

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

L'art de l'amitié dans les *Essais* de Montaigne
et la *Recherche du temps perdu* de Proust

par
Julia Chamard-Bergeron

Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts
en études françaises

août 2007

© Julia Chamard-Bergeron, 2007



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
L'art de l'amitié dans les *Essais* de Montaigne
et la *Recherche du temps perdu* de Proust

présenté par
Julia Chamard-Bergeron

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Michel Pierssens
président-rapporteur

Éric Méchoulan
directeur de recherche

Isabelle Daunais
membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire met en relation les interrogations éthiques et les aspirations littéraires de Michel de Montaigne et de Marcel Proust. En étudiant le thème de l'amitié dans la tradition philosophique, puis dans les *Essais* et la *Recherche du temps perdu*, nous dévoilons les particularités des projets d'écriture des auteurs de ces deux œuvres, eu égard à leurs lecteurs et à leurs publics. L'amitié parfaite unissant Montaigne à La Boétie a fourni le modèle d'une relation engageant une totale réciprocité des individus sans entraver leur liberté respective : un modèle susceptible de s'appliquer à la relation unissant le lecteur à l'auteur, dans la mesure où le texte, agissant à titre d'intermédiaire, prend en charge les enjeux privés de l'existence individuelle. Proust renonce à accorder à l'amitié une semblable valeur de réalisation de soi. Il investit plutôt l'institution et l'œuvre littéraires du pouvoir de construction et d'expression de la subjectivité.

MOTS-CLÉS

Littérature, philosophie, humanisme, modernité, subjectivité, sociabilité, écriture, lecture, sphère privée, sphère publique.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to compare two ideas of friendship and to link them to two ways of accomplishing the aims of a literary work. The two ethical and esthetical systems are those developed by Michel de Montaigne in his *Essais* and by Marcel Proust in his novel *À la recherche du temps perdu*. Montaigne prizes friendship above all other human bonds, since the completeness of the friends' union promises the preservation of their individual freedom. Hence, he is inclined to use this overwhelming friendship as a blueprint for his own writing activity, by transposing it on the reader / author relation. Conversely, Proust considers that friends are obstacles in the quest for self-knowledge, or self-definition – a quest completed only through art, and particularly through the literary institution.

KEYWORDS

Literature, philosophy, humanism, modernity, subjectivity, sociability, writing, reading, private sphere, public sphere.

TABLE DES MATIÈRES

Format des références usuelles et table des abréviations	v
Remerciements	vi
Introduction	1
Chapitre premier L'amitié	
1. Philosophie de l'amitié	16
1.1. <i>Philia, agapè, éros</i>	16
1.2. L'amitié paradoxale	17
2. L'amitié dans les <i>Essais</i> et la <i>Recherche</i>	28
2.1. Amitié duelle	29
a) Montaigne et La Boétie, l'amitié parfaite	29
b) Marcel et Robert de Saint-Loup, l'amitié qui eût pu être parfaite	47
2.2. Amitiés plurielles	67
a) Amitiés communes et conversation dans les <i>Essais</i>	67
b) Fréquentations mondaines dans la <i>Recherche du temps perdu</i> ..	72
Chapitre deuxième La lecture	
1. L'humanisme et l'amitié à distance	75
2. Conversation ou lecture?	77
3. Une amitié par la lecture?	85
3.1. Montaigne et les amis de l'Antiquité	86
3.2. Proust et le désir de transparence	90
3.3. Communautés littéraires	97
a) Le rapport à la tradition livresque	97
b) Le rôle des livres dans l'entreprise d'écriture	100
Chapitre troisième L'écriture	
1. Empêchement réciproque de la sociabilité et de l'entreprise littéraire	106
1.1. Montaigne et le primat de la sociabilité	106
1.2. Proust et le primat de l'entreprise littéraire	115
2. L'auteur et son public	121
2.1. Le « suffisant lecteur » des <i>Essais</i>	121
2.2. L'écriture déliée de la <i>Recherche</i>	139
Conclusion	146
Bibliographie	158

FORMAT DES RÉFÉRENCES USUELLES ET TABLE DES ABRÉVIATIONS

Toutes les références aux *Essais* de Montaigne et à la *Recherche du temps perdu* de Proust seront notées dans le corps du texte, entre parenthèses, à la suite de la citation.

Les références à : Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd. P. Villey, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1988, seront données selon le format : (Numéro du livre en chiffres romains, numéro du chapitre en chiffres arabes, numéro de page en chiffres arabes).

Les lettres majuscules mises entre crochets, qui correspondent aux strates de rédaction des *Essais* telles qu'identifiées par Pierre Villey, ne seront ajoutées aux citations que lorsqu'elles nous paraîtront significatives en regard de l'interprétation :

- | | |
|-----|--|
| [A] | éditions de 1580 et de 1582 |
| [B] | édition de 1588 |
| [C] | ajouts manuscrits de l'exemplaire de Bordeaux, postérieurs à 1588. |

Les références à : Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, éd. J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, seront données selon le format (Titre du roman, numéro de page), et utiliseront les abréviations suivantes :

- | | |
|-----|---|
| CS | <i>Du côté de chez Swann</i> |
| JF | <i>À l'ombre des jeunes filles en fleur</i> |
| CG1 | <i>Le Côté de Guermantes I</i> |
| CG2 | <i>Le Côté de Guermantes II</i> |
| SG1 | <i>Sodome et Gomorrhe I</i> |
| SG2 | <i>Sodome et Gomorrhe II</i> |
| LP | <i>La Prisonnière</i> |
| AD | <i>Albertine disparue</i> |
| TR | <i>Le Temps retrouvé.</i> |

Les autres références bibliographiques utilisent, en plus des abréviations communes, les abréviations suivantes :

- | | |
|------|---|
| BSAM | <i>Bulletin de la Société des amis de Montaigne</i> |
| PUF | Presses universitaires de France |
| PUL | Presses de l'Université Laval |
| PUM | Presses de l'Université de Montréal. |

REMERCIEMENTS

Ami lecteur,

Je te prie de partager la bienveillance que tu voudras bien m'accorder entre les personnes auxquelles ces pages sont redevables. Offre ta reconnaissance au Professeur Éric Méchoulan, directeur de ce mémoire, qui, par l'ampleur de son érudition, a servi de point focal à ma quête de savoir, mais qui, par sa rigueur, a su borner ma logomachie. Rends hommage au Professeur Pierre Manent, dont le séminaire sur Montaigne qu'il a dirigé à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris a informé ma lecture des *Essais*. Considère avec affection les premiers lecteurs de ce mémoire, lesquels comptent parmi mes amis les plus chers : Alexandre Bleau, Janick Roy, Rosemarie Allard et, la moitié de mon âme, sinon son Éminence grise, Nicolas Matte. Enfin, remercie les contribuables québécois et canadiens qui, par l'intermédiaire du Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture et du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, m'ont permis de me soustraire au *negotium* pour rédiger cet essai, fruit de l'*otium* dont l'existence sera justifiée dès lors que celui-ci trouvera grâce à tes yeux, ami lecteur.

INTRODUCTION

L'amitié a perdu, quelque part entre le XVII^e et le XIX^e siècle, ses lettres de noblesse. Pour les Grecs, l'amitié était non seulement objet légitime de la réflexion philosophique, mais plus encore passage obligé d'un discours sur les fins éthiques et politiques de la vie humaine. Comme le note Jean-Pierre Vernant, la *philia* s'inscrit d'emblée au croisement des domaines privé et public de l'existence¹. Force centripète, elle lie les amis l'un à l'autre aux dépens de la communauté politique; force centrifuge, elle établit des relations pacifiques entre les individus pour le bénéfice de la justice dans la cité. Les Romains ont fondé autant d'espoir sur l'*amicitia* : ils ont discoursu sur le rôle que la vertu doit tenir dans l'amitié et sur le rôle que l'amitié doit tenir dans la République. Si le monde antique exige autant de l'amitié, c'est que les rapports entre citoyens, notamment de patron à client, doivent être réglés par elle. Au delà – ou en deçà – de ses fonctions morales, l'amitié vise à combler les interstices laissés par la porosité d'un corps social qui n'a pas encore été entièrement pénétré par le droit. Permettant d'articuler les exigences affectives de l'individu et les nécessités temporelles de la communauté, l'amitié fut jadis le garant de la possibilité de fonder la liberté politique sur l'excellence individuelle.

« L'Antiquité a profondément et fortement médité et vécu la notion d'amitié, elle l'a presque emportée dans sa tombe² ». Au Moyen Âge, théologiens et Pères de l'Église ont soumis à Dieu la relation amicale, refusant ainsi de voir dans l'amitié une fin en soi. Les fictions médiévales donnent à lire la vacuité des amours terrestres, privées d'une aspiration à la divinité³. D'un point de vue politique, toutefois, l'*amicitia* continue de pallier l'insuffisance légale. L'idéal de la totale prise en charge de l'existence par la relation amicale fait retour à la Renaissance, alors qu'on redécouvre les textes et les idéaux antiques

¹ « Tisser l'amitié », entretien avec Jean-Pierre Vernant, dans S. Jankélévitch et B. Ogilvie (dir.), *L'Amitié*, Paris, Éd. Autrement, 2002, p. 188.

² Friedrich Nietzsche, *Aurore*, § 503, trad. H. Albert, dans *Œuvres*, tome I, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 1183.

³ Voir Reginald Hyatte, *The Arts of Friendship*, Leiden, Éd. E.J. Brill, 1994.

et qu'on publie des éloges de l'amitié vertueuse. L'humanisme ramène à l'ordre du jour des belles-lettres la possibilité de la perfection morale de l'amitié, conjointement avec sa dimension politique. Le courtisan est appelé à se faire l'ami du Prince pour le conseiller sans flatterie et à cultiver, au sein de la cour, un commerce amical raffiné.

À l'âge classique, l'amitié continue de faire partie des moyens jugés efficaces pour conserver la paix dans le royaume⁴. Toutefois, avec le progrès de l'État-nation, parallèle à la constitution de sphères publique et privée relativement autonomes l'une de l'autre, les relations civiques cessent peu à peu d'être envisagées sur le mode amical. De plus en plus, le droit s'insinue à tous les niveaux des relations interpersonnelles; contrats en bonne et due forme viennent mettre de l'ordre dans la bigarrure du tissu social de l'Ancien régime. L'amitié dans la sphère publique (c'est-à-dire l'appareil étatique) est appelée « népotisme » et est d'un même mouvement critiquée par la société civile. Dès lors, l'amitié, victime de la solution de continuité opérée entre les dimensions de l'existence humaine, est reléguée dans le seul domaine privé. Au XVIII^e siècle, la société bourgeoise en pleine expansion ne ménage pas pour autant une place de choix aux douceurs de la relation amicale : elle lui préfère de beaucoup le couple et la famille. Pour toutes ces raisons, l'amitié s'efface progressivement du discours philosophique, jusqu'à en disparaître presque complètement au XIX^e siècle⁵.

L'amitié comme mode de consolidation des liens civiques connaît un nouveau souffle sous la plume des révolutionnaires français, pour laisser sa trace dans la devise de la nouvelle République⁶. Le patriotisme se nourrit des liens nombreux tissés entre les citoyens. Sur la scène intellectuelle, l'amitié réapparaît métamorphosée en se libérant de la chrysalide de sa longue absence. Chez Nietzsche, elle est la matrice de la communauté sans communauté formée par les esprits libres, dont l'union dans le rire, le silence et l'absence s'oppose à l'union consensuelle du troupeau démocratique. Une fois cette ouverture pratiquée, les œuvres contemporaines de Blanchot, Bataille, Nancy, jusqu'à Derrida, s'inscrivent explicitement dans une même recherche des fondements de l'amitié des « amis nés, jurés et jaloux de la *solitude*⁷ ». Derrida, dans son ouvrage *Politiques de l'amitié*, a en

⁴ Voir Éric Méchoulan, « Le métier d'ami », *XVII^e siècle*, vol. 51, n° 205 (oct.-déc. 1999), p. 633-656.

⁵ Voir Anne Vincent-Buffault, « Le discours qui disparaît », dans *L'Exercice de l'amitié*, Paris, Seuil, 1995, p. 75-134.

⁶ Sur la place de la fraternité dans la devise républicaine et sur l'amitié comme fondement du contrat social rousseauiste, voir Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 65.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 44, dans *op. cit.*, tome II, p. 597. Voir aussi Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 61.

effet montré qu'il y a, qu'il doit y avoir une communauté minimale de lecteurs supposée par l'œuvre et prise en compte par l'auteur. C'est ainsi que l'écrivain « électron libre », insituable par rapport au noyau atomique qu'est le groupe social, s'adresse aux autres électrons et peut énoncer son message en s'appuyant sur un « nous ».

Il faut dire par ailleurs que les belles-lettres ont longtemps sollicité le modèle amical pour fonder la possibilité d'un échange par le moyen de l'écrit. L'adresse à l'« ami lecteur » fait ainsi partie du dispositif d'énonciation des œuvres humanistes. Peter Sloterdijk a expliqué, dans la conférence intitulée *Règles pour le parc humain*, comment l'élite lettrée réunie autour de textes traitant de l'amour et de l'amitié en vient à se penser comme une petite communauté choisie⁸. Les lecteurs unis en une seule République des lettres partagent ainsi un « amour du plus lointain⁹ » pour les auteurs et les grands hommes de l'Antiquité qu'ils peuvent côtoyer par l'intermédiaire des livres.

Les Anciens eux-mêmes ont beaucoup réfléchi sur les conséquences de la diffusion de la pensée par le moyen de l'écriture. Le plus méfiant d'entre eux, Platon, voit dans l'indétermination du lectorat le principal danger du discours écrit : entre quelles mains aboutiront les manuscrits rédigés dans un certain contexte et destinés à certaines gens¹⁰ ? La « lettre errante » risque de devenir « parole muette » si elle n'est pas portée par un enseignement canonique¹¹. C'est ce qui explique, dans le monde grec, la distinction entre écrits ésotériques, destinés aux lecteurs initiés des académies, et écrits exotériques, destinés au plus grand nombre. Cette distinction est par ailleurs remise en question par le philosophe Leo Strauss, qui affirme que certains auteurs ont dissimulé des vérités dangereuses pour l'ordre social à même leurs écrits exotériques en pratiquant un « art d'écrire » entre les lignes, et ce, afin d'éviter d'encourir la persécution des autorités¹². À l'origine, ces écrits cryptés sont destinés aux jeunes gens intéressés par la philosophie, qui sont d'emblée aimés par le philosophe et dont le philosophe veut être aimé¹³. Il y a donc, dès la naissance de la philosophie, une forte composante érotique impliquée par l'écriture et la lecture.

Toutefois, la montée en puissance de la doctrine libérale vient modifier ces enjeux. Pour les hommes de l'Antiquité et de l'âge classique, toute vérité n'est pas bonne à dire à

⁸ Voir Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰ Voir Phèdre, 275 d, et Éric Méchoulan, « Amitiés et télécommunications », *Contre-jour*, n° 8 (hiver 2005-2006), p. 119-120.

¹¹ Ces deux expressions sont empruntées à Jacques Rancière (voir en particulier « La fable de la lettre », dans *La Parole muette*, Paris, Hachette Littératures 1998, p. 81-89.)

¹² Voir Leo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Sedeyn, Paris et Tel Aviv, Éd. de l'éclat, 2003.

¹³ Voir *ibid.*, p. 41.

n'importe qui. Au contraire, la société bourgeoise et son régime démocratique reposent sur la nécessité de la publication des opinions des membres de la société civile, en tant qu'instance critique de l'appareil d'État; nécessité qui, dans son versant passif, correspond au droit à la liberté d'expression. La démocratie libérale désamorce la tentation de faire des livres et des amitiés littéraires les foyers d'une contestation tacite. Dès lors qu'il n'y a plus d'opinion impubliable, à quoi bon camoufler sa pensée dans des écrits pour la réserver aux seuls initiés? À défaut de persécuter la libre pensée, la société libérale l'encourage afin de la mettre au service du progrès social. De la même façon, l'élite amicale supposée par le mouvement humaniste s'élargit progressivement par la voie de programmes nationaux d'alphabétisation et d'enseignement du canon littéraire¹⁴. Les liens restreints de la République des lettres, nourris par la communauté et la liberté de pensée, l'amour pour les auteurs anciens et modernes ainsi que l'échange d'épîtres, sont étirés, et par conséquent distendus, pour former la base du patriotisme.

La modernité littéraire, ouverte par Baudelaire et prolongée par les différentes avant-gardes, met à mal l'espérance ancienne de l'amitié avec le lecteur. Ce n'est qu'avec mépris qu'elle considère son « public, à qui il ne faut jamais présenter des parfums délicats qui l'exaspèrent, mais des ordures soigneusement choisies¹⁵. » L'artiste s'adresse à l'artiste plutôt qu'au lecteur bourgeois et médiocre : « Ce n'est pas à la foule que doit parler Zarathoustra, mais à des compagnons¹⁶! » Des groupes en marge de la société civile et n'attendant rien d'elle, sinon les maigres moyens de sa survie matérielle, se constituent. Ainsi, alors même que s'autonomise la sphère littéraire s'effrite la possibilité d'une amitié par le livre – à moins de l'envisager à la manière de l'« amitié d'étoile » rêvée par Nietzsche¹⁷. À la suite de cette rupture s'opèrera un dépérissement, accéléré par les deux guerres mondiales¹⁸, du projet occidental de pacification des mœurs et de perfectionnement des esprits par la littérature, jusqu'à ce que celle-ci soit réduite, dans nos collèges, à l'état de technique de communication.

¹⁴ Voir Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁵ Charles Baudelaire, « Le chien et le flacon », dans *Le Spleen de Paris*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 238.

¹⁶ « Des créateurs comme lui, voilà ce que cherche le créateur, de ceux qui inscrivent des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles. » (Friedrich Nietzsche, « Le prologue de Zarathoustra », § 9, *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans *op. cit.*, tome II, p. 299.)

¹⁷ *Id.*, *Le Gai savoir*, § 279, dans *op. cit.*, tome II, p. 167.

¹⁸ Voir Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 13. Ce dépérissement s'explique selon l'auteur par l'établissement d'une culture de masse grâce à la radio, puis à la télévision. L'ouverture d'un nouveau régime médiatique vient ainsi répondre au sentiment d'échec de la civilisation antérieure généré par le basculement dans l'inhumain causé par les guerres du XX^e siècle.

Ainsi s'observe à la fois une relative disparition du thème de l'amitié dans le discours philosophique et une perte de capital symbolique investi dans l'idéal humaniste de l'amitié nouée par la lecture. Les travaux à portée générale sur les représentations littéraires de l'amitié sont aussi peu nombreux, peut-être précisément en raison de l'impression de désuétude qui accompagne désormais cette notion. Les corpus privilégiés pour l'examen de ce thème sont rarement postérieurs à l'âge classique. Face à une telle indigence, deux réactions sont possibles. La première, que nous avons déjà brièvement commentée, correspond au courant de pensée menant à Jacques Derrida, caractérisé par l'aggravation volontaire de la dissolution du lien amical au profit d'un renouvellement de la manière de penser la démocratie.

La seconde réaction s'oppose à la première par son « conservatisme » : elle est représentée par Allan Bloom, élève de Leo Strauss. Dans *Love and Friendship*¹⁹, Bloom mène une enquête historique qui le conduit à la Renaissance, puis à l'Antiquité, afin de retrouver, par delà la méfiance moderne, les motifs humains fondamentaux impliqués dans les liens d'amour et d'amitié. Il tente de montrer que des penseurs comme Nietzsche et Freud, qui réduisent toute activité humaine à une variation autour d'un principe unique – la volonté de puissance pour l'un, la libido pour l'autre –, ont puissamment altéré notre conception de la psyché humaine, et conséquemment la manière dont l'individu se comporte à l'égard de ses semblables. Le philosophe souhaite donc, en étudiant des auteurs anciens ou en réaction face à la modernité, ramener à l'ordre du jour l'*éros* philosophique qui représentait, pour les Grecs, un vecteur d'explication valable des actions : un désir de l'esprit le portant vers une vérité extérieure à lui, un désir qui ne soit entièrement soumis ni au besoin d'affirmation de soi ni aux instincts corporels. Selon Bloom, la possibilité de nouer une amitié, c'est-à-dire un lien durable entre deux individus qui ne vise ni l'utilité ni la satisfaction de désirs du corps, est tributaire de l'existence d'une raison tournée vers l'appréhension du monde et de l'altérité.

Nous sommes pour notre part à la recherche d'une troisième voie qui nous permette d'interroger la notion d'amitié en regard du phénomène littéraire sans avoir à prendre parti dans l'éternelle querelle des Anciens et des Modernes. Nous avons ainsi choisi de comparer les propos tenus sur l'amitié, d'une part, et sur l'entreprise d'écriture, d'autre part, par deux auteurs se situant aux points névralgiques de l'histoire de la littérature française. La

¹⁹ En traduction française : *L'Amour et l'amitié*, trad. P. Manent, Paris, Éd. de Fallois, 1996.

première œuvre, datant de la seconde moitié du XVI^e siècle, présente une conception de l'amitié tendue entre domaines privé et public; la seconde, publiée au début du XX^e siècle, offre un portrait résolument privé de la relation amicale. Au discours sur l'amitié tenu par Montaigne dans les *Essais* – discours prégnant dans la mesure où l'auteur fait du lien amical l'expérience humaine la plus satisfaisante –, nous confronterons celui de Proust qui, dans *À la recherche du temps perdu*, retire au lien amical tout le prestige dont la tradition l'avait revêtu. À l'amitié qui ne communique rien, le narrateur de la *Recherche* préfère l'art, qui seul donne à la vie sa profondeur et permet à l'individu de partager sa vision (nécessairement subjective) du monde à ses semblables. Cette substitution explicite de la relation auteur-lecteur à la relation amicale permet par ailleurs de faire retour sur le texte des *Essais*, où sont également solidaires les réflexions sur le livre (son écriture et sa lecture) et sur l'amitié, ainsi qu'on peut l'attendre d'une œuvre humaniste.

