m'oblige de me tenir en ma route. »

79. II, 15, p. 613 : « La volupté mesme cherche à s'irriter par la douleur. »

l'objet d'une conquête impliquant de franchir des obstacles sans lesquels le désir érotique, qui s'accroît par la malaisance — Montaigne consacre à ce thème le chapitre II, 15 — serait sans force⁸⁰. La relation amoureuse offre davantage qu'un exemple de la nécessité de l'entretien de la conflictualité dans la relation sociale; elle en fournit le paradigme, attesté par cette déclaration du chapitre « De l'art de conférer » : « J'aime une société et familiarité forte et virile, une amitié qui se flatte en l'aspreté de la vigueur de son commerce, comme l'amour, les morsures et esgratigneures sanglantes. Elle n'est pas assez vigoureuse et genereuse si elle n'est querelleuse⁸¹. »

La conversation est la relation sociale par excellence au sein de laquelle notre puissance de juger, en quête de la concorde des opinions, ne peut se passer de la conflictualité, dans la mesure où l'expérience du heurt des jugements lui procure l'occasion de s'exercer : « Je ne sens heurter rudement ma teste que par une autre teste⁸². » Et celui qui refuserait d'élever des objections ou de résister à son interlocuteur mettrait ce dernier dans l'obligation de quémander la contradiction, à l'exemple du colérique orateur Célius : « Nie moy donc quelque chose, de par les Dieux ! fit-il, affin que nous soyons deux⁸³. » La conflictualité assure en effet le dédoublement de la pensée sans laquelle la conscience de soi face à autrui serait impossible. Ce en quoi, dans la conversation, il ne s'agit plus d'un jeu stérile (quoique plaisant) de la passion qui commanderait et parlerait à notre place, comme dans le cas des femmes têtues qui « ne se courroucent qu'affin qu'on se contre-courrouce, à l'imitation des lois de l'amour⁸⁴ ». Le heurt des deux têtes illustre au contraire que l'enjeu du dialogue, compris comme prise en charge de la conflictualité, est la reprise de la conflictualité dans l'exercice du jugement, dans sa dimension spéculaire et spéculative (par ajustement réciproque). Dans la discussion, fût-elle vive et proche de la dispute, la conflictualité est pacifiée par la parole, ne serait-ce que parce que la transformation des pointes métalliques en pointes verbales⁸⁵ initie un mouvement qui, par la réflexion, engage l'individu dans un processus qui transmue la violence et par là l'adoucit.

Cette reprise du jugement est en même temps une reprise de pouvoir de la raison sur les passions, raison qu'il faut bien distinguer d'une raison

80. L'instabilité est constitutive de la condition humaine, si bien que la vie paisible, comme vie désirable, ne saurait être une vie dont le trouble et le conflit seraient absents. Voir II, 12, p. 510, III, 3, p. 826, III, 5, p. 880, III, 8, p. 928.

81. III, 8, p. 924.

82. III, 8, p. 928.

83. II, 31, p. 718.

84. II, 31, p. 718.

85. Montaigne propose comme remède à la colère de lui laisser libre cours, et en utilisant les pointes qui blessent le plus, mais n'y employant que la langue (II, 31, p. 720). Ce chapitre sur la colère enseigne à la fois à éventer les passions agressives en les exprimant (plutôt que de se laisser ronger de l'intérieur), et ne nous autorise à blesser autrui que par la parole (en verbalisant sa rancœur), et d'une manière asynchrone, de telle sorte que la concurrence des colères ne conduise pas à en venir aux mains.

sophistique qui serait subordonnée aux passions. En effet, le discours qui, dans une société divisée où la parole est coupée, justifie la barbarie, en trouvant des raisons pour servir les passions de destruction, ne relève pas d'une parole qui engage la personne auprès des autres, mais contre les autres, et sans avoir le courage de « son dire » dans la relation avec l'autre. À ce titre, cette parole qui nourrit la conflictualité en ce qu'elle peut avoir de plus nuisible, est — pour reprendre la distinction de M. de Certeau⁸⁶ — simple énoncé, et non pas énonciation ou acte qui soutient la parole.

Mais — et c'est là où nous ne partageons pas l'analyse de M. de Certeau et n'en reprenons que les distinctions conceptuelles — cela ne signifie pas pour autant que le bon usage de la conflictualité, qui permet de resouder le corps social, de créer des liens, à partir de l'essai du jugement, est sa résorption, qui aurait pour modèle la circulation de la parole dans la société cannibale. En effet, la parole dans la société cannibale, selon l'analyse de F. Lestringant, « assure une manière de circulation linguistique qui renouvelle, d'homme à homme et de bouche en bouche, les liens de la grande famille humaine ⁸⁷ ». Or, comme nous l'avons vu, dans ce dispositif-là, la conflictualité et la relation elle-même sont abolies dans la fraternité sociale, comprise sous le mode de la fusion et de sacrifice à la communauté.