* *

*

Dès sa parution, *À la recherche du temps perdu* a été comparé, par des critiques déroutés par les oscillations de sa prose et par son rythme lent, aux *Essais* de Montaigne; un rapprochement impressionniste qui fait manquer les différences essentielles entre ces deux textes en ce qui concerne la portée éthique de leur entreprise artistique. Pour sa part, Gide a rapproché la *Recherche* des *Essais*, soulignant le fait que ce sont des « œuvres de long loisir²⁰ », composées de manière à obtenir le désengagement du lecteur face au temps qui passe. Albert Thibaudet, en 1923, écrit que « [depuis] six ans c'est devenu en France un lieu commun que d'évoquer au sujet de Proust les deux noms de Saint-Simon et de Montaigne²¹ »; c'est donc que la comparaison est devenue fréquente. Il affirme que l'œuvre de Proust s'enracine dans la tradition nationale parce qu'elle a en partage la mobilité du style de Montaigne. Thibaudet est responsable de l'association de Proust à Montaigne fondée sur le « doublet franco-sémitique²² » qui caractérise leur apport à la littérature française, étant tous deux de père français et de mère juive; une lecture biographique dont on retrouve la trace dans les ouvrages consacrés à Proust par Pierre Abraham et André

²⁰ André Gide, « Billet à Angèle », *Nouvelle revue française*, mai 1921, cité par : J.-Y. Tadié, *Lectures de Proust*, Paris, Armand Colin, 1971, p. 34.

²¹ Albert Thibaudet, « Marcel Proust et la tradition française », *Nouvelle Revue française*, vol. 10, n° 112 (janv. 1923), p. 134.

²² *Ibid.*, p. 139.

Maurois²³. Il y peu d'intérêt, pour les fins de notre recherche, à nous approprier ces rapprochements impressionnistes ou ethniques. Il semble toutefois important de retenir que Thibaudet et ses épigones font de Proust, en tant qu'il est un grand observateur des mœurs humaines, un « moraliste » à la manière de Montaigne.

Dans cette même veine, plusieurs commentateurs ont été tentés de rapprocher Montaigne et Proust par certains aspects de ce qu'il est convenu d'appeler leur « pensée » ou leur « recherche » philosophique. Ainsi, R. A. Sayce voit dans les *Essais* une œuvre « en avance sur son temps²⁴ », qu'il est impossible d'expliquer uniquement par ce qui l'a précédée. L'ouvrage de Montaigne annoncerait la *Recherche* de Proust par l'accent mis sur l'instabilité de la personnalité et sur l'impossibilité de se communiquer entièrement aux autres²⁵. Le premier point de ressemblance est juste, et nous y reviendrons bientôt, mais le second semble clairement démenti chez Montaigne par l'expérience de l'amitié, au sein de laquelle la fusion entre soi et l'autre est complète. En outre, l'ouvrage *Sur Proust* de Jean-François Revel consacre un chapitre complet à la comparaison de nos deux auteurs²⁶. Revel note leur désaccord au sujet de l'amitié, mais il tient à rappeler par ailleurs qu'ils partagent un même souci de décrire l'homme et le monde sans soumettre leur description à un système doctrinaire. Même si le rapprochement de Revel s'avère fondé, il s'applique potentiellement à beaucoup trop d'œuvres pour être significatif.

Enfin, il existe une thèse de doctorat, écrite par Evelyn Y. Munn, qui compare les *Essais* et la *Recherche* sous l'angle de l'héroïsme²⁷. L'« héroïsme au quotidien » défini par l'auteur sert au rapprochement – qui va parfois jusqu'à l'assimilation totale – des narrateurs des *Essais* et de la *Recherche*, lesquels vainquent l'instabilité du moi afin de rendre compte de la totalité de leur être par l'écriture. Le rapprochement des deux auteurs, en ce qui concerne la recherche de la connaissance de soi et de la bonne vie indépendante de la société, est convaincant. Il rejoint nos propres conclusions, lesquelles, après avoir insisté sur les différences entre les deux oeuvres, montreront de quelle façon celle de Proust

²³ Voir Pierre Abraham, *Proust*, Paris, Rieder, 1930, et André Maurois, *À la recherche de Marcel Proust*, Paris, Hachette, 1985.

²⁴ R. A. Sayce, *The Essays of Montaigne*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1972, p. 5.

²⁵ « One consequence of the total inconsistency of human beings, of the instability of all minds, is not only that self and the world are difficult to grasp but that it is impossible to know other people [...]. Once more it is with Proust that the obvious parallel holds: Proust's novel is indeed built on just this universal misunderstanding. » (*Ibid.*, p. 136-137)

²⁶ Jean-François Revel, « Montaigne à propos de Proust », dans *Sur Proust* [1955], Paris, Grasset, 1987, p. 155 à 182.

²⁷ Evelyn Y. Munn, *Montaigne and Proust: The Heroism of the Everyday*, Thèse de doctorat, Austin, University of Texas, 1978.

radicalise certaines propositions morales contenues dans celle de Montaigne. Toutefois, en voulant à tout prix associer l'un à l'autre le propos des deux auteurs, sans même relever certaines différences éclatantes, Munn a été forcée de ramener leurs déclarations extrêmes à un moyen terme relativiste. Ainsi, elle se refuse à penser les conséquences de la hiérarchie des biens chez Montaigne, qui professe son admiration pour la vie privée *vertueuse* et non pour *toutes* les formes de la quotidienneté, et chez Proust, qui va jusqu'à affirmer que la vie sans littérature ne vaut pas la peine d'être vécue. La faiblesse principale de cette thèse tient peut-être au fait qu'elle se sert d'un concept étranger aux textes eux-mêmes afin de les mettre en rapport. En nous limitant aux thèmes de l'amitié et de la lecture, qui sont explicitement abordés dans les deux œuvres, nous croyons avoir évité l'arbitraire qui entache quelquefois l'entreprise comparatiste.

Ainsi que l'a montré le bref panorama des ouvrages amorçant ou réalisant la comparaison des *Essais* et de la *Recherche*, une telle mise en parallèle n'est pas immédiate. Il existe par ailleurs de nombreux rapprochements entre les *Essais* et la *Recherche* que les commentateurs ont plus ou moins habilement relevés et auxquels nous souhaitons à notre tour nous essayer. Le terrain sur lequel il est le plus facile et le plus pertinent de comparer Proust et Montaigne est celui de la psychologie, au sens de la connaissance de l'âme humaine, de ses parties, de son fonctionnement interne et de sa contribution à l'action. Dans cette mesure, on peut affirmer que les *Essais* et la *Recherche* possèdent un fort substrat psychologique. Un pas de plus a précédemment été franchi en rattachant ces deux œuvres à la tradition des moralistes français. Montaigne est ordinairement associé à cette tradition, entre autres par Hugo Friedrich qui en fait un art non prescriptif de la description des actions humaines²⁸. Montaigne ouvre la voie à La Bruyère, et La Bruyère prépare le terrain à Proust, dont l'œuvre, des *Plaisirs et les jours* jusqu'*À la recherche du temps perdu*, est une vaste fresque dédiée à l'observation des caractères qui évoluent dans la société aristocratique. L'art du moraliste se fait sentir jusque dans l'élocution, laquelle ménage, aux côtés de phrases interminables de nuances et de doutes, des sentences brèves, issues non plus de l'acteur engagé dans le monde pour sa perte, mais du spectateur lucide de ce monde²⁹. « Plus le désir avance, plus la possession véritable s'éloigne », affirme le

²⁸ Voir Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1984. p. 13.

²⁹ Albert Thibaudet, le premier, décrit l'œuvre de Proust comme celle d'un moraliste (*op. cit.*, p. 137). Henri Bonnet, dans *Le Monde, l'amour et l'amitié. Le Progrès spirituel dans l'œuvre de Marcel Proust*, tome I, Paris, Vrin, 1946, explorera plus avant cet aspect de la *Recherche* (voir surtout l'introduction). Enfin, Joshua Landy, dans *Philosophy as fiction : self, deception, and knowledge in Proust*, Oxford, Oxford University

narrateur de la *Recherche*, dans une de ces digressions qui tentent de révéler les lois psychologiques inhérentes à la condition humaine. « De sorte que si le bonheur, ou du moins l'absence de souffrances, peut être trouvé, ce n'est pas la satisfaction, mais la réduction progressive, l'extinction finale du désir qu'il faut chercher. » (*AD*, 1942)

La variation de la personnalité dans le temps est l'un des aspects les plus prégnants de la peinture que Montaigne et Proust donnent de l'âme et de la conduite humaines. Les *Essais* en font ouvertement profession : « Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage : non un passage d'âge en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. » (*III*, 2, 805) Le chapitre « De l'inconstance de nos actions » rappelle ainsi à propos que les auteurs ont tort de ramener l'expérience individuelle à un principe unique, puisque l'être humain n'est qu'exceptionnellement constant. Par conséquent, Montaigne refuse de soumettre la peinture de son être à une cohérence « artificielle » qui dénature l'expérience : « Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture » (*II*, 1, 335). Les *Essais* se trouvent ainsi soumis à un double mouvement : celui du sujet observé, dont ils se veulent la véridique image, et celui du sujet observant, qui change à mesure qu'il les compose : « Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. » (*II*, 1, 335) Comment donner une image fidèle de ce qui se modifie dans le temps³⁰? Recourant non plus à l'analogie de la peinture mais à celle de la photographie, technique qui suppose l'immobilité de l'objet photographié comme de l'appareil photographique, le narrateur de la *Recherche* expose son embarras à cerner la personnalité des êtres qui l'entourent :

je conclus à la difficulté de présenter une image fixe aussi bien d'un caractère que des sociétés et des passions. Car il ne change pas moins qu'elles, et si on veut cliquer ce qu'il a de relativement immuable, on le voit présenter successivement des aspects différents (impliquant qu'il ne sait pas garder l'immobilité, mais bouge) à l'objectif déconcerté. (*LP*, 1849)

Press, 2004, décrit Proust tel un « philosopher of mind in the moralist tradition » (p. 9), en rappelant que l'auteur lui-même se réclame des moralistes du XVII^e siècle dans sa correspondance.

³⁰ Sur la proximité de Montaigne et de Proust quant à l'instabilité des choses humaines, voir Maurice Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960 : « il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème. [...] De là aussi l'attention qu'il porte au ruissellement des pensées, à la spontanéité des songes, et qui lui fait anticiper par moments l'accent de Proust, comme si pour lui déjà la seule victoire sur le temps était d'exprimer le temps » (p. 330); et R. A. Sayce, *op. cit.* : « "De l'inconstance de nos actions" offers the most complete account Montaigne gives of the dissolution of the personality into an assemblage of multiple facets, with the consequent impossibility of pinning any single personality down. It is here, probably, that he comes closest to Proust. Against the universal flux he sets an ideal of constancy and singleness of purpose, but it is presented as largely unrealisable. » (p. 107) .

La principale cause de la fluctuation du caractère est la fluctuation des passions. Le roman de Proust compte de nombreuses illustrations de ce phénomène, sous la dénomination d'« intermittences du cœur³¹ ». Certes, les objets d'amour du narrateur se révèlent être variables, de Gilberte à Albertine en passant par Mme de Guermantes, mais l'amour lui-même n'est pas une passion stable, ainsi qu'en témoignent les sentiments multiples inspirés par Albertine : « à la curiosité de l'inconnu s'était ajouté un désir sensuel, et à un sentiment d'une douceur presque familiale, tantôt l'indifférence, tantôt une furieuse jalousie. » (*AD*, 1972) La multiplicité des sentiments démultiplie le moi, fractionne l'identité : « Je n'étais pas un seul homme, mais le défilé d'une armée composite où il y avait des passionnés, des indifférents, des jaloux » (*AD*, 1972). Dans les *Essais*, les intermittences du cœur sont à l'origine de variations importantes dans l'appréciation que le sujet a des êtres et des choses. L'« Apologie de Raimond Sebond » donne à lire les illusions dont Montaigne est bercé sous le coup de la passion amoureuse :

l'image des choses me commençoit à paroistre autre que de coustume; je voyois eydemment grossir et croistre les avantages du sujet que j'allois désirant, et agrandir et enfler par le vent de mon imagination [...]; mais, ce feu estant évaporé, tout à un instant, comme de la clarté d'un éclair, mon ame reprendre une autre sorte de veue [...], et les mesmes choses de bien autre gout et visage que la chaleur du desir ne me les avoit presentées. Lequel plus veritablement, Pyrrho n'en sçait rien. (II, 12, 569)

Le désir agit à la manière d'un calorique qui infiltre l'âme de l'individu, trouble ses sens et désarçonne sa raison, jusqu'à ce qu'il se retire aussi subitement qu'il est venu. Pourtant, la phrase finale de l'extrait révèle que le feu de la passion ne rend pas moins véritablement compte de la réalité que la voix du « discours » et de la « conscience ». Chez Montaigne comme chez Proust, la lutte qui oppose la raison à la passion est à finir, mais n'a pas encore trouvé de vainqueur.

Constatant toutes deux la grande part que tient l'irrationnel dans les actions humaines, les œuvres consacrent un tribut à la puissance de l'imagination. Les *Essais* nous apprennent qu'il suffit d'un rien pour bouleverser l'âme et déranger la contenance du corps. Les images que se forme l'esprit n'ont pas moins d'ascendant sur l'être que celles qui s'offrent à ses sens : « Combien de fois embrouillons nous nostre esprit de cholere ou de tristesse par telles ombres, et nous inserons en des passions fantastiques qui nous alterent et l'ame et le corps! » (III, 4, 839) Chez Proust, le produit de l'imagination s'appelle « croyance » : « nous seuls pouvons, par la croyance qu'elles ont une existence à elles,

³¹ L'expression qui, dans l'état « final » de la *Recherche*, désigne une sous-partie de *Sodome et Gomorrhe*, a été envisagée par Proust comme titre de l'ensemble de l'œuvre.

donner à certaines choses que nous voyons une âme qu'elles gardent ensuite et qu'elles développent en nous. » (*JF*, 430) Nous attribuons nous-mêmes une valeur aux objets que nous convoitons – souvent sans raison objective, seulement parce que nous les rencontrons à l'âge de la foi – en leur conférant un plus grand degré de vérité, un vernis d'essentialité.

Cette violence que la perception du sujet fait subir aux objets constitue-t-elle la règle ou l'exception de sa façon d'appréhender le réel? L'individu, en tentant de connaître les choses, les transporte en lui; par-là, il les modifie, les recompose à son usage. Montaigne, sur ce point, ne tergiverse pas, et affirme que la connaissance absolue sera toujours étrangère à l'homme : « nostre estat accommodant les choses à soy et les transformant selon soy, nous ne sçavons plus quelles sont les choses en verité : car rien ne vient à nous que falsifié et alteré par nos sens. » (II, 12, 600) Aussi conclut-il, après avoir démontré l'impossibilité de connaître directement les objets extérieurs à nous par les sens ou par la raison, qu'« il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle. » (II, 12, 601) Proust n'est pas plus optimiste quant à la possibilité pour le sujet de connaître directement les êtres qui lui sont extérieurs. Robert de Saint-Loup a-t-il eu une aventure avec le liftier de Balbec? Impossible de le déterminer avec certitude, puisque nous ne possédons jamais qu'une vision partielle des choses; il s'agit d'un événement « dont nous connaissons une partie que nous croyons le tout, et qu'un autre regarde comme par une fenêtre percée de l'autre côté de la maison et qui donne sur une autre vue. » (*AD*, 2129) Les erreurs répétées du narrateur nous apprennent que ni notre intelligence ni nos sens ne sont en mesure de fournir une connaissance claire et sûre de la réalité. C'est ce qui fait qu'au terme de la *Recherche*, lorsque, dans *Le Temps retrouvé*, le narrateur récapitulera les acquis de son parcours, il s'arrêtera sur la constatation suivante : « Il n'est pas une heure de ma vie qui n'eût servi à m'apprendre que seule la perception plutôt grossière et erronée place tout dans l'objet, quand tout au contraire est dans l'esprit. » (*TR*, 2300) La partialité du regard que chacun pose sur le monde, qui fait que chacun l'entrevoit différemment en fonction de sa situation, constitue donc un trait déterminant de la *Recherche* et des *Essais*.

Nous serons souvent amenée, dans le cours de ce mémoire, à préciser et à nuancer ces aspects de la psychologie montaignienne et proustienne. Nous devons principalement rendre compte du fait que, malgré ces similarités, Montaigne et Proust ont des avis opposés

au sujet de la place que doit jouer l'amitié dans une vie accomplie. Est-ce la possibilité de connaître le monde par le biais d'une même raison qui unit entre eux les amis? Si oui, comment cette possibilité se définit-elle en regard du scepticisme professé par Montaigne? L'existence d'un savoir partageable par deux ou plusieurs individus se situe au cœur de notre interrogation sur les relations amicales et les relations par l'écrit.

Par ailleurs, les *Essais* et la *Recherche* demeurent des ouvrages fort éloignés l'un de l'autre, dans le temps et par leur forme : cela pose une difficulté supplémentaire pour l'analyse, mais ouvre en même temps des voies d'investigation stimulantes. Montaigne et Proust, s'il sont issus d'une même tradition d'auteurs français, n'appartiennent pas du tout au même univers culturel; la France scarifiée par les guerres de religion qui connaît l'automne de la Renaissance n'offre pas beaucoup de similitudes avec la France d'avant-guerre qui observe les derniers soubresauts d'une aristocratie déclinante. Aussi, *parce que* le contexte de rédaction des œuvres diffère si profondément, nous pourrions constater comment ce qui existait en bordure de l'œuvre, surtout en regard de l'histoire des idées, a pu influencer son traitement de la relation amicale.

En outre, l'écart générique entre les deux textes a de quoi nous instruire. Montaigne a choisi de rédiger, en son nom propre et dans le but avoué de se décrire lui-même, des textes brefs traitant de problèmes moraux et politiques. Proust a composé une vaste fresque fictionnelle où se déploie la vie d'un homme parvenant à l'écriture – homme qui, s'il n'est pas sans rapport avec l'auteur, ne peut pas être confondu avec celui-ci. Or, tous deux prétendent éclaircir les mystères de la condition humaine à travers ceux de l'individualité, ce qui nous permettra de réfléchir sur les modalités éthiques et les possibilités esthétiques propres aux genres essayistique et romanesque. Suivant le programme proposé par l'historienne Anne Vincent-Buffault, il apparaît légitime de « se demander pourquoi chaque époque thématise l'amitié selon des formes, littéraires ou scientifiques, précises et en quoi ces formes mêmes nous renseignent sur la place faite à l'amitié³². »

* *

*

Montaigne considère que l'homme se réalise pleinement dans l'amitié, c'est-à-dire dans l'union parfaite de deux volontés qui se communiquent l'une à l'autre l'entièreté de l'expérience du sujet. Sa liaison avec Étienne de la Boétie est en conséquence présentée

³² Anne Vincent-Buffault, *op. cit.*, p. 76-77.

comme l'accomplissement le plus élevé de son existence. L'écriture, dans cette optique, tient la fonction de substitut de cette relation idéale : Montaigne entraîne son lecteur dans une quête ayant pour but la définition de l'« humaine condition » (III, 2, 805), de sorte qu'il noue avec lui un lien s'apparentant à une amitié philosophique. Tout au contraire, Proust affirme que les hommes sont essentiellement séparés. L'art, permettant d'exprimer la « différence qualitative » (*TR*, 2285) qu'il y a entre leur manière respective de voir le monde, est la seule façon de tisser des liens entre les êtres. La lecture est une amitié, écrit Proust dans la préface intitulée « Sur la lecture »³³, mais une amitié moins futile que celle qui se nourrit de conversations, puisque le discours de l'autre, reçu dans le silence de la solitude, peut ainsi participer de la vie intellectuelle du sujet.

Ce mémoire cherchera à préciser, nuancer et informer ces conceptions divergentes de l'amitié, afin de réfléchir sur la manière dont l'art, dans la modernité, prétend se substituer à l'amitié en tant qu'organe de communication privilégié. Pour ce faire, nous mènerons une lecture serrée des œuvres, à la lumière des textes antiques et chrétiens sur l'amitié qui s'immiscent entre les lignes des *Essais*, ainsi que des textes critiques et théoriques de Proust qui doivent être confrontés à la substance romanesque de la *Recherche*. Puisque l'amitié est, depuis l'Antiquité, une notion centrale de la philosophie, la perspective adoptée pour l'examen des textes sera d'abord philosophique : la première tâche de notre travail consistera à identifier les implications éthiques et politiques de cette forme de sociabilité à l'aide de diverses œuvres théoriques qui lui sont consacrées. Les propositions de Montaigne et de Proust sur ce thème pourront ensuite être décrites, notamment à partir de l'examen de deux relations amicales, soit celles unissant Montaigne à La Boétie et le narrateur de la *Recherche* à Robert de Saint-Loup. Toutefois, parce que cette confrontation implique, d'une part, un couple d'individus réels transposé dans un essai, et, d'autre part, un couple de personnages romanesques, notre réflexion se déplacera du côté de la poétique, dans la mesure où le propos éthique ne peut être éclairci qu'en considération du genre de l'œuvre littéraire. Enfin, l'imbrication de la réflexion sur le lien amical et de l'élaboration d'un discours concernant le rapport privilégié entre auteur et lecteur sera abordée en regard de l'histoire des idées, laquelle permet de relever le *topos* humaniste associant la pratique de l'écriture à une offre d'amitié.

³³ Marcel Proust, « Sur la lecture », dans J. Ruskin, *Sésame et les lys*, trad. M. Proust, Bruxelles, Éd. Complexe, 1987, p. 37-97.

Le premier chapitre s'ouvrira par un bref examen des tensions constitutives de l'amitié telle que définie par la tradition philosophique occidentale. Après avoir ainsi soupesé les parties nécessaires au tout de la relation amicale, en mettant l'accent sur les rapports qu'entretiennent les amis avec la vérité, la vertu et la société, nous aborderons les amitiés particulières mises en récit dans les *Essais* et *À la recherche du temps perdu*. Nous nous demanderons alors principalement quel jugement portent les narrateurs sur l'amitié et quel rôle tient l'écrit dans l'établissement de la relation amicale. Afin de donner sens à la condamnation de l'amitié – telle que célébrée dans l'essai de Montaigne – par le narrateur de la *Recherche*, nous convoquerons l'anthropologie sous-tendant l'œuvre de Proust. Nous poursuivrons la description et l'analyse des relations humaines dans nos œuvres par un portrait des amitiés plurielles : quel plaisir peut-on tirer de la conversation? Au terme de ce chapitre, nous aurons montré qu'alors que nos deux auteurs recherchent pour le sujet l'indépendance, le seul Montaigne voit dans l'amitié parfaite la façon de se lier à un autre être sans contracter de servitudes.

Le deuxième chapitre sera consacré à l'étude de la conjonction de la lecture et de l'amitié, d'abord dans la tradition littéraire, autour de l'humanisme, puis dans nos œuvres. Pour comprendre de quelle manière la relation entre l'auteur et (son ou) ses lecteurs peut être entrevue à la façon d'un rapport amical par Montaigne et par Proust, nous nous intéresserons en premier lieu aux représentations de la lecture dans les *Essais* et la *Recherche*. Nous serons confrontés au caractère intime et subjectif de la lecture dans l'œuvre proustienne, contrastant avec l'équivalence entre la lecture et la conversation défendue par Montaigne. Pourtant, dans la préface à la conférence de Ruskin, Proust fait de la lecture une amitié perfectionnée. Il faudra dès lors examiner ce qui fait de l'œuvre d'art en général et du roman en particulier un mode de communication privilégié entre les êtres : par quel miracle la littérature est-elle en mesure de nous mettre directement en contact avec l'individualité profonde d'autrui? Y a-t-il réellement chez Proust l'espoir d'une communion entre les êtres dans le corps mystique de la littérature? Deux questions complémentaires permettront de faire la lumière sur ce que Proust et Montaigne attendent de l'écrit : 1) Existe-t-il un rapport direct et nécessaire entre l'auteur et son œuvre qui puisse rendre possible une amitié par l'intermédiaire du livre? 2) Les notions de République des lettres ou de tradition littéraire réfèrent-elles à des réalités qui puissent faire signe vers une communauté amicale? En définitive, nous observerons que Montaigne comme Proust envisagent la lecture telle une forme de commerce avec autrui apte à préserver l'autonomie

du sujet; mais alors que Montaigne voit dans la lecture – comme dans l'amitié – une saine façon de sortir de soi, Proust n'y voit qu'un pis aller pour mieux revenir à soi.

Enfin, le troisième et dernier chapitre embrassera plus directement les questions liées à l'écriture. Les *Essais* et la *Recherche* thématisent l'obstruction réciproque que se font les plaisirs de la sociabilité et ceux de l'écriture. Montaigne accorde volontiers le primat à la sociabilité, dont la forme la plus accomplie est l'amitié, mais il réserve à l'individu un espace au sein duquel il puisse s'observer lui-même. Proust, pour sa part, rejette violemment les rapports humains, lesquels se révèlent insatisfaisants en comparaison d'une vie tournée vers les plaisirs spirituels – et nécessairement solitaires. Néanmoins, parce que l'un comme l'autre choisissent de se consacrer à l'écriture, nous demanderons à chacun d'eux : pourquoi écrire? puis : comment écrire? Doit-on adresser notre œuvre à un public ou à un type de lecteur en particulier? Ce qui nous conduira à envisager la possibilité que les auteurs conçoivent une hiérarchie entre les êtres humains, hiérarchie commandant une forme élective d'amitié par la littérature. Nous toucherons alors à une différence essentielle entre l'*èthos* humaniste et l'*èthos* moderne. Montaigne accepte que son entreprise d'écriture soit infléchie par la présence – imaginaire, mais non moins prégnante – du lecteur en tant que récepteur ultime de l'œuvre, dans la délicate mesure où ce lecteur est envisagé comme un ami choisi. Proust refuse un tel compromis parce qu'il refuse par ailleurs d'élire un lecteur-ami dans la masse anonyme de son public démocratique. Le narrateur de la *Recherche* écrit, et le produit de cette écriture intransitive vivra indépendamment de ses lecteurs.

En conclusion, nous suivrons les conséquences de cette hypothèse tout en essayant de restituer la continuité de ce qui peut sembler à première vue une rupture entre les deux conceptions de la littérature définies par Montaigne et Proust. Pour y arriver, nous montrerons que la posture en retrait de la société ménagée par l'artiste moderne tel que décrit par Proust a été préparée et légitimée par la petite communauté amicale (en retrait de la grande communauté politique) définie par l'humanisme. De la même façon, le repli sur l'individu qui caractérise l'art romanesque proustien – et plus généralement moderne – est consécutif au repli sur la vie privée observé dans l'œuvre de Montaigne.

CHAPITRE PREMIER

L'AMITIÉ

1. Philosophie de l'amitié

1.1. *Philia*, *agapè*, *éros*

L'Antiquité grecque a pensé à l'aide de trois mots distincts les liens affectifs : *philia*, *agapè* et *éros*. Le mot *philia* est celui que nous traduisons le plus volontiers par « amitié ». L'étymologie nous renseigne sur l'origine politique de cette notion. *Philia* dérive de *philotès*, qui désigne la sanction extérieure de la possession : « à l'origine toutes les significations attachées à la racine *philos* désignent une double appartenance : naturelle (la consanguinité, l'appartenance à un même groupe naturel) et juridique¹ ». Ce n'est que par la suite que le mot évoluera vers l'affection qui découle des qualités propres de l'objet aimé. Selon Émile Benveniste, le mot *philos* convoque un « réseau complexe d'associations, les unes avec les institutions d'hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d'autres encore avec les comportements affectifs² », de sorte qu'il est quasi impossible d'en donner une définition unique. Il suffit pour nous de constater que, dès son origine, l'amitié a des implications sociales et culturelles – assurant la stabilité de la *polis* – beaucoup plus vastes que la seule relation privée unissant deux individus.

La *philia*, telle que définie par la tradition philosophique occidentale, a une proximité avec *agapè*, entendu comme « affection » par les Anciens, puis comme « amour charitable » par les Chrétiens selon le commandement des Évangiles. La loi du Christ qui consiste à aimer son prochain comme soi-même n'est pas étrangère à la relation amicale, laquelle suppose le désintéressement³. Au contraire de l'amour érotique qui, parce qu'il vise la possession de l'autre, est hanté par la concupiscence, *agapè* et *philia* peuvent être

¹ Pierre Macherey, « Le *Lysis* de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », dans S. Jankélévitch et B. Ogilvie (dir.), *op. cit.*, p. 65.

² Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, Paris, Minuit, 1969, p. 335, cité par Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 120.

³ Voir Matthieu 22, 39 et Saint Paul, Épître aux Galates, 5, 14.

vécues avec la sérénité d'un pur amour de l'autre. *Philia* se distingue par ailleurs d'*agapè* par la réciprocité qu'il met en jeu. Aristote fait ainsi de la bienveillance mutuelle – et de la connaissance mutuelle de cette bienveillance – l'une des conditions de l'amitié : « Un homme devient donc un ami lorsque, aimé, il aime en retour, et que ce fait n'échappe aucunement aux deux⁴. » Cette réciprocité prend racine dans la vertu des amis : « l'amitié au sens premier, celle des hommes bons, est une amitié réciproque et un choix mutuel l'un de l'autre, car ce qui est aimé est aimable à celui qui aime, mais l'homme même qui aime est aimable à celui qui est aimé⁵. » *Philia* se distingue aussi d'*éros*, ou « désir », « amour passion », à la fois par sa réciprocité et par sa constance. *Éros* est un désir de ce qui est absent (« ce qu'on a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque, voilà les objets du désir et de l'amour⁶ »), alors que *philia* est lié au plaisir d'une relation actualisée.

1.2. L'amitié paradoxale

Par ailleurs, l'amitié, chez les Grecs et plus encore avec le déploiement postérieur du discours philosophique, n'a pas de définition stable. Nous avons tenté de donner un bref aperçu des principales articulations historiques de cette définition en introduction. Certains vont jusqu'à suggérer que l'amitié ne se révèle que dans ses « ambivalences constitutives⁷ ». Ainsi, c'est en identifiant les termes opposés des enjeux de la relation amicale que nous aurons le plus de chance de prendre l'amitié dans nos filets, tendus entre passion et vertu, altérité et identité, opinion et vérité, domaines privé et public.

Passion ou vertu?

Comment distinguer le flatteur de l'ami? Question légitime pour les Anciens et les humanistes, qui attribuaient une fonction morale à l'amitié, et d'autant plus cruciale si elle était appliquée à l'homme politique au pouvoir⁸. La question première n'est pas tant de savoir s'il est bon de s'entourer d'amis; « personne, en effet, ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est un être politique et naturellement

⁴ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1236a, trad. V. Décarie, Paris et Montréal, Vrin et PUM, 1997, p. 156.

⁵ *Ibid.*, 1236 b, p. 158.

⁶ Platon, *Le Banquet*, 200e, dans *Le Banquet. Phèdre*, trad. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 61.

⁷ Éric Méchoulan, « Le métier d'ami », p. 633.

⁸ Voir Plutarque, « Ne pas confondre le flatteur et l'ami », dans *L'Ami véritable*, trad. P. Chemla, Paris, Arléa, 1999, mais aussi : Cicéron, *L'Amitié*, XXV, trad. L. Laurand, Paris, Les Belles lettres, 1965.

fait pour vivre en société⁹. » Aristote peut invoquer le sens commun des Grecs pour prouver la nécessité de l'amitié. Simplement, il faut s'appliquer à distinguer, tel que l'explique Plutarque, les bonnes fréquentations des mauvaises :

l'esprit a une face rationnelle, attachée à la vérité, *amie* du bien, et une autre irrationnelle, qui *aime* le mensonge et s'offre au pathos, aux passions. L'ami prend toujours le parti du meilleur dans ses conseils [...]; mais le flatteur s'installe du côté du pathos et de l'irrationnel, [...] sa persuasion est corruptrice, il éloigne du raisonnement logique [...]¹⁰.

L'âme est, du fait de sa division interne, tendue entre deux amours contradictoires. Chacun d'entre eux est susceptible de provoquer un autre amour, pour l'ami ou le flatteur. Ainsi l'amitié est une conséquence de l'existence au sein de l'esprit d'une raison visant le bien. Lorsqu'elle est véritable, elle n'est pas de l'ordre de la passion, mais de la vertu.

Les penseurs chrétiens, et à leur suite les écrivains de l'âge classique, tiennent un discours différent. Saint Augustin met à mal l'idéal amical en faisant porter sur lui la suspicion : il n'y a pas d'amour véritable hors de la charité inspirée par l'Esprit-Saint¹¹. L'effet de la charité chrétienne est de provoquer une singulière confusion entre amis et ennemis, telle qu'en témoigne la prière d'Augustin à Dieu : « Heureux celui qui vous aime, et son ami en vous et son ennemi à cause de vous¹² ! » Peut-on aimer ses ennemis sans qu'ils ne deviennent amis¹³ ? L'amitié chez Augustin est souhaitable, dans la mesure où elle se confond avec la charité, qui devrait être universelle. Mais l'amitié comme passion vive et élective est dangereuse, puisqu'elle détourne de la vérité divine (Augustin lui-même s'y est laissé prendre). Au XVII^e siècle, les moralistes reprennent à leur compte semblables accusations. Suivant la tonalité de pessimisme moral qui est la leur, ils débusquent sous l'amitié amour-propre et intérêt, entérinant d'un même souffle la typologie cartésienne qui l'inclut dans la liste des passions de l'âme¹⁴. Devenue l'une quelconque des facettes de l'amour, l'amitié ne se confond plus avec la recherche du bien par les moyens de la raison.

Le modèle grec de l'amitié comme vertu n'allait pas sans incertitudes, ce qui a peut-être conduit la philosophie moderne, qui s'est mise à la recherche d'une « connaissance

⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1169 b, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, p. 461-462.

¹⁰ Plutarque, *op. cit.*, p. 58. Nous soulignons.

¹¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, livre IV, trad. J. Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 69.

¹² *Ibid.*, p. 74.

¹³ Voir aussi Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II-II, qu. 23, et le commentaire d'Ulrich Langer, *Perfect Friendship*, Genève, Droz, 1994, p. 75-76.

¹⁴ « [Lors] qu'on estime l'objet de son Amour moins que soy, on n'a pour luy qu'une simple Affection; lors qu'on l'estime à l'esgal de soy, cela se nomme Amitié, & lors qu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut estre nommée Devotion. » (René Descartes, *Les Passions de l'âme*; § 83, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, p. 125.)

claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie¹⁵ », à le transformer radicalement. Le *Lysis*, cherchant à circonscrire la nature de l'amitié, en arrive à la qualifier d'usurpatrice : « Toutes les choses que nous appelons amies et que nous aimons en vue d'un autre objet d'amour, portent un nom qui n'est évidemment pas le leur; ce qui est réellement ami semble bien être ce principe même auquel se rapportent toutes ces amitiés prétendues¹⁶. » Les objets d'amour intermédiaires sont des images de l'ultime objet d'amour. Chercher les fondements de l'amitié, c'est mettre en branle une régression – quasi à l'infini – qui conduira au souverain bien dont les objets aimés ont quelque teinture. En cela l'amitié a partie liée avec la vertu. Mais, chez Platon, les amitiés sont d'abord des « amitiés prétendues », dont le fondement réel ne peut être établi¹⁷. La conclusion aporétique du dialogue donne à douter, et renvoie le lecteur amateur de science positive aux exposés du *Banquet*. Certains commentateurs, dont Pierre Macherey, soutiennent par conséquent que Platon met le manque à la source de l'amitié : nous sommes l'ami d'un être tant qu'il nous offre un bien dont nous sommes privés. Parce qu'elle est une activité cherchant à combler un besoin, l'amitié cesse avec la satisfaction du désir. « C'est cette transcendance de l'éros qui dissipe les illusions de la *philia*¹⁸. »

Aristote semble rompre avec la position platonicienne en remplissant le vide du désir laissé au centre de l'amitié parfaite par le plein de la vertu. Dans sa définition la plus large, trois choses sont susceptibles de faire naître l'amitié : le bon, le plaisant et l'utile. Toutefois, les amitiés qui visent d'abord l'utilité et le plaisir sont fragiles : « la parfaite amitié, écrit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu : car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes¹⁹. » La plupart des traités portant sur l'amitié, dans le prolongement de celui d'Aristote, distinguent les amitiés communes de l'amitié parfaite, laquelle est très rare parce qu'elle ne peut s'établir qu'entre hommes de bien. L'un des problèmes auquel fait face la définition de l'amitié parfaite repose sur la définition de la vertu, dans la mesure où celle-ci se trouve à la fois au seuil et au terme de la relation amicale : « L'amitié est en effet une certaine vertu, ou ne va pas sans

¹⁵ *Id.*, *Discours de la méthode*, éd. G. Allard, Québec, Éd. Résurgences, 1995, p. 4.

¹⁶ Platon, *Lysis*, 220 a-e, dans *Premiers dialogues*, éd. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967, p. 336.

¹⁷ Voir à ce propos *La République*, 334 b - 335 b, où Socrate fait voir à Polémarque que la difficulté à démêler le juste de l'injuste rend délicate la distinction entre ami et ennemi. L'amitié reposerait-elle sur la seule apparence de l'honnêteté? Pierre Macherey commente cet argument dans « Le *Lysis* de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », p. 67.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ Aristote, *op. cit.*, 1156 b, p. 390.

vertu²⁰ ». La vertu est nécessaire à l'amitié, mais l'amitié est nécessaire pour parachever la vertu. L'homme de bien tel que le conçoit Aristote se suffit à lui-même, de sorte qu'il n'a pas, au sens propre, *besoin* d'amis. Cependant, la nature politique de l'animal humain fait en sorte que même l'homme suffisant recherche la compagnie, son bonheur n'étant pas parfaitement autarcique comme celui de la divinité. C'est en observant la vertu en un semblable que l'être peut la reconnaître comme en lui-même, et jouir d'une telle contemplation²¹.

Cicéron forme et déforme de façon similaire le cercle vicieux de l'amitié vertueuse. Nous avons vu que, pour Aristote, l'amitié première ne vise pas l'utilité ou le plaisir (même si elle leur donne accidentellement naissance) : elle trouve sa fin en elle-même et s'intéresse directement à l'autre, dans la mesure où cet autre est vertueux. L'ami véritable est « celui qu'on choisit pour lui-même (et il est nécessaire qu'il soit tel : celui à qui on veut du bien pour lui-même doit pouvoir être choisi pour lui-même)²² ». La vertu, disposition acquise, est l'assurance de la stabilité du caractère et, par ricochet, de l'amitié. L'homme vertueux est lui-même tant qu'il est vertueux, et tant qu'il est vertueux il peut être ami de l'homme vertueux. La tradition romaine initiée par Cicéron s'approprie une telle équation en identifiant la vertu comme cause finale de l'amitié véritable – amitié « accordée par la nature pour être l'auxiliaire de la vertu, non la compagne du vice, afin que la vertu, qui seule ne pouvait arriver à son plus haut degré, y parvînt, unie et associée avec une autre²³. » Pour cette raison, Cicéron se doit de mettre en garde ses lecteurs contre les liaisons dangereuses qui entraînent à commettre de mauvaises actions. Sénèque ne fera pas autre chose en appelant la méfiance sur les accointances du vulgaire : « je n'appelle pas amitié, mais trafic pur ce qui est tourné vers l'intérêt²⁴ ».

Dans la pensée chrétienne, la méfiance envers les relations entachées par l'intérêt et soumises à une autre fin qu'elles-mêmes conduira à un important déplacement de la définition de l'amitié parfaite. Ullrich Langer explique que le modèle de l'amour de Dieu,

²⁰ *Ibid.*, 1155 a, p. 381. Pour un examen des apories de l'amitié parfaite chez Aristote, voir Pierre Aubenque, « Sur l'amitié chez Aristote », dans *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, p. 179-183.

²¹ « [Percevoir] un ami, ce doit être en un sens, se percevoir soi-même et se connaître soi-même. Par conséquent, partager même les plaisirs vulgaires et les vivre avec un ami est plaisant, et c'est rationnel (car la perception de soi-même se présente toujours en même temps), mais plus encore partager des plaisirs plus divins; la cause en est qu'il est toujours plus agréable de se voir soi-même en possession du bien supérieur. » (Aristote, *Éthique à Eudème*, 1245 a, p. 199.)

²² *Ibid.*, 1236 b, p. 159.

²³ Cicéron, *op. cit.*, XXII, p. 44. Sur la radicalisation opérée par la philosophie romaine, voir Ullrich Langer, *Perfect Friendship*, Genève, Droz, 1994, p. 49.

²⁴ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre 9, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 619.

lequel doit être aimé pour ce qu'il *est* et non pour sa bonté, sera transposé dans le domaine des amours terrestres²⁵. La Renaissance, dans la série de bouleversements qu'elle met en branle, cesse de définir le sujet en conjonction avec ses choix moraux, ce qui condamne celui-ci à une relative indétermination. La conception aristotélicienne de l'amitié parfaite, d'abord définie comme un amour de l'autre en tant qu'il est vertueux, sera réduite à un amour désintéressé de toute autre chose que de la personne aimée, y compris de la vertu²⁶. Ce faisant, les modernes perdront de vue le tiers inclus de l'amitié parfaite dans sa version grecque, soit le bien.

Altérité ou identité?

Après la rupture chrétienne, l'amitié des modernes – de même que plus tard l'amour romantique – prétend s'adresser d'abord à l'autre en tant qu'autre, indépendamment de ses qualités et de ses choix moraux. En cela, elle aspire à prendre en charge l'altérité radicale. Les Anciens ont davantage insisté sur l'identité, en discourant sur la figure de l'ami comme « autre soi-même²⁷ ». Nous avons vu que, chez Aristote, l'amitié est affaire de distance : l'ami n'est ni trop près de nous, comme nous le sommes nous-même, ni trop loin, comme l'est l'étranger. Il est à la distance idéale pour donner de soi une parfaite réverbération : « De même que, lorsque nous voulons contempler notre visage, nous le faisons en nous regardant dans un miroir, de même, lorsque nous voulons nous connaître nous-même, nous nous connaissons en nous voyant dans un ami²⁸. » Les amis vertueux sont identiques au chapitre de la vertu – ils agissent en ayant en vue le même bien, entendu comme fin de la condition humaine –, mais leur existence séparée leur donne le loisir de se contempler l'un l'autre. C'est donc sur le modèle d'une identité dans l'altérité que se construit la conception aristotélicienne de l'amitié parfaite.

En tant qu'autre soi-même situé en dehors de soi, l'ami serait donc le meilleur moyen de suivre la prescription socratique : « La condition humaine, en effet, est telle que la connaissance de soi est illusoire, et devient complaisance à soi, si elle ne passe par la

²⁵ « God is not loved *because* of his goodness, but in himself. » (Ullrich Langer, *op. cit.*, p. 61.) Quand on demeure dans le domaine théologique, cette injonction ne pose pas problème, puisque Dieu *est* Bonté.

²⁶ « [The] only possible way of conceiving of the perfect relationship is one that is devoid of ends other than the person himself. Which means that when Aristotle, in his description of "perfect" friendship, always subjects the ethical relationship to goodness, this no longer is logically the criterion for the most perfect relationship in Christian thought. » (*Ibid.*, p. 61.)

²⁷ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1169 b; *Grande Morale*, 1213 a; et Cicéron, *L'Amitié*, XXI.

²⁸ Aristote, *Grande Morale*, 1213 a, cité par Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 182.

médiation de l'autre²⁹ ». Chez Cicéron, considérer l'ami comme un autre soi est une manière de l'aimer adéquatement, c'est-à-dire en dehors de la logique de l'intérêt : « chacun s'aime, non pour tirer lui-même un profit de son affection, mais parce que naturellement sa propre personne lui est chère. S'il n'en est pas de même dans l'amitié, jamais on ne trouvera un véritable ami³⁰ ». On reconnaît ici la suspicion cicéronienne à l'égard des amitiés visant une autre fin qu'elles-mêmes, sinon la vertu.