Le bon usage de la conflictualité, tel qu'on peut l'élaborer à partir de la lecture des *Essais*, consisterait alors plutôt, au sein d'une société de la différence où la conflictualité n'est pas vécue sur le mode de la guerre totale qui dissout tous les liens, ni sur le mode d'une paix totale qui la repousse au dehors (comme c'est le cas chez les cannibales), à reconnaître, contenir et exprimer la conflictualité sous une forme verbale, à la soutenir par la parole dans un acte d'énonciation qui engage courageusement face à l'autre, et l'engage à procéder de même, à la recherche d'un accord dans un affrontement/confrontation qui « fait lien » dans la différence. Il ne s'agit donc en rien d'une fraternité religieuse qui pourrait conduire à faire corps de manière mystique, ni de cette fausse fraternité religieuse qui ne tient les chrétiens que par la langue (opposée aux actes), dont l'effet serait plutôt d'inciter plutôt à la violence guerrière, c'est-à-dire à faire le contraire de ce qui est proclamé par le biais d'un énoncé qui n'engage en rien⁸⁸. Il s'agit d'une fraternité

86. « Le lien de l'autre », *op. cit.*, p. 195 : « L'épiphanie du corps sauvage n'est qu'une médiation nécessaire pour assurer le passage de l'énoncé (un discours transportable et interprétable de lieu en lieu, et partout trompeur) à l'énonciation (acte enraciné dans le courage de dire et, de ce fait véridique). »

87. *Le cannibale. Grandeur et décadence*, *op. cit.*, p. 187.

88. *Essais*, II, 12, p. 442 : « Si ce rayon de la divinité nous touchait aucunement, il y paroistroit par tout: non seulement nos parolles, mais encore nos operations en porteroient la lueur et le lustre. [...] Nous devrions avoir honte qu'és sectes humaines il ne fuct jamais partisan, quelque difficulté et estrangeté que maintint sa doctrine, qui n'y conformast aucunement ses deportemens et sa vie: et une si divine et celeste institution ne marque les Chrestiens que par la langue. »

conquise sur la conflictualité de la relation, en tant qu'elle est pacifiée par un acte de parole qui engage dans l'énonciation-même, par la « verbalisation » prise au sens littéral d'« une mise en parole⁸⁹ » du conflit.

Ce en quoi, là encore, si le chapitre sur les cannibales permet de poser la question de la paix à partir de la conflictualité, c'est le chapitre consacré à l'art de conférer, en ce qu'il développe en art de discourir en paix au sein de la conflictualité propre à toute conversation engagée, qui permet d'y répondre⁹⁰. Car le modèle de société proposé par les cannibales, dont les vertus guerrières sont associées à une parole de dévouement à la communauté, relève davantage de la dévotion, et donc de la relation religieuse, que de la relation sociale et politique telle que la défend Montaigne. Pour l'auteur des *Essais*, l'individu n'est jamais fondu dans le groupe, mais relié à lui par des liens ambivalents d'amour et de haine au sein desquels il ne pourra se sentir en paix que s'il se sent libre de les contester, quitte à prendre le risque du conflit avec ses proches, conflit ouvert car franc et assumé comme tel dans la parole: « Un parler ouvert ouvre un autre parler et le tire hors, comme fait le vin et l'amour ⁹¹. »

C'est ainsi que l'on vit en relation avec autrui, par qui on s'est construit une identité dans la différence, dans le sentiment d'une dette, mais d'une dette cette fois non arbitraire, car le sort qu'autrui (étranger ou intime) nous réserve n'est pas lié à la grâce qu'il pourrait nous accorder ou non, dans l'hypothèse (qui est celle de la guerre civile) où aucune loi ne le retiendrait de nous tuer. Le sentiment de la dette à l'égard d'autrui n'accable pas, car il est désormais indissociable de la jouissance loyale d'un être ensemble, qui n'est pas seulement inquiétée par la conflictualité, mais également alimentée par elle, sous la forme d'une tension (elle-même source de vigilance et d'attention) qui constitue l'assaisonnement de toutes les relations sociales.

89. Je me permets ce néologisme, parce qu'il a pour symétrique « la mise en rôle » (voir I, 8, p. 33) ou enregistrement des chimères et monstres fantasques de la pensée qui préside aux *Essais*. Cette « mise en rôle » en effet procède aussi d'une mise en parole, d'une verbalisation de l'altérité dans l'intériorité, constitutive de l'identité.

90. En réfléchissant sur la question du pardon chez Montaigne, dans *Montaigne and the Quality of Mercy*, *op. cit.*, D. Quint suit de la même manière un chemin qui le conduit de l'inflexibilité des cannibales (I, 31) dans le pur rapport de force, à l'homme mêlé et flexible de *De l'art de conférer* (III, 8), qui, grâce à l'âme à divers étages qu'il s'est forgé, cède, quand il l'estime juste.

91. *Essais*, III, 1, p. 794.