Une seconde manière d'imaginer l'identité amicale est de décrire les amis comme ayant « un seul esprit divisé en plusieurs corps³¹ ». Une image qui révèle que c'est à un étroit commerce des âmes que se livrent les amis, mais plus encore que leur union repose sur un socle qui est étranger à leur être corporel. La définition cicéronienne de l'amitié exprime adéquatement la conformité de pensée des amis qui leur donne l'impression d'être unis par une vérité extérieure à eux-mêmes : « L'amitié n'est autre chose que l'accord sur toutes les choses divines et humaines, accompagnée de bienveillance et d'affection³² ». Le partage d'une même âme en deux corps distincts implique un nécessaire partage des moyens de la connaissance *et* des données de l'identité individuelle, ce qui, suivant Derrida, donne lieu à un *cogito* fort différent de celui de la philosophie cartésienne : « je pense, donc je pense l'autre : je pense, donc j'ai besoin de l'autre (pour penser) : je pense, donc la possibilité de l'amitié se loge dans le mouvement de ma pensée en tant qu'il requiert, appelle, désire l'autre³³ ». La présence de l'autre fonde l'identité du moi grâce au mouvement permis par la distance entre les amis. Cette distance est le signe que leur union n'est pas fusion, et qu'ils continuent à s'ouvrir sur le monde au sein duquel ils vivent.

Le néo-platonisme a produit de nombreuses variations sur ce thème suivant une tonalité sublime. Chez Marsile Ficin, la valse du même et de l'autre orchestrée par les Anciens devient un échange entre vases communicants, mais sans contact avec l'extérieur. Dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, la description de l'« amour réciproque » est celle qui s'apparente le plus à l'amitié. Elle prend néanmoins une tournure mystique étrangère à la philosophie classique en comparant l'amour à une « mort volontaire »

²⁹ Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 182.

³⁰ Cicéron, *op. cit.*, p. 43.

³¹ Plutarque, « Avoir beaucoup d'amis? », dans *op. cit.*, p. 31. Comparer avec Cicéron, *L'Amitié*, XXI : l'homme « cherche un autre homme dont il mêle l'âme avec la sienne au point de ne faire, pour ainsi dire, des deux, qu'une seule âme! » (p. 43); et saint Augustin, *Les Confessions* : « Avec un grand bonheur d'expression un poète, parlant de son ami, l'a nommé "la moitié de son âme" [Horace]. Pour moi, j'ai senti que mon âme et la sienne ne faisaient qu'une âme en deux corps. » (p. 72)

³² *Ibid.*, p. 13.

³³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 252.

consécutive à la perte de soi dans l'autre qui ne peut être réchappée que par la réciprocité du sentiment amoureux : « L'un se possède, mais dans l'autre, et l'autre se possède, mais dans l'un. Évidemment puisque je t'aime et que tu m'aimes, je me retrouve en toi qui penses à moi et je retrouve en toi, qui le conserves, le moi que j'avais perdu par ma propre négligence et tu fais la même chose en moi³⁴. » L'amour, ici, n'a pas d'abord partie liée avec la connaissance des vérités divines et humaines, dans la mesure où il s'inspire du modèle de l'amour divin et de son absence de fin extérieure à lui-même.

Opinion ou vérité?

Aristote et Cicéron ont défini l'amitié en rapport à la connaissance : d'une part, l'ami peut jouir de la contemplation du bien en acte chez son ami mieux qu'en lui-même, d'autre part, l'amitié suppose une entente quant à la place de l'être humain dans le cosmos. De ce point de vue, l'amitié a en son centre même la vérité, actualisée par la vertu. Chez Plutarque, la vérité est à la base de la distinction entre le flatteur et l'ami. Alors que le flatteur ne songe qu'à conforter l'opinion, indépendamment de son degré de vérité, l'ami ramène dans le droit chemin : « Je n'ai pas besoin d'un ami qui en même temps que moi se retourne, qui glisse dans la même direction que moi – mon ombre le fait mieux –, j'en veux un qui m'aide à être dans le vrai³⁵ ».

Y a-t-il, dans la philosophie de Platon, semblable relation privilégiée entre l'amical et le vrai? Notre bref examen du *Lysis* révèle plutôt un décalage entre les prétentions de l'amitié et sa nature véritable, faux-semblant du désir. Cependant, la conclusion aporétique du dialogue n'annule pas la proposition socratique selon laquelle tout amour, y compris l'amitié, tend vers le bien. Il s'agit d'une interprétation soutenue par Jacques Follon, qui s'attache à comprendre le dialogue par sa structure dramatique : « ce n'est pas Ménexène qui est le véritable ami de Lysis, et encore moins son "soupirant" Hippothalès (qui ne fait que le couvrir de flatteries), mais bien Socrate, car seul celui-ci possède la sagesse, qui fait qu'on devient réellement utile et bon pour autrui³⁶ ». Socrate est chez Platon le représentant de l'*éros* philosophique, mouvement de l'âme humaine telle que comprise par les Anciens qui, selon Follon, explique la forte présence dans leurs écrits du thème amical. Les derniers

³⁴ Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, II, 8, trad. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 157.

³⁵ Plutarque, « Ne pas confondre le flatteur et l'ami », dans *op. cit.*, p. 42.

³⁶ Jacques Follon, « L'amitié dans la pensée antique », dans Merle et Schumacher (dir.), *L'Amitié*, Paris, PUF, 2005, p. 24.

mots du *Lysis* nous renseignent sur le sens de la dialectique socratique, un exercice motivé par l'amour de la sagesse naissant de la reconnaissance d'un état d'ignorance : « Nous venons de nous rendre ridicules, Lysis et Ménexène [...]; car nos auditeurs vont dire en [s'en] allant que nous avons la prétention d'être amis les uns des autres, car je me mets des vôtres, mais que nous n'avons pas encore pu découvrir ce que c'est que l'ami³⁷. » Si Socrate peut se dire ami des deux garçons, c'est que l'essence de l'amitié pour Platon réside dans l'entretien philosophique, qui est une *recherche* des vérités humaines. Le *Banquet* ne montre pas autre chose : l'amour des corps doit évoluer vers l'amour des belles et des bonnes choses, puis du bien lui-même. À ce dernier stade de l'échelle de l'amour, *éros* se confond avec une amitié philosophique. Pour Socrate et Platon,

l'amour *bien compris* des jeunes gens était littéralement le catalyseur de la recherche et de la réflexion philosophiques. Réciproquement, [...] la vraie recherche philosophique ne pouvait exister sans une relation amicale ou « amoureuse » (au sens de cet amour philosophique) entre les philosophes³⁸.

L'association entre amitié et philosophie n'a pas disparu en même temps que l'Académie : elle a été alimentée par les « grosses lettres adressées aux amis³⁹ » que sont les œuvres écrites. L'Occident vit encore sous cette injonction : « point d'amitié sans quelque *philosophia*, point de philosophie sans *philia*⁴⁰. » Nous en trouvons les traces jusque dans une lettre de Baruch Spinoza à son ami Guillaume de Blyenbergh : « Pas plus qu'on ne peut abandonner la vérité une fois qu'on l'a perçue, des hommes ne peuvent cesser de s'aimer l'un l'autre quand l'amitié qu'ils se portent se fonde sur leur commune ardeur à connaître la vérité⁴¹. » Spinoza connaît bien le prix de la vérité et de l'amitié, lui qui a été forcé à l'exil à la suite de la publication de son *Traité théologico-politique*. Il révèle que l'amitié, dans la mesure où elle s'appuie sur la vérité, et non sur l'opinion partagée par la communauté, se place en porte-à-faux par rapport au corps social. Allan Bloom, dans un chapitre de son histoire littéraire des liens humains, souligne lui aussi le rôle nécessaire de la recherche d'une même vérité par les amis : « L'amitié a besoin de deux âmes qui se consacrent à la compréhension de quelque chose qui est indépendant d'elles, qui désirent transformer leurs opinions en connaissance véritable⁴². » Les amis

³⁷ Platon, *Lysis*, 223 b, dans *Premiers dialogues*, éd. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967, p. 340.

³⁸ Jacques Follon, *loc. cit.*, p. 25.

³⁹ Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁰ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 168.

⁴¹ Baruch Spinoza, lettre 19 à Blyenbergh, citée par Jacqueline Lagrée, *loc. cit.*, p. 128. Sur Spinoza, la persécution politique et ses conséquences sur l'interprétation de l'œuvre, voir Leo Strauss, « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza », dans *op. cit.*, p. 177-253.

⁴² Allan Bloom, *op. cit.*, p. 428.

reconnaissent ainsi l'existence de la « nature », de l'« être », de la « réalité », et entreprennent d'en affiner leur connaissance. Le rapport nécessaire qu'elle entretient avec la philosophie contribue à faire de l'amitié une menace à l'autorité publique, qui ne peut tolérer de voir ses dogmes remis en question dans le mouvement d'interrogation généralisé des amis (ou des philosophes) s'intéressant au tout de la vie humaine.

Privé ou public?

Au terme de notre examen, le discours philosophique nous révèle enfin la nature *paradoxe* de l'amitié, laquelle se situe en marge de la communauté politique et des opinions qu'elle partage. Or, pour Aristote, elle permet à la fois de parachever la vertu individuelle et d'assurer la cohésion au sein de la cité, de sorte qu'elle ne peut se réduire à l'un des pôles privé ou public. Là où règne l'amitié, il n'est pas besoin de justice civile, parce que l'amitié est une force suffisante pour établir la concorde – la loi devenant alors inutile à la régulation des rapports entre les citoyens. Suivant Derrida, la raison d'être de la cité, « le *télos* qui en assure l'origine non moins que la fin, c'est bien la *philia*⁴³. » Néanmoins, les diverses formes de l'amitié politique (affection filiale, concorde, bienveillance, bienfaisance) ne sont pas les seules, ni même les premières à faire droit chez Aristote. L'amitié parfaite n'entre pas directement en conflit avec l'ordre politique – puisque la vertu correspond à l'excellence de l'être *politique* qu'est l'homme –, mais elle tend néanmoins à détacher les amis du reste des mortels en les rendant suffisants l'un à l'autre. Cicéron, pour sa part, met en garde son lecteur contre le danger des amitiés communes – et donc imparfaites – en regard de la paix civile. L'affection que se portent les amis ne doit pas outrepasser les limites de la justice de la République, ce qui veut dire que l'association privée qu'est l'amitié doit se soumettre aux lois qui régissent le domaine public⁴⁴. Jacques Follon explique cet accent du discours cicéronien par le fait qu'il déplace le lieu de l'amitié de l'école philosophique jusque dans la société romaine, « où la vie active du citoyen était considérée comme la valeur suprême et où la philosophie n'était invoquée (quand elle l'était) que comme un guide pour l'homme d'action⁴⁵. » La *patria* a dès lors préséance sur l'*amicitia*.

⁴³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 225-226.

⁴⁴ Voir Cicéron, *op. cit.*, XI, p. 23-26.

⁴⁵ Jacques Follon, *loc. cit.*, p. 18.

Il faut dire, par ailleurs, que les différents régimes politiques ne favorisent pas les mêmes sortes d'attachements affectifs. Alors que la démocratie, où les individus sont égaux et mettent beaucoup de choses en commun, est propice à la formation d'amitiés nombreuses, la tyrannie isole les individus les uns des autres et fragilise le tissu social⁴⁶. Platon fait tenir à Pausanias un discours similaire en donnant l'exemple de l'Ionie, qui condamne l'amour des garçons (que nous avons rapproché de l'amitié philosophique)⁴⁷. La charge révolutionnaire de l'amitié élective serait dangereuse avant tout pour le régime le plus corrompu, soit la tyrannie. Dans les constitutions saines – ou légèrement déviante, telle la démocratie –, amitié et justice peuvent fleurir sous leurs diverses formes. En outre, Saint-Just, dans ses écrits révolutionnaires, fonde l'utopie d'une société entièrement unie sous l'égide la vertu républicaine par le biais d'un contrôle public des liaisons amicales⁴⁸.

Néanmoins, de nombreux philosophes n'hésitent pas à tisser des liens de l'amitié jusqu'à la guerre. Pour Plutarque, « avoir beaucoup d'amis », c'est avoir beaucoup d'ennemis, puisque les attachements forcent à prendre parti lors de querelles. Ceux qui aiment avoir beaucoup d'amis pensent à l'intérêt qu'ils peuvent en tirer, mais ils oublient qu'ils doivent aussi les aider dans le besoin, ce qui est très exigeant à mesure qu'on multiplie les amitiés. Par conséquent, mieux vaut choisir avec soin, et n'avoir qu'un seul ami. Toutefois, précise Nietzsche, l'ami unique ne demande pas moins de sacrifices : « Si l'on veut avoir un ami, il faut pouvoir faire la guerre pour lui : et pour la guerre, il faut *pouvoir* être ennemi⁴⁹. » L'amitié introduit dans la vie humaine des forces agonistiques qui sont loin de déplaire à Nietzsche, et dont il déplore la perte consécutive à la démocratisation des mœurs. Non loin de lui, Carl Schmitt s'inquiète du recul de l'opposition ami / ennemi qui, si elle venait à disparaître, entraînerait avec elle la dimension proprement politique du vivre-ensemble : « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination entre l'ami et l'ennemi⁵⁰. » Pour Schmitt, cependant, la guerre extérieure, ou à tout le moins sa *possibilité*, est le moyen de renforcer la cohésion interne du corps politique. Mais alors, comment s'assurer que les amis d'aujourd'hui ne deviennent les ennemis de demain, et que la guerre ne se déploie à l'intérieur des frontières nationales?

⁴⁶ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1161 b.

⁴⁷ Voir Platon, *Le Banquet*, 181 c-d, p. 41.

⁴⁸ Voir Anne Vincent-Buffault, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, « De l'ami », *op. cit.*, p. 326.

⁵⁰ Carl Schmitt, *La Notion du politique*, trad. M.-L. Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992; cité par Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 104.

Poser la question de l'amitié face au politique, c'est poser la question du nombre : combien faut-il avoir d'amis? Un seul, cinq, sept millions, trente-deux millions ou six milliards? Les discours sur l'amitié tentent toujours de découvrir la vérité de l'amitié derrière la diversité de ses formes. Les Anciens penchent davantage en faveur de l'amitié élective sans être unique, alors que les Modernes semblent balancer entre l'amitié unique et l'amitié totale. Plutarque a posé directement la question du nombre par son traité « Avoir beaucoup d'amis? ». Il a conclu que « l'un des obstacles – un parmi d'autres, mais certes pas le moindre – à l'obtention d'une amitié est le désir de les multiplier⁵¹. » L'amitié, naturellement, se vit à deux. On peut avoir, selon Plutarque, quelques amis, mais il faut qu'il y ait un élu, l'ami « unique⁵² ». L'amitié est d'abord une activité, précise Aristote : elle se nourrit donc du *temps* que les amis passent en présence l'un de l'autre. Pas d'amitié sans stabilité, pas de stabilité sans confiance, pas de confiance sans temps. Or, il est impossible d'être « en acte à l'égard de nombreuses personnes en même temps⁵³. » La nécessité d'éprouver l'ami sur une longue période rend la multiplication des amitiés impossible – bien que le nombre idéal d'amis soit, pour Aristote, impossible à préciser⁵⁴.

La définition de l'amitié première conduit donc à l'identification d'une tension dans l'éthique aristotélicienne : s'il est impossible de multiplier les amis, il est en conséquence impossible de fonder l'essence de la cohésion sociale sur l'amitié. Il faut donc que les amitiés politiques, qui peuvent être fondées sur le plaisir ou l'utilité, viennent suppléer la rareté de l'amitié vertueuse. Toutefois, même l'amitié fondée sur la vertu, telle que la conçoit la tradition romaine, est susceptible de s'ouvrir au grand nombre. Aimer l'ami pour la vertu, c'est aussi aimer la vertu où qu'elle se trouve, précise Cicéron⁵⁵. « Mais cette même bonté s'étend aussi vers la multitude. Car la vertu n'est pas inhumaine, égoïste, orgueilleuse, elle qui protège souvent des peuples entiers et veille à leurs intérêts⁵⁶ ». Nous avons déjà fait mention de l'expansion de la bienveillance amicale à travers la charité chrétienne, adressée autant à l'ami qu'à l'ennemi. Rappelons que l'Église *catholique* a la prétention de fonder par la communion christique une communauté *universelle* réelle. Kant achève la métamorphose de l'idéal amical en substituant à une « conception de l'amitié

⁵¹ Plutarque, « Avoir beaucoup d'amis? », dans *op. cit.*, p. 24.

⁵² *Ibid.*, p. 25.

⁵³ Aristote, *Éthique à Eudème*, 1238 a, p. 165.

⁵⁴ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1171 a. Aristote ne s'arrête pas à un chiffre. Il précise que l'amour, qui est une exagération de l'amitié, unit deux personnes, et que les poètes dépeignent des couples d'amis.

⁵⁵ Voir Cicéron, *L'Amitié*, IX.

⁵⁶ *Ibid.*, XIV, p. 29.

comme relation entre un groupe limité de personnes » une « conception de l'amitié comme manière d'agir envers un groupe ouvert, qui est idéalement l'amitié pour le genre humain dans son ensemble⁵⁷. » L'idéal des Lumières, ajoute Derrida, repose sur le postulat de la possibilité effective de faire de l'homme « l'ami de l'espèce tout entière » : « le cosmopolitisme, la démocratie universelle, la paix perpétuelle n'auraient aucune chance de s'annoncer et de se promettre, sinon de se réaliser, sans la présupposition d'un tel ami⁵⁸. » À ce stade de la théorisation, l'amitié devient peut-être moins politique qu'utopique.

En somme, la politique de l'amitié fait face à une alternative, que Derrida pose avec acuité : d'une part, « l'amitié fraternelle paraît essentiellement étrangère ou rebelle à la *res publica* »; d'autre part, « les *grands discours philosophiques et canoniques* sur l'amitié [lient] l'ami-frère à la vertu et à la justice, à la raison morale et à la raison politique⁵⁹. » La philosophie discourt sur l'amitié tout en se réclamant d'une amitié nouée dans la recherche en commun de la vérité. Chaque philosophe est ainsi tenu de répondre à ces questions, qui n'en constituent en fait qu'une seule : « À qui et à combien s'adresse mon discours? Quelles sont les limites de l'expansion de la communauté philosophique, de la diffusion du savoir philosophique? La philosophie a-t-elle un rôle proprement politique à jouer? Qu'est-ce que la philosophie, et qu'est-ce que l'amitié? »

2. L'amitié dans les *Essais* et la *Recherche*

D'un point de vue lexical, le mot « amitié » ne recouvre pas le même spectre de phénomènes au XVI^e et au XX^e siècle. Chez Montaigne, l'amitié est d'abord un terme générique, mais tout l'effort de l'auteur consiste à en restreindre l'usage⁶⁰, tel que le révélera l'analyse de l'essai « De l'amitié ». « Dans son acception la plus large, au cours de la Renaissance, le terme d'amitié s'applique à tout lien de bienveillance des êtres entre eux⁶¹ ». Aussi Montaigne peut-il parler sans anomalie d'amitié « venerienne » (I, 28, 184) ou animale (II, 12, 471). Les communautés se pensent d'abord dans leur unité, assurée par divers liens affectifs et sociaux, qu'il s'agit pour les auteurs de décrire. Dans cette tâche,

⁵⁷ Jean-Christophe Merle, « L'amitié dans les limites de la simple morale : l'amitié kantienne envers l'humanité », dans Merle et Schumacher (dir.), *op. cit.*, p. 63.

⁵⁸ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 292.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 308.

⁶⁰ Sur ces questions voir Catherine Zoppis, *Le Vocabulaire de l'amitié chez Montaigne*, Thèse de 3^e cycle, Nancy, Université de Nancy-II, 1977, surtout p. 43.

⁶¹ Ullrich Langer, « Théorie et représentation de l'amitié à la Renaissance », dans Merle et Schumacher (dir.), *op. cit.*, p. 47.

l'« amitié » d'alors a un sens aussi général que l'« amour » d'aujourd'hui. À l'époque de Proust, le sens de l'amitié s'est spécialisé, jusqu'à devenir ce lien privilégié unissant deux individus pour l'agrément de la vie privée. La République française du début du XX^e siècle ne connaît pas la cohésion du corps social antérieure à tout lien particulier définie par l'Ancien régime. La société des individus se pense comme un rassemblement d'êtres séparés que l'amitié peut (ou non) associer. Néanmoins, toutes les époques connaissent, dans l'imaginaire poétique ou romanesque, la valeureuse exception du duo d'amis, qu'il s'agit maintenant d'étudier.

2.1. Amitié duelle

a) Montaigne et La Boétie, l'amitié parfaite

Montaigne est, quoiqu'il en dise, un habile rhétoricien : son extraordinaire amitié avec Étienne de la Boétie, à la consécration de laquelle il a d'abord voué son ouvrage, a pris place dans la mémoire collective. Il y a ainsi, au centre du premier livre des *Essais*, une véritable mise en scène qui vise à faire briller l'amitié avec La Boétie de l'éclat de l'idéalité. Pourtant, quels contenus convoque cet éloge de l'amitié parfaite? Sur quoi repose la formidable supériorité que le chapitre « De l'amitié » lui décerne?

Une définition négative

Dans le chapitre I, 28, Montaigne attribue six principales caractéristiques à l'amitié en la définissant négativement par rapport à d'autres formes de sociabilité : l'amitié nécessite l'égalité des êtres qu'elle met en rapport (ce qui la distingue de l'amour filial); elle doit être volontairement nouée entre des êtres au tempérament similaire (ce qui la distingue de l'amour fraternel); elle exige la constance de l'affection (ce qui la distingue de l'amour passion); sa perpétuation doit être librement consentie (ce qui la distingue du mariage); elle est avant tout un commerce de l'esprit (ce qui la distingue de la pédérastie); enfin, l'amitié unissant Montaigne et La Boétie se distingue des amitiés communes parce qu'elle est une fusion complète des âmes et des volontés, et non seulement une association visant l'utilité ou l'agrément. Puis, l'essai devient une évocation vivante et inspirée de la relation partagée par les deux magistrats, amitié parfaite, s'il en fut.

Chacune des définitions privatives proposées dans la première partie de l'essai accentue d'autant l'impression de rareté et de sublimité de l'amitié parfaite. L'*Éthique* aristotélicienne est sur ce point beaucoup moins restrictive : la *philia* grecque trouve son sommet dans l'amitié vertueuse, laquelle est difficile à réaliser, mais elle comprend aussi les amitiés communes, familiales et politiques. Ainsi, où Aristote s'efforce de montrer la continuité des différents types d'amitié, en identifiant ce qu'il y a de commun (malgré les différences) entre l'amour filial, l'amitié légale, l'amitié d'agrément, l'amitié morale et l'amitié envers soi-même, Montaigne lui divise, distingue, sépare, dans le but d'affirmer l'essence singulière de sa relation. L'établissement d'un tel lien amical donne l'étrange impression de *délier* le sujet de tous ses attachements antérieurs.

Une définition positive?

À quoi donc correspond le lien amical tel qu'en lui-même, indépendamment des relations qui lui font concurrence? L'étude des couches rédactionnelles de l'essai « De l'amitié » révèle que c'est sur l'exemplaire de Bordeaux, et donc après 1588, que Montaigne complète la description de son amitié avec La Boétie pour consolider son égalité et sa symétrie⁶². La réciprocité constitue donc une caractéristique importante de la relation amicale aux yeux de l'auteur – comme à ceux d'Aristote –, dans la mesure où il a jugé nécessaire de corriger et d'ajouter à son texte pour la rendre manifeste : « [A] c'est je ne sçay quelle quinte essence de tout ce meslange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne; [C] *qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille.* » (I, 28, 189) La phrase suivante subira une semblable métamorphose. La voici dans son premier état : « Je dis perdre a la verité, ne luy reservant rien qui luy fut propre ne qui fut sien »; et dans son dernier : « Je dis perdre, à la verité, ne *nous* reservant rien qui *nous* fut propre, ny qui fut *ou sien ou mien*⁶³. » (I, 28, 189) Montaigne corrige son texte de manière à donner voix à l'ami, pour que lui-même témoigne de l'abdication de sa volonté.

⁶² Plusieurs commentateurs relèvent et commentent cette évolution du chapitre. Voir François Rigolot, *Les Métamorphoses de Montaigne*, Paris, PUF, 1988, p. 65; ainsi que Gérard Defaux (*Montaigne et le travail de l'amitié*, Orléans, Paradigme, 2001) qui refuse de voir dans la réécriture du chapitre une preuve de l'idéalisation de la relation réelle; ce travail peut simplement dénoter une volonté de faire adhérer le texte à la réalité sublime de l'amitié vécue par Montaigne et La Boétie. Nous ne contredisons pas Defaux sur ce point, mais nous choisissons pour notre part de délaissier le référent biographique pour interroger les conséquences philosophiques des choix énonciatifs de l'auteur.

⁶³ Les ajouts ou les corrections de l'exemplaire de Bordeaux sont mis en italique.

La tonalité quasi-mystique suivant laquelle Montaigne décrit cette confusion des volontés rappelle davantage l'*amor* néo-platonique et ses effets de miroir, tel que déployé dans le *Commentaire sur le Banquet* de Marsile Ficin⁶⁴, que la *philia* aristotélicienne. La notion de volonté est d'abord théologique avant d'être philosophique. Montaigne, qui connaît bien le *Pater* pour avoir proposé d'en étendre l'usage (I, 56), sait que c'est la volonté de Dieu qui doit être « faite ». La *volonté* divine, ainsi que la conçoit la pensée chrétienne, ne s'explique pas à la façon de la *nécessité* des anciens Grecs : la création du monde, pour les Chrétiens, parce qu'elle dépend d'un acte de volonté du créateur, reste entourée de mystère, alors que l'ordre du cosmos, pour les Anciens, peut être mis au jour par la raison. Néanmoins, la notion de volonté se laïcise peu à peu, de telle sorte que les humanistes fondent la relation amicale sur « une certaine ressemblance ou égalité des amis, au niveau de la volonté, car les amis ont tendance à faire des choix semblables, surtout dans le domaine éthique⁶⁵. »

Un autre trait notable de l'évolution du chapitre « De l'amitié » est le fait que l'insuffisance du langage à nommer les causes de l'élection mutuelle des deux amis est d'abord assumée, puis reniée par les ajouts manuscrits :

[A] Si on me presse de dire pourquoi je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer [C] qu'en respondant : Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy. [A] Il y a, au delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, ne sçay quelle force inexplicable et fatale, mediatrice de cette union. [C] Nous nous cherchions avant que de nous estre veus [...]. [A] Ce n'est pas une speciale consideration, ny deux, ny trois, ny quatre, ny mille : c'est je ne sçay quelle quinte essence de tout ce meslange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne. (I, 28, 188)

Les stratifications du texte nous permettent d'assister à l'élaboration en différé du poème de l'amitié. Au cœur de la citation précédente se trouve un alexandrin devenu formule emblématique de la relation unissant Montaigne et La Boétie : « Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy. » Non seulement cette phrase est un ajout d'après 1588, mais elle a été, de surcroît, rédigée en deux temps : ses deux « hémistiches » ne sont pas tracés avec la même encre. Tous ces détails trahissent l'absence d'immédiateté de la venue au langage de cette expérience de l'amitié. Montaigne semble peiner à nommer les causes de cette élection mutuelle.

Dans son état final, la justification de la naissance de l'amitié est peu satisfaisante pour le lecteur, qui se sent exclu d'une relation fusionnelle à laquelle nulle explication rationnelle n'est donnée. Comme le remarque Barry Weller, ce n'est que « pressé » par un

⁶⁴ Voir p. 22 du présent mémoire.

⁶⁵ Ullrich Langer, *loc. cit.*, p. 49-50. Ici, Langer s'inspire avant tout de la définition de Scipion Duplex.

tiers que Montaigne s'essaye à fournir les motivations d'un amour foudroyant : « Montaigne confronts the sheer inexplicable, and with a surprised dismay that finds its echo in the reader, discovers he has nothing to say⁶⁶. » Selon Ullrich Langer, cette intervention extérieure doit être comprise en regard du refus, caractéristique des écrits de la Renaissance, de soumettre la relation amicale à une autre fin qu'elle-même. C'est lorsqu'un tiers s'immisce dans le duo amical que surgit la question du « pourquoi » de la relation, et donc, avec le soupçon de son impureté, de l'intérêt qu'elle sert. La réponse donnée par Montaigne, dans sa forme aussi laconique que tautologique, correspond à un refus de répondre. Le « Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy »

avoids any semantic *augmentation* and thus avoids interest and finality. There is nothing else, no purpose, no usefulness, there is *only* he and I. The language of Montaigne's response is a perfect incarnation of the singularity, and a-teleological nature, of his friendship with La Boétie⁶⁷.

Aimer l'autre pour lui-même implique de n'ajouter aucune qualité précise à sa représentation littéraire, de crainte de faire reposer ce qui doit demeurer un pur amour de l'autre sur des intérêts étrangers. Alors que, dans la pensée de l'Antiquité, la vertu est la mesure extérieure, l'étalon reconnu par tous de la relation amicale, dans les *Essais* le sentiment qui anime cette relation se révèle incommensurable, à la limite du communicable. L'amitié ne pouvant plus se décrire par des comportements concrets, le discours doit se contenter d'en faire deviner la teneur exceptionnelle par le biais d'une pure forme. Cette « pauvreté sémantique » fait courir le risque à l'amitié parfaite de n'être pas comprise ou acceptée des lecteurs, confrontés aux sentiments de Montaigne plutôt qu'à la description objective des mérites de l'ami : « Si l'amitié [classique] se noue par la connaissance de l'autre (dont les qualités sont toujours louables), cette amitié-ci ne livre aucune connaissance de l'autre à un tiers, elle reste, au fond, privée (et privée de contenu, comme le rapport de la volonté à elle-même)⁶⁸ ». Langer ajoute que l'amour de l'autre dans sa singularité irréductible, calqué sur le modèle théologique de l'amour de Dieu, n'est pas loin d'un enfermement en soi-même⁶⁹.

La fulgurance avec laquelle Montaigne et La Boétie se trouvent projetés l'un vers l'autre oblige à examiner la possibilité que leur relation soit davantage de l'ordre de l'*éros*

⁶⁶ Barry Weller, « The Rhetoric of Friendship in Montaigne's *Essais* », *New Literary History*, vol. 9, n° 3 (printemps 1978), p. 514.

⁶⁷ Ullrich Langer, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁸ *Id.*, *loc. cit.*, p. 56.

⁶⁹ « When the focus is the Other, Montaigne's quasi-theological treatment of the friend is indistinguishable from a retreat into a nostalgic solipsism. » (*Id.*, *op. cit.*, p. 247.) Lorsqu'ils prétendent se tourner vers l'Autre, les Modernes oblitérent l'altérité. Nous ne croyons pas néanmoins que les *Essais* dans leur ensemble méritent une telle critique, même s'ils y prêtent flanc dans le chapitre « De l'amitié ».

platonicien que de la *philia* aristotélicienne. Le discours d'Aristophane – et non celui de Socrate – rappelle la fusion caractéristique de l'amitié parfaite :

[Quand un homme] rencontre celui-là même qui est sa moitié, c'est un prodige que les transports de tendresse, de confiance et d'amour dont ils sont saisis [...]. [Ils] passent toute leur vie ensemble, sans pouvoir dire d'ailleurs ce qu'ils attendent l'un de l'autre; car il ne semble pas que ce soit le plaisir des sens qui leur fasse trouver tant de charme dans la compagnie l'un de l'autre. Il est évident que leur âme à tous deux désire *autre chose, qu'elle ne peut pas dire, mais qu'elle devine et laisse deviner*⁷⁰.

La dernière phrase de l'extrait rejeterait ainsi le lecteur dans le silence de l'inexprimable, à la façon de l'expédient tautologique de Montaigne – si le dieu ne venait révéler le désir véritable des amants, auquel il ne peuvent qu'acquiescer : « se réunir et se fondre avec l'objet aimé et de ne plus faire qu'un au lieu de deux⁷¹. »

Toutefois, Montaigne ne renonce pas complètement à nommer les causes de l'élection amicale, en-dehors de leur commun désir de se perdre l'un dans l'autre. Il attribue par exemple un rôle important à l'œuvre de La Boétie dans la naissance de l'amitié. Montaigne explique que c'est en lisant le *Discours de la Servitude volontaire* qu'il s'est d'abord attaché à son auteur : « [cette œuvre] me fut montrée longue piece avant que je l'eusse veu, et me donna la premiere connoissance de son nom, acheminant ainsi cette amitié que nous avons nourrie » (I, 28, 184). Ainsi, en donnant à lire à ses lecteurs le texte qui a servi d'intermédiaire entre La Boétie et lui, Montaigne leur eût offert l'occasion de se prendre d'amitié pour le talentueux auteur – et ce, même si l'ouvrage ne rend qu'une bien faible image de l'incommensurable valeur de l'ouvrier :

il est gentil, et plein ce qu'il est possible. Si y a il bien à dire que ce ne soit le mieux qu'il peut faire; et si, en l'aage que je l'ay conneu, plus avancé, il eut pris un tel desseing que le mien, de mettre par escrit ses fantasies, nous verrions plusieurs choses rares et qui nous approcheroient bien pres de l'honneur de l'antiquité [...]. (I, 28, 184)

Cette amitié née par le livre est curieusement sans exemple dans les livres, étant « si entiere et si parfaite que certainement il ne s'en lit guiere de pareilles » (I, 28, 184). Néanmoins, le livre peut rendre compte de l'amitié, la commenter et la justifier – à tout le moins partiellement, Montaigne devant pousser le langage à ses limites afin de donner une idée, même imparfaite, de l'intensité de cet amour. Toutefois, Montaigne renvoie à un autre livre, de la plume cette fois de La Boétie, afin de préciser la qualité de cette relation : « Il escrivit une Satyre Latine excellente, qui est publiée, par laquelle il excuse et explique la precipitation de nostre intelligence » (I, 28, 188). En plaçant La Boétie sous le signe de la valeur antique et en confiant à ses écrits le soin de témoigner de la valeur de leur amitié,

⁷⁰ Platon, *op. cit.*, 192 d, p. 51-52. Nous soulignons.

⁷¹ *Ibid.*, 192 d, p. 52.

Montaigne rapproche son expérience amicale du modèle accrédité par les Anciens, reposant sur l'échange intellectuel et la vertu.

Le référent antique donne également une aura nostalgique à la peinture montaignienne de l'amitié, qui en cela revisite les *topoi* du discours renaissant. Les auteurs ne daignent nommer des couples d'amis exemplaires que lorsqu'ils proviennent des écrits antiques ou de la Bible. « L'amitié, dans sa forme la plus valorisée, est conçue comme un rapport pur, simple, et au-delà de toute considération d'intérêt : or, surtout pour les auteurs du XVI^e siècle finissant, les rapports humains dégénèrent⁷² », de sorte qu'aucun contemporain n'est capable d'amitié parfaite. Pétrarque, notamment, « made friendship seem like a far country, a province of antiquity, from which he and his contemporaries would remain forever in exile⁷³ ». Parlant de sa relation exceptionnelle, Montaigne doute plus que jamais de pouvoir être entendu : « je souhaiterois aussi parler à des gens qui eussent essayé ce que je dis. Mais, sachant combien c'est chose esloignée du commun usage qu'une telle amitié, et combien elle est rare, je ne m'attens pas d'en trouver aucun bon juge. » (I, 28, 192) Portée aussi loin, la singularité de l'expérience verserait dans le subjectivisme si la valeur universelle de cette expérience d'amitié unique – « point de perfection » (I, 28, 184) du naturel sociable de l'être humain – ne venait faire contrepoids. En outre, la rareté de l'amitié véritable se détache sur fond de multiplication des amitiés communes visant l'utilité et le plaisir. Ces formes dégradées ne permettent pas de communion totale avec l'ami, lequel doit au contraire être perpétuellement soupçonné. Montaigne instaure un saut qualitatif, et non plus une différence de degré, comme celle ayant cours chez les Anciens, entre l'amitié véritable et les amitiés communes. La rareté de l'amitié parfaite explique le recours au registre sublime, justifiant ainsi qu'elle « emprunte occasionnellement le langage de l'amour, [sans se confondre], du moins en théorie, avec l'*éros*⁷⁴. »

Si les Anciens, en particulier Cicéron, ont reconnu la rareté de l'amitié véritable, l'insistance sur la singularité de la relation vécue par Montaigne est résolument moderne. L'auteur des *Essais* prolonge sa plainte de ne savoir trouver à qui communiquer la

⁷² Ullrich Langer, *loc. cit.*, p. 48.

⁷³ Barry Weller, *loc. cit.*, p. 504. Sur la nostalgie de la vertu de l'Antiquité propre à la culture renaissante, voir aussi Boccace, *Décameron*, X, 8, cité par Weller et par Langer (*op. cit.*, p. 147) : « Très sainte est donc l'amitié [...]. Si aujourd'hui ses admirables effets ne se manifestent que de très rares fois entre deux hommes, la faute et la honte en reviennent à la misérable cupidité des mortels; celle-ci, considérant uniquement son propre intérêt, a relégué désormais l'amitié hors des confins du monde en perpétuel exil. » (Éd. C. Bec, Paris, Le Livre de poche, 1994, p. 820.)

⁷⁴ Ullrich Langer, *loc. cit.*, p. 53.

perfection de son expérience amicale jusqu'aux amis de l'Antiquité, qui ne sont plus, sur ce point, des interlocuteurs valables : « les discours mesmes que l'antiquité nous a laissé sur ce subject, me semblent lâches au pris du sentiment que j'en ay. Et, en ce point, les effects surpassent les preceptes mesmes de la philosophie » (I, 28, 192). « Car les "effets", le vécu de l'amitié » sera toujours « au-delà du discours causal, ou ne sera pas compris par lui⁷⁵. » Le « Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy », emblème poétique de la relation, est concis et vigoureux, par opposition au verbiage des discours philosophiques. Aristote précise qu'il faut du temps pour éprouver la valeur de l'ami. L'immédiateté de la communion amicale avec La Boétie, coup de foudre qui a rendu inutile toute forme de préliminaires, amène Montaigne à affirmer le contraire et, d'un même mouvement, à déprécier (tacitement) l'amitié première décrite par Aristote : « ayant si tard commencé [...], [cette amitié] n'avoit point à perdre temps, et à se regler au patron des amitez molles et regulieres, ausquelles il faut tant de precautions de longue et preallable conversation. Cette cy n'a point d'autre idée que d'elle mesme, et ne se peut rapporter qu'à soy. » (I, 28, 189) On retrouve ainsi l'affirmation du caractère exceptionnel de la relation, alors même que Montaigne lui confère une valeur universelle. Le geste est audacieux, qui pose comme fin de la condition humaine une expérience singulière, inouïe sans être inimitable, et qui donne à un affect privé, par la voie de la publication, un intérêt général.

Montaigne se sépare aussi de la conception aristotélicienne de l'amitié en déclarant l'impossibilité formelle d'avoir plus d'un ami. L'*Éthique* ne nie pas la possibilité de contracter plusieurs liens amicaux; seulement il ne faut pas les multiplier, parce qu'alors on ne pourra passer beaucoup de temps avec chaque ami, ce qui tuerait l'amitié (qui existe d'abord en actes). Dans l'essai I, 28, la fusion rend impossible l'amitié à plusieurs, le deux étant la limite à l'expansion du un : « Car cette parfaicte amitié, dequoy je parle, est indivisible : chacun se donne si entier à son amy, qu'il ne luy reste rien à departir ailleurs » (I, 28, 191). L'aspect fusionnel de l'amitié montaignienne est étranger aux Grecs, qui concevaient au contraire l'amitié comme une juste distance avec autrui – ni trop petite, comme de soi à soi, ni trop grande, comme de soi à l'étranger – permettant de tirer jouissance de la contemplation du bien en actes. Toutefois, Montaigne emprunte à Plutarque un argument pour justifier l'unicité de l'amitié parfaite : « cette amitié qui possède l'ame et la regente en toute souveraineté, il est impossible qu'elle soit double. Si

⁷⁵ *Ibid.*, p. 55.

deux en mesme temps demandoient à estre secourus, auquel courriez vous? » (I, 28, 191) Pour Plutarque comme pour Montaigne, des exigences réalistes empêchent la multiplication des amitiés : il est impossible de rendre service à plusieurs personnes en même temps. Si Montaigne rejoint Plutarque sur ce point, ce dernier ne partage pas les exigences de pureté du premier, lesquelles le mènent à un rigorisme amical sans équivalent⁷⁶. Aristote identifie les causes accidentelles de la difficulté de la multiplication des amis; Plutarque et Montaigne identifient les causes accidentelles de la difficulté d'avoir plus d'un ami; seul Montaigne, en faisant de l'amitié une fusion des volontés, identifie la cause essentielle de l'impossibilité d'avoir plus d'un ami.

Cette fusion des volontés procède, dans la conception montaignienne, d'un acte de liberté : « notre liberté volontaire n'a point de production qui soit plus proprement sienne que celle de l'affection et amitié. » (I, 28, 185) D'une part, une telle affirmation étonne le lecteur qui se rappelle que la relation avec La Boétie est née d'un hasard (« Il faut tant de rencontres à la bastir, que c'est beaucoup si la fortune y arrive une fois en trois siècles » I, 28, 184) ou d'une fatalité (« ne sçay quelle force inexplicable et fatale », « par quelque ordonnance du ciel » I, 28, 188), non d'un pur choix. D'autre part, la fusion des volontés elle-même semble être une abdication de la liberté et un asservissement à la volonté de l'ami. Pour éclaircir ces questions, il convient d'examiner l'extrait des *Essais* qui reprend l'expression de « liberté volontaire », tiré du chapitre « De l'affection des pères aux enfans » :

Puisqu'il a pleu à Dieu nous douer de quelque capacité de discours, affin que, comme les bestes, nous ne fussions pas servilement assujectis aux loix communes, ains que nous nous y appliquassions par jugement et liberté volontaire, nous devons bien prester un peu à la simple autorité de nature, mais non pas nous laisser tyranniquement emporter à elle; la seule raison doit avoir la conduite de nos inclinations. (II, 8, 387)

On observe ainsi un décalage entre ce que la nature prescrit à l'homme et ce que la raison humaine reconnaît comme étant juste; il semble même y avoir conflit entre les deux, à tel point que la nature se révèle être un tyran pour l'humanité. Il est d'ailleurs significatif que cette condamnation des mouvements involontaires qui naissent en l'homme s'inscrive dans un développement traitant de l'affection paternelle. Les sentiments qui sont inspirés par un être qui n'a pas encore fait la preuve de sa valeur, bien que « naturels », sont dépréciés par Montaigne, qui dès lors invite son lecteur à vivre une vie entièrement voulue par la raison.

⁷⁶ Plutarque admet la possibilité d'avoir plus d'un ami, même s'il faut dans certaines circonstances privilégier l'un par rapport à l'autre. En outre, il ne rejette pas l'utilité de sa définition de l'amitié véritable. Voir « Avoir beaucoup d'amis? », dans *op. cit.*, p. 25 et 28.

Ce faisant, il s'écarte de la philosophie ancienne qui donnait plein crédit à l'autorité de la nature, à laquelle se soumet sans blessure la raison. (Aristote ne saurait suspecter l'amour qu'une mère porte à son enfant⁷⁷.) Ainsi, c'est vers le lien amical, qui seul met pleinement en exercice la « liberté volontaire », que se tourne Montaigne pour éviter d'être dépossédé par ses passions. Par un étrange paradoxe, l'emportement propre à l'amitié parfaite est seul en mesure de le ramener en lui-même.

Les deux occurrences de la « liberté volontaire », convoquant les notions d'amitié, de raison et de tyrannie, ne peuvent manquer de rappeler le *Discours* de La Boétie; portant sur la « servitude volontaire ». L'expression utilisée pour désigner l'amitié chez Montaigne fait signe vers l'œuvre de l'ami; laquelle à son tour fait signe vers l'œuvre de l'ami de l'Antiquité, Platon, qui dans le *Banquet* fait tenir à Pausanias ce discours : « de même qu'il y a, nous l'avons dit, ni bassesse ni honte dans la servitude volontaire [éthéloudouléia], si complète soit-elle, de l'amant envers l'aimé, ainsi n'y a-t-il aussi qu'une servitude volontaire qui échappe au blâme : c'est la servitude où l'on s'engage pour la vertu⁷⁸. » Chez Platon, la « servitude volontaire » renvoie à un amour fondé sur la vertu que se portent deux âmes l'une à l'autre – Aristote eût dit : une amitié. On peut dès lors supposer que l'asservissement volontaire du peuple au tyran dénoncé par La Boétie trouve sa résolution dans l'autre servitude volontaire, celle des âmes nobles qui se soumettent les unes aux autres de plein gré en raison de leur « mutuelle estime⁷⁹ ». Ce « nom sacré », cette « chose sainte⁸⁰ » qu'est l'amitié correspond ainsi au centre absent du *Contr'Un*, comme le *Contr'Un* constitue le centre absent du premier livre des *Essais* : « La contrepartie positive du pamphlet contre l'assujettissement est ainsi reflétée et vérifiée par le chapitre “De l'amitié” », commente André Tournon, « si bien qu'à l'interférence des deux textes se dessine le modèle de la “société” humaine parvenue au “dernier point de sa perfection”⁸¹. » Comme le *Discours* est un essai « à l'honneur de la liberté contre les tyrans » (I, 28, 184), « De l'amitié » est un essai à l'honneur de la liberté volontaire qu'est l'amitié, contre la tyrannie des liaisons civiles et même naturelles. Montaigne, dans sa peinture de l'amitié véritable, déplace le point focal de la vertu vers le libre engagement de la volonté.

⁷⁷ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1166 a.

⁷⁸ Platon, *op. cit.*, 184 c, p. 43. Sur la parenté philologique entre le texte de Platon et celui de La Boétie, voir Gérard Allard, *La Boétie et Montaigne. Sur les liens humains*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1994, p. 16.

⁷⁹ Estienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, dans *Œuvres complètes*, t. I, éd. L. Desgraves, Bordeaux, William Blake and Co., 1991, p. 94.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁸¹ André Tournon, « “Notre liberté volontaire...” Le *Contre Un* en marge des *Essais* », *Europe*, n° 729/739 (janv.-fév. 1990), p. 75.

Alors que les méchants « s'entrecraignent », les bons « s'entraiment⁸² », et leur amitié repose sur l'« entreconnaissance » (II, 18, 667). L'âme de l'ami n'a plus de secret pour Montaigne :

Aucune de ses actions ne me sçauroit estre présentée, quelque visage qu'elle eut, que je n'en trouvasse incontinent le ressort. Nos ames ont charrié si uniement ensemble, elles se sont considerées d'une si ardante affection, et de pareille affection descouvertes jusques au fin fond des entrailles l'une à l'autre, que, non seulement je connoisoy la sienne comme la mienne, mais je me fusse certainement plus volontiers fié à luy de moy qu'à moy. (I, 28, 189-190)

Les Chrétiens accordaient à Dieu le privilège de sonder « les cœurs et les reins⁸³ »; les écrivains de l'âge classique attribueront au roi des yeux qui « font jour dans les cœurs⁸⁴ »; Montaigne, dont les métaphores sont souvent viscérales, permet à l'ami de lire « jusques au fin fond des entrailles » de l'ami. Contrairement à la clairvoyance divine ou royale, lesquelles ne s'exercent qu'à sens unique, la lucidité des amis est réciproque. Mais sur quelles raisons objectives s'appuie la totale confiance de Montaigne, qui va jusqu'à déposer aux pieds de La Boétie son jugement? Le lecteur peut poser la question, mais il ne met pas en péril la stabilité morale de l'auteur : « Il n'est pas en la puissance de tous les discours du monde de me desloger de la certitude que j'ay, des intentions et jugemens [de mon ami]. » (I, 28, 189) D'ailleurs il n'appartient qu'aux autres à justifier leurs rapports amicaux. Montaigne désormais se confond avec La Boétie :

ce que nous appellons ordinairement amis et amitez, ce ne sont qu'accointances et familiaritez nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos ames s'entretiennent. En l'amitié dequoy je parle, elles se meslent et confondent l'une en l'autre, d'un melange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. (I, 28, 188)

Nous sommes ainsi ramenés à la constatation que, plus qu'à un *commerce* des âmes, réclamant une distance, l'amitié parfaite a trait à une *fusion*. Or, demandons-nous avec Lorraine Pangle, si les deux amis ne font qu'un, d'où vient le plaisir de l'amitié? « This sweetness is the sweetness of expanded aliveness [that comes] with the vicarious but vivid experience of another's being and the enhanced awareness of one's own⁸⁵. » En décrivant l'amitié comme une parfaite confusion des âmes échappant aux explications rationnelles, Montaigne « has compromised irredeemably the classical connection between the virtuous consensus of wills and exemplary social activity⁸⁶ ».

⁸² Estienne de La Boétie, *op. cit.*, p. 94.

⁸³ Psaumes, 7, 10.

⁸⁴ Molière, *Le Tartuffe*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1962, p. 284.

⁸⁵ Lorraine Smith Pangle, « Aristotle and Montaigne on Friendship as the Greatest Good », dans *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 71.

⁸⁶ Ullrich Langer, *op. cit.*, p. 171.

Le fait que l'amitié concerne les âmes plutôt que les corps des amis a des conséquences importantes sur la façon dont elle se vit au quotidien. Montaigne met en échec la condition aristotélécienne de la « mesure de sel⁸⁷ », qui fait valoir la nécessité pour les amis de partager leurs repas, leurs plaisirs, leurs habitudes. Parce qu'elle est spirituelle, argumente Montaigne, l'amitié supporte la distance, et même s'en nourrit. La fusion des âmes et des volontés ne vise donc pas avant tout à faire naître « le sentiment d'une vie en commun⁸⁸ », ou alors seulement de manière virtuelle :

J'ay tiré autrefois usage de nostre esloignement et commodité. Nous remplissions mieux et estandions la possession de la vie en nous separant : il vivoit, il jouissoit, il voyoit pour moy, et moy pour luy, autant plainement que s'il y eust esté. L'une partie demouroit oisifve quand nous estions ensemble : nous nous confondions. La separation du lieu rendoit la conjonction de nos volonteiz plus riche. (III, 9, 977)

Pour justifier sa surprenante affirmation, de surcroît contraire à l'éthique aristotélécienne, Montaigne invoque l'autorité des Stoïciens, lesquels prétendent « qu'il y a si grande colligance et relation entre les sages que celui qui disne en France repaist son compaignon en Aegypte; et qui estend seulement son doigt, où que ce soit, tous les sages qui sont sur la terre habitable en sentent ayde. » (III, 9, 975) Néanmoins, l'explication n'est pas suffisante : Montaigne n'est pas en communication avec tous les sages, mais avec le seul, l'unique La Boétie. La véritable justification de l'amitié à distance est psychologique : « La jouyssance et la possession appartiennent principalement à l'imagination. Elle embrasse plus chaudement ce qu'elle va querir que ce que nous touchons » (III, 9, 975).

Chez Aristote, l'amitié tolère mal la distance physique. Quand l'ami est loin, il est impossible de lui parler, et l'amitié risque de périr par ce silence. Néanmoins, les humanistes, inspirés par les échanges épistolaires des Sénèque et Cicéron, verront dans la lettre l'expédient idéal de la communication dans la distance – la télécommunication, à laquelle Montaigne, au contraire d'Aristote, fait allusion : « ce n'est pas proprement absence, quand il y a moyen de s'entr'advertir. » (III, 9, 977) Les signaux émis d'un coin à l'autre de l'Europe – et, pourquoi pas, d'un millénaire à l'autre, puisque les hommes véritablement capables d'amitié sont ceux de l'Antiquité – constituent des marques suffisantes d'amitié, de sorte que le genre épistolaire, sous l'influence de Pétrarque, en devient la forme littéraire par excellence. Or, l'introduction de la distance dans l'amitié n'est pas sans altérer son essence :

⁸⁷ Aristote, *op. cit.*, 1156 b, p. 392.

⁸⁸ *Ibid.*, 1172 a, p. 474.

While the ancient ideal of friendship expounded by Aristotle had offered men a living mirror of their lives [...], the epistolary character of Renaissance friendship substituted a "memorial" mode, signifying at once the pathos of distance and distance overcome. The eternising properties of written discourse compensate the lost immediacy and fluidity of a living friendship⁸⁹.

Dès lors, l'amitié, en faisant par l'écrit l'expérience de l'absence et de la mort, a partie liée avec le deuil. Amis dans l'absence par la lettre, amis dans la mort par le regret perpétuel et l'écriture endeuillée : l'amitié, qui pour les Anciens était une activité, cède progressivement : la place au sentiment amical, état d'être passif réactualisé par l'écriture.

Une définition problématique

L'obligation la plus difficile, nous apprend Montaigne, est d'accompagner un ami dans la mort : « Il y a plus de crevecoeur que de consolation à prendre congé de ses amis. J'oublie volontiers ce devoir de nostre entregent, car des offices de l'amitié celui-là est le seul desplaisant » (III, 9, 978). Ce service rendu est toutefois d'un grand prix, car rien n'est si pénible que de sortir de ce monde en fâcheuse compagnie. Cet aveu donne rétrospectivement du prix à l'action de Montaigne, qui a assisté La Boétie dans son agonie (comme en témoigne la lettre publiée par les soins de l'auteur lui-même⁹⁰) et complète ainsi la peinture du parfait ami qu'il fut. La mort d'un être si chèrement aimé fut difficile à supporter, mais il est plus difficile encore de survivre à l'ami. Certes, l'assurance d'avoir connu l'ami jusqu'au fond de l'âme est un baume sur la plaie vive de l'absence (devenue douloureuse dans la mort, alors qu'elle était aimable dans l'éloignement physique) : « comme je sçay par une trop certaine experience, il n'est aucune si douce consolation en la perte de nos amis que celle que nous aporte la science de n'avoir rien oublié à leur dire et d'avoir eu avec eux une parfaite et entiere communication. » (II, 8, 396) Néanmoins, Montaigne, privé d'une moitié de lui-même, ne peut survivre que dans et par le deuil, ainsi qu'en témoigne cet ajout manuscrit de 1595 à l'essai « De la gloire » : « Son regret me console et m'honore. Est-ce pas un pieux et plaisant office de ma vie, d'en faire à tout jamais les obseques? Est-il jouyssance qui vaille cette privation? » (II, 16, 627) La puissance du sentiment de la perte est mesure de la pureté de l'amitié, laquelle correspond au sommet à atteindre par l'humanité. Par conséquent, celui qui regrette son ami est un être

⁸⁹ Barry Weller, *loc. cit.*, p. 504.

⁹⁰ Voir la « Lettre de Montaigne à son père sur la mort de La Boétie », dans Estienne de la Boétie, *op. cit.*, t. II, p. 179.

humain plus accompli. L'amour pour un mort n'a pas la réciprocité de l'amitié, ni donc sa perfection, mais il est en lui-même une activité noble, parce que purement désintéressée⁹¹.

L'accent mis sur la perte de l'ami ou de l'amitié, étranger aux discours de l'Antiquité qui ont plutôt insisté sur l'*activité* amicale, ne restreint pas pour autant l'amitié parfaite dans les limites du domaine privé. Il y a, dans la description de cette expérience, un élément parasite de première importance, soit le politique, que l'auteur ramène en scène avec insistance. L'imbrication du discours sur l'amitié et de la réflexion sur la chose publique n'a en elle-même rien de surprenant, puisque tous les grands textes antiques la mettent en œuvre. Ce qui étonne chez Montaigne, c'est la désinvolture avec laquelle, tout en convoquant dans son chapitre le substrat cicéronien, il en maltraite l'essence. Ainsi, l'anecdote de Caius Blossius et Tiberius Gracchus n'est pas suivie, comme chez Cicéron, d'une condamnation de cette amitié séditeuse (il faut la « punir par toutes sortes de supplices, pour que personne ne se croie permis de suivre un ami qui va jusqu'à faire la guerre à sa patrie⁹² »), mais d'un éloge de la perfection de cette amitié : « Ils estoient plus amis que citoyens, plus amis qu'amis et qu'ennemis de leur país, qu'amis d'ambition et de trouble. » (I, 28, 189) Alors que Cicéron insiste sur le fait que les intérêts de la patrie doivent passer avant ceux de l'ami et que l'amitié elle-même doit participer au bonheur de la multitude, Montaigne affirme le primat de la relation amicale sur tous les autres devoirs humains : « L'unique et principale amitié descoust toutes autres obligations. » (I, 28, 191) Pour Derrida, cet épisode « marque surtout la structure à la fois politique et a-politique ou a-civique d'une amitié parfaite qui assume l'impossibilité de faire face à des exigences multiples et d'accomplir son devoir au-delà du couple d'amis⁹³. » Il semble en effet y avoir concurrence entre les exigences du corps politique et celles de l'amitié parfaite qui ne connaît d'autre loi qu'elle-même. Néanmoins, parce que les amis sont avant tout intéressés l'un par l'autre, leur association n'est pas du type de celle des conspirateurs. Le lieu d'une telle amitié se situe en marge du politique, dans la sphère privée naissante.

Pourtant, même si le renversement de la sanction de l'anecdote de Caius Blossius le place en délicatesse avec l'autorité cicéronienne, Montaigne ne s'y oppose pas complètement. Ce qui permet à Montaigne de passer outre aux précautions de Cicéron est la distinction fondatrice – qu'il partage par ailleurs avec l'orateur latin – entre les amitiés

⁹¹ Sur ces questions, voir surtout Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 26-31.

⁹² Cicéron, *op. cit.*, XI, p.26.

⁹³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 208.

communes et l'amitié aussi rare que parfaite⁹⁴. Dans la mesure où l'amitié élective est totale, jusqu'à induire une fusion complète des âmes et des volontés des amis, il n'y a pas lieu de craindre une telle association concurrente à la communauté politique. Où Cicéron insistait sur le trouble insurrectionnel qui peut naître dans le milieu vicié des amitiés communes, Montaigne détourne l'attention en la faisant se porter sur le calme alcyonien de l'amitié sublime : « S'estans parfaitement commis l'un à l'autre, ils tenoient parfaitement les rennes de l'inclination l'un de l'autre; et faictes guider cet harnois par la vertu et conduite de la raison (comme aussi est-il du tout impossible de l'atteler sans cela), la réponse de Blossius est telle qu'elle devoit estre. » (I, 28, 189) Ici réapparaissent les garants de la saine relation amicale pour les Anciens, soit la « vertu » et la « raison », dans une métaphore de l'attelage qui rappelle l'allégorie du *Phèdre* de Platon⁹⁵. Pour Socrate, la direction du char de l'âme humaine, attelée à un cheval noble et à un cheval roturier, est assurée par l'aurige qu'est la raison. Pour Montaigne, non seulement la raison a la maîtrise des volontés des amis, mais plus encore les amis ont le contrôle l'un sur l'autre, de sorte que la rectitude de la direction semble doublement assurée. Toutefois, alors que la vertu, en tant qu'*habitus*, était largement décrite par les Anciens, elle a perdu chez Montaigne ses contenus stables : elle fait l'objet d'une perpétuelle inquisition. À ce titre, peut-elle légitimement assurer la bonne marche du duo amical?

Le lecteur des *Essais* averti du texte de Cicéron peut donc formuler un soupçon : Montaigne et La Boétie entretenaient-ils une amitié dangereuse pour l'ordre social, en trouvant leur bonheur dans une association privée, au mépris du bien commun? L'auteur des *Essais* désamorce la critique en innocentant La Boétie de l'accusation d'agitateur public qui aurait pu suivre la publication du *Contr'Un*. Leur amitié n'était pas *activement* révolutionnaire. À preuve, La Boétie était *activement* conservateur – et ce malgré ses sympathies républicaines, dont témoigne son admiration pour le régime vénitien⁹⁶.

Le *Discours de la Servitude volontaire*, dont il est fait mention au début et à la fin du chapitre I, 28, devait se trouver au centre du premier livre des *Essais*. Sa publication par les protestants empêche Montaigne de lui donner la place souhaitée : c'eût été s'affilier aux

⁹⁴ Chez Cicéron, il y a différence de degré plutôt que d'essence entre l'« amitié ordinaire » et l'« amitié parfaite » (Cicéron, *op. cit.*, VI, p. 15) parce qu'il y a un étalon stable permettant d'en juger : la vertu.

⁹⁵ Voir Platon, *Phèdre*, 246 a.

⁹⁶ « [S'il] eut eu à choisir, il eut mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac : et avec raison. Mais il avoit un' autre maxime souverainement empreinte en son ame, d'obeyr et de se soubmettre tres-religieusement aux loix sous lesquelles il estoit nay. Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ny plus affectionné au repos de son païs, ny plus ennemy des remuemens et nouvelletez de son temps. » (I, 28, 194)

Huguenots dans leurs récriminations contre la monarchie. En tant qu'amis partageant les mêmes opinions et étant unis par une même volonté, Montaigne et La Boétie ont en commun le désir de respecter la coutume et de ne pas troubler la paix civile. Montaigne se trouve donc justifié d'abandonner la publication d'un discours dont le propos a été détourné à des fins subversives, respectant ainsi l'esprit plus que la lettre du texte de son ami. Néanmoins, ce que révèle principalement l'effacement du *Discours* au cœur des *Essais*, c'est la solution de continuité entre la totale liberté de la conversation amicale et les exigences de prudence associées au discours public⁹⁷. De fait, le *Contr'Un* est « une œuvre ésotérique, destinée à rester le privilège d'un cercle d'initiés appartenant à une élite parlementaire » et premièrement adressée à J.A. de Thou et Henri de Mesmes, comme l'a montré Marc Fumaroli⁹⁸. Le *Discours*, sous le couvert de l'orthodoxie politique, critique certains aspects de la monarchie française. Sans être pour autant révolutionnaire, il révèle comment, même au plus fort de la tyrannie, le désir de connaissance survit dans certaines âmes d'exception. En conséquence, des amitiés sont susceptibles de se former pour mieux restreindre l'empiètement de l'Un sur la liberté spirituelle⁹⁹. Montaigne, choisissant de ne pas publier le *Discours*, fait suivre le chapitre « De l'amitié » des sonnets de La Boétie : ce faisant, il « substitue l'érotique au politique, sans doute parce que le premier est moins compromettant que le second¹⁰⁰. »

Amitié et vertu

Peu avant sa mort, Étienne de la Boétie a tenu à rendre hommage à la « vertueuse & sincère amitié » qu'il a entretenue avec Michel de Montaigne (faisant ainsi renaître un peu de la grandeur antique) en léguant à son ami ses livres et ses écrits¹⁰¹. La lettre sur les derniers jours de La Boétie adressée par Montaigne à son père place l'extraordinaire amitié sous le signe de l'Antiquité, à la fois par l'insistance sur la vertu des amis – particulièrement celle de La Boétie, maître de lui-même jusque dans l'agonie – rappelant

⁹⁷ Sur cette question, voir Barry Weller, *loc. cit.*, p. 508; et Allan Bloom, *op. cit.* : « Deux amis constituent une association privée qui s'intéresse aux choses les plus publiques, les plus communes; la raison de ce paradoxe, c'est que les opinions publiques sur les choses publiques, les opinions communes sur les choses communes, sont en réalité des dogmes, que l'on ne peut examiner à fond qu'en privé. » (p. 428)

⁹⁸ Marc Fumaroli, « Les *Essais* de Montaigne : l'éloquence du for intérieur », dans *La Diplomatie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1998, p. 126.

⁹⁹ Sur l'étroite association entre connaissance, entreconnaissance, conspiration et écriture dans le *Contr'Un*, voir Claude Lefort, « Le nom d'Un », dans La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, Paris, Payot, 2002, p. 269-335.

¹⁰⁰ Gérard Defaux, *op. cit.*, p. 327.

¹⁰¹ Michel de Montaigne, « Lettre de Montaigne à son père sur la mort de La Boétie », p. 172.

l'éthique aristotélicienne ou l'éloquence cicéronienne, et par des allusions à l'éros philosophique accompagnant l'étude des lettres et des « affaires publiques¹⁰² » menée en commun par les amis. Pourtant, Catherine Zoppis remarque que Montaigne n'emploie jamais pour son propre compte l'adjectif « vertueux » pour qualifier quelque amitié que ce soit¹⁰³. Par cette omission, le discours de Montaigne se distingue de ses sources antiques.

Pour Montaigne, il semble en effet douteux que ses contemporains – à l'exception du grand La Boétie, mais sans s'exempter lui-même de son dur jugement – puissent réaliser la vertu des Anciens. Dans le chapitre « Du jeune Caton », il condamne les mœurs d'une époque qui ne connaît de la vertu que le nom, a fortiori vidé de sa substance : « Ce siecle auquel nous vivons, au moins pour nostre climat, est si plombé que, je ne dis pas l'execution, mais l'imagination mesme de la vertu en est à dire; et semble que ce ne soit autre chose qu'un jargon de colliege » (I, 37, 230). Les Modernes n'ont plus accès à la grandeur antique qu'à travers leur insupportable pédantisme, qui la dénature en la faisant passer de l'expérience au seul discours. La vertu est si rare en ce siècle, que même les actions qui en prennent l'apparence doivent être suspectées : « Il ne se recognoit plus d'action vertueuse : celles qui en portent le visage, elles n'en ont pas pourtant l'essence, car le profit, la gloire, la crainte, l'accoutumance et autres telles causes estrangeres nous acheminent à les produire. » (I, 37, 230) Montaigne, parmi les premiers, dresse aux hommes un procès d'intention, qui mènera jusqu'au formalisme de la morale kantienne : il ne suffit plus d'agir vertueusement, il faut de surcroît afficher des motifs d'une pureté inouïe. À ce compte, même les exploits d'Alexandre le Grand, le « plus grand homme, simplement homme » (I, 20, 85), laissent à désirer¹⁰⁴.

Pourtant, Montaigne ne nie pas l'existence de la vertu véritable, qu'il décrit avec respect et admiration à travers Caton et Socrate :

On voit aux ames de ces deux personnages et de leurs imitateurs (car de semblables, je fay grand doubte qu'il y en ait eu) une si parfaite habitude à la vertu qu'elle leur est passée en complexion. Ce n'est plus vertu penible, ny des ordonnances de la raison, pour lesquelles maintenir il faille que leur ame se roidisse; c'est l'essence mesme de leur ame, c'est son train naturel et ordinaire. (II, 11, 425-426).

La vertu du commun des mortels et de Montaigne lui-même, qui fut pourtant le meilleur des amis pour La Boétie, est bien loin de celle-là. « Ma vertu, c'est une vertu, ou innocence, pour mieux dire, accidentale et fortuite. » (II, 11, 427) Montaigne est vertueux par défaut,

¹⁰² *Ibid.*, p. 169.

¹⁰³ Catherine Zoppis, *op. cit.*, p. 96-97.

¹⁰⁴ « Il n'est point de vaillance plus extreme en son espee que celle d'Alexandre; mais elle n'est qu'en espee, ny assez pleine par tout, et universelle. » (II, 1, 336)

simplement parce que son âme n'est pas sujette à de grands débordements : « je n'ay essayé guiere de fermeté en mon ame pour soustenir des passions, si elles eussent esté tant soit peu vehementes. » (II, 11, 427) Le talent pour l'amitié semble donc reposer sur d'autres fondements que la seule vertu – ou alors l'« innocence » de Montaigne ne pourrait que fragilement la soutenir.

Par ailleurs, l'équation entre l'amitié et la vertu proposée par les Anciens est mise à mal chez Montaigne par la décomposition qu'il fait subir au sujet moral. Comme nous l'avons observé dans l'introduction de ce mémoire, Montaigne se refuse à faire du caractère humain une donnée fixe, identifiable une fois pour toutes. Pourtant, dans la tradition, la liaison amitié-vertu réside surtout dans la constance : « Le rapport amical étant une union des volontés dans la durée, réalisant les facultés les plus admirables (car les amis sont loués), il imite l'exercice même de la vertu, l'*habitus* ou la disposition rationnelle qui s'exprime dans le temps, suivant la droite raison¹⁰⁵. » C'est ce qui amène Barry Weller, sur ce point en accord avec Ullrich Langer, à conclure que la disparition du présupposé selon lequel chaque sujet humain peut être défini par un *habitus*, c'est-à-dire des dispositions orientées par la nature et stabilisées par l'éducation, éloigne l'amitié montaignienne de l'amitié classique : « Every feature of the *Essais* heightens the reader's awareness of those discontinuities in human life which the notion of a self elides¹⁰⁶. » Ce parti pris psychologique est ainsi cause du décalage entre la position d'Aristote et celle de Montaigne. Alors qu'Aristote considère la vertu comme le plus grand bien, en vue duquel il faut agir, quitte à rompre les amitiés qui ne la servent plus, Montaigne insiste sur les satisfactions inégalables de l'amitié parfaite, qui correspond à un renoncement à son jugement propre – lequel devient dès lors incapable de déterminer si l'ami est toujours semblable à lui-même, dans la constance de ses dispositions vertueuses¹⁰⁷. Aussi la « perfection » de l'amitié de Montaigne et La Boétie ne réfère-t-elle pas à leur pureté morale, mais à l'achèvement de la fusion des âmes et des volontés : « Perfection is not thought of in terms of the virtuous choices enacted by the friends, and thus cannot be measured from the outside, but is irreducibly private¹⁰⁸. »

Néanmoins, le vocabulaire du sentiment employé par Montaigne pour donner à son lecteur un aperçu de l'intensité de sa relation ne signifie pas pour autant un refus de donner

¹⁰⁵ Ullrich Langer, *loc. cit.*, p. 50.

¹⁰⁶ Barry Weller, *op. cit.*, p. 506.

¹⁰⁷ Voir Smith Pangle, *op. cit.*, p. 69-75.

¹⁰⁸ Ullrich Langer, *op. cit.*, p. 166.

un fondement moral universellement évaluable à l'amitié. « La force de l'attraction entre ces deux hommes était telle qu'elle défie l'explication rationnelle. Mais cela ne signifie pas que leur relation ne fût pas essentiellement fondée sur leur participation à une même raison », allègue Allan Bloom, s'opposant ainsi à l'interprétation d'Ulrich Langer du « Parce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy » : « pour Montaigne, la raison elle-même est une sorte de passion qui peut être cause d'une attirance irrésistible entre les âmes¹⁰⁹. » Les Anciens concevaient plusieurs formes de sortie de soi, dont l'*éros* philosophique n'était pas la moindre, mais les Modernes tendent à attribuer à la sexualité ou à la poésie le monopole du ravissement extatique. Conséquemment, les commentateurs des *Essais* ont tendance à tirer l'interprétation de l'amitié avec La Boétie du côté de l'homosexualité ou de l'emportement poétique. Pour rendre justice à son humanisme, il faut ne pas négliger la possibilité que Montaigne ait vu dans l'*éros* philosophique, actualisé dans la recherche de la vérité permise par la faculté connaissante que les amis ont en commun, la meilleure façon de tisser un lien avec l'autre sans se perdre soi-même; possibilité vers laquelle pointent les références à l'Antiquité, aux livres, à la conformité d'opinions des amis et à la raison. Cette hypothèse permet en outre d'expliquer la proximité du chapitre I, 28 avec le dialogue érotique de Platon plutôt qu'avec le traité d'Aristote. Montaigne et Aristote partagent certes certains principes fondamentaux : « the two thinkers found a fundamentally self-sufficient, moderate, rational life in accordance with nature to be truly satisfying¹¹⁰. » Toutefois, Aristote *sait* que le bonheur s'atteint dans la vie philosophique, quand Montaigne se demande à plusieurs reprises si la vie apporte des biens véritables, positifs, substantiels. Par conséquent, peut-être ce dernier doute-t-il réellement de la capacité à connaître les vérités par la philosophie, mais il ne se détourne pas pour autant de leur *recherche*, dont l'amitié, quand elle est activité, fait sa pâture.

Si l'amitié de Montaigne et La Boétie dépend d'une quête philosophique (dont l'un des termes principaux est la connaissance de soi), la fusion qu'elle suppose ne doit pas être perçue comme une déperdition et un abandon complet du jugement. Certes, je défère au jugement de l'ami – qui me semble supérieur au mien – toute décision que ce soit, mais parce que celui-ci renonce également au sien, je ne cesse pas pour autant de juger avec lui. *Nous* jugeons ensemble, dans le secret du privé, des affaires publiques et privées : à preuve nous avons sur elles les mêmes opinions. De sorte que, comme le relève Maurice Merleau-

¹⁰⁹ Allan Bloom, *op. cit.*, p. 438.

¹¹⁰ Lorraine Smith Pangle, *op. cit.*, p. 76.

Ponty, l'amitié préserve la liberté du sujet : « Montaigne a reconnu hors de lui des hommes et des choses auxquels il n'a pas même songé à se refuser parce qu'ils étaient comme l'emblème de sa liberté au-dehors, parce qu'en les aimant il était soi-même et qu'il se retrouvait en eux comme il les retrouvait en soi¹¹¹. » L'asservissement du sujet à l'ami ne compromettra pas son indépendance dans la mesure où l'ami est un autre soi-même.

b) Marcel et Robert de Saint-Loup, l'amitié qui eût pu être parfaite

La paire amicale formée par le narrateur et Robert de Saint-Loup n'a pas l'éclat de la précédente. L'histoire de cette relation a la particularité d'être rapportée par celui de ses deux acteurs qui en nie la vertu et la valeur. Le narrateur de la *Recherche* effectue donc un travail inverse à celui de Montaigne dans les *Essais* : il s'applique à déconstruire le discours apologétique sur l'amitié en dénonçant chacune de ses illusions et chacun de ses mensonges. Pour respecter les caractéristiques génériques du texte de Proust, qui n'est pas scindé en unités thématiques propices à la réflexion philosophique comme celui de Montaigne, il convient de retracer les grandes lignes du récit de cette amitié duelle.

Les débuts de la relation

La première apparition de Saint-Loup dans le roman a tout de la présentation d'un héros mythique placé sous les auspices du dieu solaire :

Une après-midi de grande chaleur j'étais dans la salle à manger de l'hôtel qu'on avait laissée à demi dans l'obscurité [...], [quand] je vis, grand, mince, le cou dégagé, la tête haute et fièrement portée, passer un jeune homme aux yeux pénétrants et dont la peau était aussi blonde et les cheveux aussi dorés que s'ils avaient absorbé tous les rayons du soleil. (JF, 576)

Sa beauté, son élégance et son aisance physique sont remarquées par tous, et par Marcel au premier chef, qui idéalise ses qualités à proportion de ses propres insuffisances : autant le neveu de Mme de Villeparisis est sain et agile, autant Marcel est malade et maladroit. Cette cruelle disparité des corps semble être à l'origine du premier malentendu des âmes, survenant lors de la présentation officielle des futurs amis (qui peuvent d'emblée être appelés tels parce que Marcel, encouragé par les propos de l'amie de sa grand-mère, s'est déjà mis à rêver un attachement total). La fierté et la magnanimité qui transparaissent dans chaque geste et attitude de M. de Saint-Loup suffisent à faire croire à Marcel que l'arrogance et le dédain constituent des « traits essentiels » du jeune homme (JF, 579).

¹¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 340.

Aussi la scène de la première rencontre, cruciale dans l'économie de la représentation romanesque de la relation amicale¹¹², est-elle ratée, puisqu'elle est marquée par l'incompréhension. Marcel ayant rencontré par hasard Mme de Villeparisis et son neveu dans un lieu dont l'exiguïté ne permet plus les faux-fuyants, voilà les deux jeunes hommes que tout sépare forcés de se faire face :

Il sembla ne pas entendre qu'on lui nommait quelqu'un, aucun muscle de son visage ne bougea; ses yeux où ne brilla pas la plus faible lueur de sympathie humaine, montrèrent seulement dans l'insensibilité, dans l'inanité du regard, une exagération à défaut de laquelle, rien ne les eût différenciés de miroirs sans vie. Puis fixant sur moi ces yeux durs comme s'il eût voulu se renseigner sur moi, avant de me rendre mon salut, par un brusque déclenchement qui sembla plutôt dû à un réflexe musculaire qu'à un acte de volonté, mettant entre lui et moi le plus grand intervalle possible, allongea le bras dans toute sa longueur, et me tendit la main, à distance. Je crus qu'il s'agissait au moins d'un duel, quand le lendemain il me fit passer sa carte. (*JF*, 579)

Au moment où les futurs amis devraient se trouver « si prins, si connus, si obligez entre [eux], que rien des lors ne [leur] fut si proche que l'un à l'autre » (I, 28, 188), entre eux deux vient s'interposer toute la distance des conventions et des conditions sociales. Le miroir associé à la présence amicale depuis Aristote fait retour, non pas pour signifier la possibilité de se connaître à travers l'autre, mais la parfaite imperméabilité du sujet à l'univers extérieur. Plus encore, le défaut de « volonté » dans le geste de Saint-Loup porte atteinte à l'idéal amical : ni chez Montaigne ni partout ailleurs dans les représentations littéraires d'amitié, la reconnaissance des amis ne peut se marquer par un vulgaire spasme, une contraction physique privée de son pesant d'âme. Le « duel » n'est pas l'introduction normale à l'amitié élective. Il y a pourtant eu, malgré la distance préservée entre les corps – et les âmes – des jeunes hommes, reconnaissance, comme en témoigne l'invitation reçue par Marcel le jour suivant. En outre, le narrateur comprendra plus tard que le salut impeccable et froid de Saint-Loup fait partie des gestes hérités de sa parfaite éducation aristocratique, et ne peut donc être le signe d'une tare du caractère ou d'une animosité personnelle : « c'était une chose dénuée de la signification morale que je lui avais donnée d'abord, une chose purement apprise » (*JF*, 579). Semblable mécompréhension de la personnalité et des intentions de Saint-Loup de la part de Marcel suggère que leur relation, partant d'un mauvais pied, était minée par avance.

Saint-Loup étant issu de la noblesse, au contraire du narrateur, c'est à lui de prendre l'initiative d'une rencontre : « il ne me parla que de littérature, déclara après une longue causerie qu'il avait une envie extrême de me voir plusieurs heures chaque jour. » (*JF*, 579) Dès lors qu'elle existe, l'amitié témoignée par Saint-Loup est placée sous le signe de

¹¹² Sur ce sujet voir surtout Jean Rousset, *Leurs yeux se rencontrèrent*, Paris, Corti, 1981.

l'intellect – alors que se révèle trompeuse l'apparence de « sportsman dédaigneux » du jeune homme –, dans la mesure où celui-ci manifeste un « goût très ardent pour les choses de l'esprit » (*JF*, 579) et est avide de le partager avec son nouveau compagnon. Mais Marcel ne cultive pas semblable goût pour l'étude de Nietzsche et de Proudhon : « C'était un de ces "intellectuels" prompts à l'admiration qui s'enferment dans un livre, soucieux seulement de haute pensée. Même, chez Saint-Loup l'expression de cette tendance très abstraite et qui l'éloignait tant de mes préoccupations habituelles, tout en me paraissant touchante m'ennuyait un peu. » (*JF*, 579-580) Le narrateur aurait préféré discuter avec lui des détails concernant la vie de ses illustres ancêtres, fréquentés par la lecture des Mémoires – ces ancêtres dont Robert de Saint-Loup aspire précisément à s'émanciper par ses lectures et ses fréquentations socialistes.

Il n'en demeure pas moins que le livre et la lecture jouent un rôle déterminant dans la formation de cette amitié, d'autant plus qu'elle dépend du désir et des efforts de Saint-Loup. C'est en effet parce qu'il est rempli d'une haute estime pour les facultés intellectuelles et les connaissances littéraires de Marcel que Saint-Loup attache un prix à son amitié, ce dont témoigne la lettre écrite lors de son séjour en garnison :

Après un trajet qui, me disait-il, s'est bien effectué, en lisant un livre acheté à la gare, qui est par Arvède Barine (c'est un auteur russe, je pense, cela m'a paru remarquablement écrit pour un étranger, mais donnez-moi votre appréciation, car vous devez connaître cela, vous, puits de science qui avez tout lu), me voici revenu, au milieu de cette vie grossière, où hélas, je me sens bien exilé, n'y ayant pas ce que j'ai laissé à Balbec; cette vie où je ne retrouve aucun souvenir d'affection, aucun charme d'intellectualité [...]. (*JF*, 681)

Saint-Loup veut connaître l'opinion de Marcel sur un livre qu'il a lu : pour lui, la littérature est digne de nouer des liens humains, ou est apte à les consolider. Quant au narrateur, il semble accorder à peu près autant d'attention aux armes de Marsantes ornant le papier qu'aux tendres déclarations d'amitié portées par la lettre.

Pourtant, les dédales du temps perdu nous donneront l'occasion d'apercevoir une tout autre facette de Saint-Loup. À la réception de la princesse de Guermantes, Saint-Loup et le narrateur se croisent. Robert, libéré de sa passion pour Rachel, cette jeune comédienne dont il était épris au temps de sa rencontre avec Marcel, n'est plus le même. Il est désormais rempli de mépris pour les littérateurs et leur littérature : « en réalité l'amour de Robert pour les Lettres n'avait rien de profond, n'émanait pas de sa vraie nature, il n'était qu'un dérivé de son amour pour Rachel » (*SG2*, 1282). Néanmoins, après le début de la guerre, Saint-Loup est de nouveau qualifié d'intellectuel « que toute idée nouvelle intéresse », de « doctrinaire [jouant] avec les mots » : « si la guerre n'avait pas grandi

l'intelligence de Saint-Loup, cette intelligence, conduite par une évolution où l'hérédité entrait pour une grande part, avait pris un brillant que je ne lui avais jamais vu. » (*TR*, 2180-2181) Qui est le véritable Saint-Loup? À quelle époque de sa vie aura-t-il été lui-même? Doit-on le chercher dans la noblesse ancienne de son sang ou dans ses efforts pour s'en détourner afin d'embrasser le progrès et l'égalité? L'instabilité de sa personnalité est suffisante pour mettre en péril l'amitié, qui se nourrit d'équanimité.

Or, les bonnes dispositions de Saint-Loup, au début de la relation, ne trouvent pas même écho en Marcel, de sorte que l'absence de réciprocité des sentiments en constitue le trait dominant. L'amitié, dans la *Recherche*, est à sens unique :

il disait « notre amitié » comme s'il eût parlé de quelque chose d'important et de délicieux qui eût existé en dehors de nous-mêmes et qu'il appela bientôt [...] la meilleure joie de sa vie. Ces paroles me causaient une sorte de tristesse, [...] car je n'éprouvais à me trouver, à causer avec lui – et sans doute c'eût été de même avec tout autre – rien de ce bonheur qu'il m'était au contraire possible de ressentir quand j'étais sans compagnon. (*JF*, 582)

C'est en vertu de cette même amitié que Robert a mille attentions pour Marcel, devinant ses malaises et prévenant ses angoisses. À titre d'exemple, il comprend le désespoir de Marcel arrivant à Doncières en lisant son seul « regard fixe » (*CGI*, 801). L'amitié existe bel et bien du point de vue de Saint-Loup, puisqu'elle a des effets directs sur sa façon d'agir envers Marcel, le plus souvent avec une totale bienveillance. Toujours à Doncières, Saint-Loup est fier de mettre en valeur les qualités de son ami d'élection devant ses camarades. Par conséquent, il l'exhorte à raconter une histoire qu'il connaît déjà : « Je compris seulement quand j'eus fini au milieu des rires de tous qu'il avait songé qu'elle donnerait une haute idée de mon esprit à ses camarades et que c'était pour cela qu'il avait feint de ne pas la connaître. Telle est l'amitié. » (*CGI*, 825) Le narrateur décrit l'action de Saint-Loup de manière détachée, et identifie sa cause efficiente, « l'amitié », sans émotion. On peut en conclure que Saint-Loup l'aime, mais n'est pas aimé, ou alors très imparfaitement. Marcel se révèle en effet incapable de lui rendre l'affection qu'il lui donne, étant inapte à apprécier toute forme de sortie de soi : « dès que je parlais à un ami, mon esprit faisait volte-face, c'était vers cet interlocuteur et non vers moi-même qu'il dirigeait ses pensées, et quand elles suivaient ce sens inverse, elles ne me procuraient aucun plaisir. » (*JF*, 582)

La maturité : amitié et noblesse d'épée

Saint-Loup est décrit par le narrateur comme ayant un vif sentiment de « l'égalité entre les classes » qui le pousse à mépriser ceux qui jouissent encore de certains privilèges : « s'il y avait une classe contre laquelle il eût de la prévention et de la partialité, c'était

l'aristocratie » (*JF*, 615). Il cultive une amitié avec Marcel, jeune bourgeois bien en dessous de son rang. Par là, il fait preuve de la plus grande liberté qui soit, et c'est dans cette liberté de choix de ses compagnons que réside sa fierté et son orgueil. La passion de Saint-Loup pour l'amitié, relation déliée par excellence, est causée par sa haine de la préséance de sa propre caste. On comprend dès lors que l'amitié, chez Proust, est socialement et politiquement située. Robert de Saint-Loup a toute la latitude possible pour élire l'ami unique, ce qui constitue une survivance des privilèges ancestraux de sa classe sociale. Parce qu'il constitue son identité en haine des privilèges de classe, il élit le jeune bourgeois qu'est Marcel et dénigre les membres de sa propre famille. Ce faisant, il s'aveugle sur l'origine de sa liberté, qui est proprement aristocratique. Suivant la même logique, Marcel, en conformité avec le nouvel idéal bourgeois, vit ses attachements affectifs les plus sereins à l'intérieur du cadre familial.

Par ailleurs, il n'est pas insignifiant que le point de maturité de cette relation amicale soit directement lié à l'activité traditionnelle de l'aristocratie, à savoir l'art de la guerre. Amitié et guerre sont liés depuis Homère : les couples d'amis héroïques prouvent la qualité de leur dévouement en offrant leur vie pour sauver celle de leur compagnon. Il reste quelque chose de l'amitié martiale dans l'œuvre de Montaigne, où elle y est décrite comme une occupation « plaisante » et « noble »¹¹³. La vie militaire fournit le cadre approprié pour un compagnonnage aussi valeureux qu'agréable (même si l'amitié élective, nouée dans le confort moral de la vie civile, se passe désormais de démonstration de vaillance guerrière). Au Moyen Âge, l'amitié a probablement trouvé sa plus élogieuse illustration dans les romans de chevalerie, dans lesquels l'amitié compense l'imperfection de la relation amoureuse avec la dame.

Malgré la difficulté à faire revivre l'héroïsme et l'amitié dans le cadre mécanisé (et donc déshumanisé) de la guerre moderne, l'âge d'or de la relation entre Robert et Marcel doit être situé lors de la visite de ce dernier à Doncières, où le régiment de Robert est en garnison. Ironiquement, c'est au contact d'un autre militaire que le narrateur comprend enfin la nature du sentiment amical que nourrit Saint-Loup à son égard :

nous causâmes presque toute la soirée [...], séparés, protégés des autres par les voiles magnifiques de ces sympathies entre hommes qui, lorsqu'elles n'ont pas d'attrait physique à leur base, sont les seules qui soient tout à fait mystérieuses. Tel, de nature énigmatique, m'était apparu à Balbec ce sentiment que Saint-Loup ressentait pour moi, qui ne se confondait en rien

¹¹³ « La compagnie de tant d'hommes vous plaît, nobles, jeunes, actifs, la vue ordinaire de tant de spectacles tragiques, la liberté de cette conversation sans art, et une façon de vie masle et sans cérémonie » (III, 13, 1096).

avec l'intérêt de nos conversations, détaché de tout lien matériel, invisible, intangible et dont pourtant il éprouvait la présence en lui-même [...]. (CG1, 825-826)

Dans sa grande générosité, Saint-Loup s'est fait le médiateur de cette affection inexplicquée, de ce lien purement spirituel entre Marcel et ce camarade dont nous ne connaissons pas même le nom. L'épisode de Doncières permet donc de prendre conscience, une fois de plus, du dramatique déséquilibre dont souffre la relation entre Saint-Loup et le narrateur : ils ne connaissent pas simultanément l'amitié. Toutefois, Saint-Loup n'est pas complètement étranger aux douceurs de la camaraderie que goûte enfin Marcel. Ce sont ses exposés sur l'art de la guerre qui en permettent la naissance et qui leur donne du poids :

à la passion ardente et fugitive que je portais, ces quelques soirs, à tout ce qui concernait la vie militaire, Saint-Loup, par ce qu'il venait de me dire touchant l'art de la guerre, ajoutait un fondement intellectuel, d'une nature permanente, capable de m'attacher assez fortement pour que je pusse croire [...] qu'une fois parti, je continuerais à m'intéresser aux travaux de mes amis de Doncières et ne tarderais pas à revenir parmi eux. (CG1, 832)

Pour la première fois, le narrateur croit en l'amitié, dans la mesure où elle s'appuie sur des discussions auxquelles il donne du prix, au contraire des spéculations douteuses de Saint-Loup sur la littérature et la philosophie. Il exprime son malaise de manière prégnante : tout passe, tout ce qui passionne son moi est vite délaissé. Enfin, l'intellect est susceptible d'empêcher la néantisation future du désir présent, et donc du moi présent. Pourtant, cet engouement pour la vie militaire passera lui aussi; le séjour à Doncières n'aura été qu'un détour avant l'accomplissement de la véritable vocation du narrateur.

La carrière militaire de Saint-Loup infléchit d'une manière particulière les modalités de la relation amicale dans sa longue durée. Les amis ne pouvant se voir que pendant ses permissions, ils connaissent les joies éphémères de l'amitié intermittente :

c'était l'abandon de tout le reste pour dîner [...] avec un ami qui va remuer notre vie dormante de toute son énergie [...]; nous allons être rien qu'à lui, lui faire des serments d'amitié qui, nés dans les cloisons de cette heure, restant enfermés en elle, ne seraient peut-être pas tenus le lendemain, mais que je pouvais faire sans scrupule à Saint-Loup, puisque, avec un courage où il entrait beaucoup de sagesse et le pressentiment que l'amitié ne se peut approfondir, le lendemain il serait reparti. (CG2, 1052)

L'amitié à temps partiel offre une espèce de plaisir bien particulière, quasi-formelle : c'est le plaisir d'une amitié qui se contemple elle-même, mais qui n'a jamais l'occasion de se vivre; de devenir, comme chez Aristote, l'activité commune d'hommes partageant leur quotidien. Il s'agit essentiellement d'un plaisir de l'imagination, le sujet profitant d'une rupture de ses habitudes pour se bercer de tendres illusions.

Les obstacles à l'amitié

Le personnage de Saint-Loup s'apparente aux modèles intemporels des amis héroïques par son courage militaire, dont on sent qu'il aurait fort bien pu se déployer au profit de Marcel, eût-il lui aussi embrassé la carrière des armes. Toutefois, ce courage, poussé jusqu'à l'excès d'une « ivresse au contact de la virilité » (*TR*, 2167), est signe d'un vice qui ne sera que tardivement révélé, soit l'inversion sexuelle. Le narrateur, par un processus de réduction des passions au plus bas dénominateur commun, retrace l'origine de la vaillance de son ami dans une pulsion corporelle :

Le mensonge gît pour [les homosexuels à la Saint-Loup] dans le fait de ne pas vouloir se rendre compte que le désir physique est à la base des sentiments auxquels ils donnent une autre origine. M. de Charlus détestait l'efféminement. Saint-Loup admire le courage des jeunes hommes, l'ivresse des charges de cavalerie, la noblesse intellectuelle et morale des amitiés d'homme à homme, entièrement pures, où on sacrifie sa vie l'un pour l'autre. (*TR*, 2169)

Alors que Saint-Loup pense, en s'exposant volontairement au danger, se consacrer à « cet idéal servi en commun avec les êtres qu'il préférerait, dans un ordre de chevalerie purement masculine » (*TR*, 2169), il agit, tout comme son oncle Charlus, par crainte de l'efféminement et par désir de la virilité.

L'inversion de Saint-Loup a donc de lourdes conséquences sur la possibilité pour lui de nouer une réelle amitié, dans la mesure où le narrateur pose une incompatibilité entre l'une et l'autre chose. D'abord, l'amitié est impossible aux homosexuels parce que l'honnêteté leur est impossible :

peut-on appeler amitiés ces relations qui ne végètent qu'à la faveur d'un mensonge et d'où le premier élan de confiance et de sincérité qu'ils seraient tentés d'avoir les ferait rejeter avec dégoût, à moins qu'ils n'aient à faire à un esprit impartial, voire sympathique, mais qui alors, égaré à leur endroit par une psychologie de convention, fera découler du vice confessé l'affection même qui lui est la plus étrangère [...]. (*SGI*, 1219-1220)

L'inverti butte inévitablement contre les jugements moraux négatifs formulés à son endroit quand il prend le risque de se dévoiler comme tel. Il ne peut donc connaître les joies de l'amitié, qui est sans charme quand elle ne permet pas une totale confession. L'ouverture d'esprit du narrateur eût-elle été en mesure de l'amener à surpasser cette cruelle loi, de manière à nouer avec Saint-Loup un lien amical réel? « Personnellement je trouvais absolument indifférent au point de vue de la morale qu'on trouvât son plaisir auprès d'un homme ou d'une femme » (*AD*, 2122). Néanmoins, l'homosexualité de Saint-Loup introduit une rupture dans l'histoire de leur relation – et de la personnalité même de l'ami – qui affecte le narrateur : « je pleurais en pensant que j'avais eu autrefois pour un Saint-Loup différent une affection si grande et que je sentais bien, à ses nouvelles manières

froides et évasives, qu'il ne me rendait plus, les hommes, depuis qu'ils étaient devenus susceptibles de lui donner des désirs, ne pouvant plus lui inspirer d'amitié. » (AD, 2122) Le changement d'attitude de Robert par rapport aux hommes est attribuable à deux causes distinctes, soient une métamorphose du tempérament et un impératif social : « les hommes qui ne l'intéressaient pas directement, il leur manifestait une indifférence, sincère je le crois en partie car il était devenu très sec, et qu'il exagérait aussi pour faire croire qu'il ne faisait attention qu'aux femmes. » (AD, 2119) Dans ces conditions, l'amitié fait long feu, alors que la relation passée est elle-même entachée de l'incertitude quant aux motifs des agissements de l'ami et doit subir une éreintante révision interprétative.

Alors que pour Montaigne l'amour d'un homme mûr pour un garçon, tel que pratiqué par les anciens Grecs, était susceptible de se prolonger en une amitié si l'esprit de l'aimé se révélait à la hauteur de celui de l'amant, Proust laisse entendre par la voix du narrateur que l'homosexualité est d'une essence différente de celle de l'amitié. Le narrateur estime que l'homosexualité moderne – à laquelle Montaigne ne fait pas allusion, se contentant de parler de la pédérastie au passé comme de « cet' autre licence Grecque » (I, 28, 187) et commentant les arguments présentés dans le *Banquet* – est elle-même d'une toute autre nature que la pédérastie grecque, laquelle était tolérée par la cité. Pourtant, le baron de Charlus, inverti notoire de la *Recherche*, se cache cette vérité, et confond « sa manie avec l'amitié, qui ne lui ressemble en rien » (LP, 1757) : « Il ne voulait pas voir que depuis dix-neuf cents ans [...] toute l'homosexualité de coutume – celle des jeunes gens de Platon comme des bergers de Virgile – a disparu, que seule surnage et multiplie l'involontaire, la nerveuse, celle qu'on cache aux autres et qu'on travestit à soi-même. » (LP, 1757) Toujours suivant le narrateur, il n'y a que l'homosexualité moderne, laquelle correspond à plus qu'un effet de mode, qui est susceptible de permettre l'accès à tout un pan de l'existence en induisant chez le sujet un développement du goût esthétique :

C'est l'homosexualité survivante malgré les obstacles, honteuse, flétrie, qui est la seule vraie, la seule à laquelle puisse correspondre chez le même être un affinement des qualités morales. On tremble au rapport que le physique peut avoir avec celles-ci quand on songe au petit déplacement de goût purement physique, à la tare légère d'un sens, qui expliquent que l'univers des poètes et des musiciens, si fermé au duc de Guermantes, s'entr'ouvre pour M. de Charlus. (LP, 1757)

Pour les Anciens (et dans une plus faible mesure pour Montaigne), l'amitié ou l'amour des garçons étaient destinés à favoriser la contemplation du beau et du bien, et donc à susciter l'activité philosophique. Chez Proust, l'homosexualité est mystérieusement liée à la formation du sens artistique du sujet, mais sans que cette faculté dépende directement de la relation avec l'autre. M. de Charlus ne recherche pas la vérité par le dialogue avec Morel

comme jadis Socrate avec Alcibiade. Il s'entredéchire avec son amant, et sa souffrance acère la pointe de sa sensibilité morale et artistique.

Gilles Deleuze inscrit le rejet de la pédérastie grecque par l'argument de l'anachronisme dans le mouvement général de dévalorisation des pratiques associées à la raison dessiné par la *Recherche*. Amis, intellectuels, homosexuels à la manière grecque :

tous ceux-là participent du logos, et sont à divers titres les personnages d'une seule et même dialectique universelle : la dialectique comme Conversation entre Amis, où toutes les facultés s'exercent volontairement et collaborent sous la présidence de l'Intelligence, pour lier ensemble l'observation des Choses, la découverte des Lois, la formation des Mots, l'analyse des Idées, et tisser perpétuellement ce lien de la Partie au Tout et du Tout à la Partie¹¹⁴.

Il n'y a pas, chez Proust, de recherche volontaire de la vérité, mais seulement un lent acheminement vers le vrai par le moyen de justes réactions face à ce qui, dans le monde, force à penser. « Le tort de la philosophie, écrit Deleuze, c'est de présupposer en nous une bonne volonté de penser, un désir, un amour naturel du vrai¹¹⁵. » Ce déni de l'amour de la sagesse correspond chez Proust à un rejet de l'*éros* philosophique tel que conçu par les Anciens et, avec certaines nuances, par Montaigne; rejet qui confirme la tendance observée par le philosophe Allan Bloom d'un effacement du désir rationnel dans les modèles explicatifs de l'agir humain en modernité, au profit de la seule libido, une énergie psychique dont l'origine est corporelle. On comprend dès lors que l'amour et l'amitié entre hommes, dévoués à l'observation en commun du monde et à la discussion rationnelle au sujet de ses phénomènes, soient condamnés à l'extinction dans l'univers de la *Recherche*.

Proust se révèle conscient de cette disparité dans la manière de vivre et d'envisager l'amour homosexuel, selon qu'on insiste sur l'obsession physique ou sur la contemplation du beau et du vrai dans toutes ses formes. Il est frappant de constater que les rares allusions de l'auteur à Michel de Montaigne concernent précisément la question de la frontière entre l'amitié et l'homosexualité. Proust, dans ses cahiers, écrit que certains invertis « interprètent, à la lumière de leur idée fixe les grands livres du passé et, [se réjouissent] s'ils trouvent dans Montaigne, dans Gérard de Nerval, dans Stendhal, une phrase d'une amitié un peu ardente, persuadés qu'ils aiment en eux des frères, qui s'ignoraient peut-être¹¹⁶ ». L'auteur de la *Recherche* semble ici se pencher sur sa propre illusion, lui qui, dans une discussion sur la pédérastie avec Daniel Halévy, invoquait l'autorité de Socrate et

¹¹⁴ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 112.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹¹⁶ Extrait des cahiers de Marcel Proust; cité par André Maurois, *op. cit.*, p. 224.

Montaigne, lesquels « pensaient que ces amitiés à la fois sensuelles et intellectuelles valent mieux que les liaisons avec des femmes bêtes et corrompues¹¹⁷ ».

Si, à un stade avancé de la relation, l'homosexualité de Saint-Loup constitue un obstacle à l'amitié, sa mort prématurée sur le champ de bataille en est un de bien plus grande importance. Néanmoins, il faut constater que chacun de ces obstacles constitue en fait un moyen pour le narrateur de rêver sa relation amicale, et, par là, de l'en estimer davantage. Nous avons vu, dans un premier temps, que Marcel a été très touché de constater que son affection pour Saint-Loup ne lui était plus rendue quand celui-ci s'est mis à fréquenter des hommes, alors même que Marcel n'avait jamais, auparavant, goûté l'affection que lui témoignait Saint-Loup. Dans un second temps, la mort de l'ami, consécutive à cette première mort de l'amitié, sera l'occasion de reconnaître *a posteriori* la valeur de l'ami perdu; comme quoi « les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus. » (*TR*, 2265) En effet, le temps consacré à l'amitié a toujours été considéré par Marcel comme du temps perdu : « Si j'avais passé deux ou trois heures à causer avec Robert de Saint-Loup et qu'il eût admiré ce que je lui avais dit, j'éprouvais une sorte de remords, de regret, de fatigue de ne pas être resté seul et prêt enfin à travailler. » (*JF*, 582) C'est en se rappelant la place faite à l'amitié dans la tradition livresque que le narrateur tente de se convaincre de son utilité : « je me disais qu'on n'est pas intelligent que pour soi-même, que les plus grands ont désiré d'être appréciés, que je ne pouvais pas considérer comme perdues des heures où j'avais bâti une haute idée de moi dans l'esprit de mon ami » (*JF*, 582). Il n'a jamais constaté sa nécessité, ni même son agrément, par le moyen d'une intuition sentimentale ou d'une injonction interne. Comme toujours chez Proust, on demande à l'imagination de fournir les satisfactions que l'expérience réelle n'a pas su offrir.

Ainsi, à défaut d'y avoir été présent, comme le voudrait l'idéal chevaleresque ou montaignien de l'amitié parfaite, Marcel imagine la scène de la mort de l'ami :

Lui qui toujours dans cette vie avait semblé, même assis, même marchant dans un salon, contenir l'élan d'une charge, en dissimulant d'un sourire la volonté indomptable qu'il y avait dans sa tête triangulaire, enfin il avait chargé. Débarrassée de ses livres, la tourelle féodale était redevenue militaire. Et ce Guermantes était mort plus lui-même, ou plutôt plus de sa race, en laquelle il se fondait, en laquelle il n'était plus qu'un Guermantes [...]. (*TR*, 2250)

Les aspects contradictoires de Saint-Loup, son intellectualisme à tendance socialiste et sa noblesse, sont résorbés à l'heure de la mort, laquelle, comme le propose la philosophie morale jusqu'à Montaigne, scelle le destin individuel. Cette charge ultime, contenant toute

¹¹⁷ Marcel Proust, *Correspondance avec D. Halévy*; cité par Jean-Yves Tadié, *Marcel Proust*, Paris, Gallimard, 1996, p. 109.

l'énergie retenue par la résolution de Saint-Loup visant à transcender sa condition nobiliaire, consacre le triomphe de l'homme de guerre sur l'homme de lettres, et peut-être de la féodalité sur le républicanisme. Les personnages de la *Recherche* n'échappent pas, ultimement, à l'ascendant héréditaire. Malgré leur volonté, Robert de Saint-Loup et Charles Swann mourront, le premier comme un noble chevalier, le dernier comme un fils d'Israël « arrivé à l'âge du prophète » (SG2, 1278), tous deux victimes de leur atavisme.

La mort de Saint-Loup plonge le narrateur dans la rêverie : « Je me rappelais l'être si spécial qu'il m'avait paru être alors, l'être dont ç'avait été un si grand souhait de ma part d'être l'ami. Ce souhait s'était réalisé au delà de ce que j'aurais jamais pu croire, sans me donner pourtant presque aucun plaisir » (TR, 2247). L'insatisfaction de la relation elle-même n'empêche pas pour autant de lui donner, rétrospectivement, du prix, en considération des grandes qualités manifestées par Saint-Loup jusqu'au dernier instant. N'étant plus victime de l'illusion sous laquelle le tient sa tristesse, le narrateur attribue à l'inachèvement de sa relation avec Robert le regret de son absence. Son cœur se berce de « l'illusion de la possibilité d'une affection plus grande dont les circonstances seules [l'aurait frustré]. » (TR, 2248) Marcel n'a pas connu le véritable Saint-Loup, dont les mystères et les contradictions lui sont à jamais insondables. Il en conserve pourtant un souvenir d'autant plus vivace qu'il consiste en une recomposition fictive.

Sanction romanesque

La *Recherche du temps perdu* ne met pas au ban de son univers romanesque l'amitié. Elle lui fait une place, sans doute marginale aux côtés de l'amour passion et de l'amour filial, mais cette place se révèle essentielle dans la mesure où la dénonciation de l'amitié participe d'une affirmation de la supériorité ontologique de l'art. Dès la première année de leur rencontre, Marcel ment à Saint-Loup pour éviter de lui rendre visite à Doncières. Il s'en justifie de cette façon :

Les êtres qui en ont la possibilité [...] ont aussi le devoir de vivre pour eux-mêmes; or l'amitié leur est une dispense de ce devoir, une abdication de soi. La conversation même qui est le mode d'expression de l'amitié est une divagation superficielle, qui ne nous donne rien à acquérir. Nous pouvons causer pendant toute une vie sans rien faire que répéter indéfiniment le vide d'une minute, tandis que la marche de la pensée dans le travail solitaire de la création artistique se fait dans le sens de la profondeur, la seule direction qui ne nous soit pas fermée, où nous puissions progresser, avec plus de peine il est vrai, pour un résultat de vérité. (JF, 709)

Parce qu'elle nous détourne de nous-même et masque l'irréductible subjectivité de notre expérience du monde, l'amitié entrave la démarche artistique. Sa superficialité est dénoncée

à travers celle de la conversation, par laquelle nous tentons en vain de saisir le vrai. Ce motif de rupture de la relation amicale, crucial en regard du dévoilement de la vocation artistique du narrateur, n'est pas, néanmoins, pleinement universalisable, puisqu'il ne concerne qu'une certaine catégorie de personnes. Proust décrit plus avant ces hommes nouveaux, qu'il appellera plus tard « artistes », et dont il dit qu'ils ont « le devoir de vivre pour eux-mêmes », c'est-à-dire de vivre en retrait de la société, en-dehors même du petit cercle amical dans lequel ils dépenseraient en vain leur énergie. L'artiste mis en scène par Proust n'est pas un animal social – comme l'était l'homme décrit par Montaigne –, de sorte que l'amitié ne peut être qu'une entrave à l'art. Or, puisque l'art est l'accomplissement le plus élevé de la condition humaine (tel que le postulera le *Temps retrouvé*, et ainsi que le narrateur le laisse déjà sous-entendre à ce point de la *Recherche* en en faisant le moyen d'atteindre la vérité), l'amitié doit être jugée nuisible.

D'ailleurs, le narrateur prétend peu après qu'il n'éprouve de la joie en compagnie de Saint-Loup que lorsqu'il parvient à un état de contemplation équivalent à celui du solitaire qui lui permet de considérer son ami « comme une œuvre d'art, c'est-à-dire à regarder le jeu de toutes les parties de son être comme harmonieusement réglées par une idée générale à laquelle elles étaient suspendues mais qu'il ne connaissait pas et qui par conséquent n'ajoutait rien à ses qualités propres » :

par moment ma pensée démêlait en Saint-Loup un être plus général que lui-même, le « noble », et qui comme un esprit intérieur mouvait ses membres, ordonnait ses gestes et ses actions [...]. Il n'était plus qu'un objet que ma rêverie cherchait à approfondir. À retrouver toujours en lui cet être antérieur, séculaire, cet aristocrate que Robert aspirait justement à ne pas être, j'éprouvais une vive joie, mais d'intelligence, non d'amitié. (*JF*, 582-583)

Marcel est incapable de tirer satisfaction d'une vie partagée, parce qu'il est persuadé que les moyens de la connaissance ne peuvent être mis en commun. Le sujet ne doit compter que sur ses propres ressources pour faire la lumière sur les êtres et les choses. Ce n'est pas en discutant avec Saint-Loup que Marcel parvient à le connaître, mais en l'observant, comme on le ferait pour un automate. De même, Marcel ne souhaite pas aider Robert à se connaître lui-même en discutant avec lui de la part de liberté et de détermination héréditaire composant son caractère. Seul le lecteur sera informé de ses découvertes.

Le narrateur suggère ainsi que la meilleure façon de comprendre le caractère d'un individu n'est pas de l'aimer au point d'être dupe des mêmes illusions que lui. Saint-Loup voudrait n'être estimé que pour ses vertus individuelles, son « intelligence » et sa « moralité » (*JF*, 583), et nullement pour la noblesse de son sang. Or, nous apprend le regard désenchanté de Marcel, c'est cette noblesse qui conditionne chacun des gestes de

Saint-Loup, c'est cette noblesse qui donne à ses fréquentations socialistes « quelque chose de vraiment pur et désintéressé » (JF, 583). La vérité sur Saint-Loup qui sera révélée à l'heure de sa mort – la présence en lui d'un inflexible atavisme nobiliaire –, Marcel peut la connaître par avance en faisant subir à son ami l'expérience d'une première mort : celle de la transformation d'un individu réel, volontaire et divers, en objet d'art¹¹⁸. Suivant l'analyse de Vincent Descombes, le désir exprimé par Saint-Loup (qui est un désir proprement moderne) d'être reconnu pour le moi qu'il s'est lui-même construit, et non pour le moi qui lui est donné par l'hérédité ou la société, est nié par Marcel : « Le narrateur, lorsqu'il pose sur Saint-Loup un regard de romancier et s'enchanté de voir un *opus francigenum*, se montre un mauvais ami : il trahit l'éthique idéaliste qui leur est commune¹¹⁹. »

Lors d'un épisode subséquent, Marcel parvient à une compréhension intellectuelle de l'amitié. Saint-Loup piétinant la banquettes du restaurant pour tendre un châle à son ami, le narrateur se lance dans une étude de la vigueur aristocratique de son geste, comme à son habitude. Mais, imaginant le reproche que son ami pourrait lui faire, sachant que tous les efforts amicaux de Marcel vont à l'étude du noble que Saint-Loup ne veut pas être, le narrateur trouve le moyen de justifier son attitude :

ce n'était pas qu'une œuvre d'art que j'admirais en ce jeune cavalier déroulant le long du mur la frise de sa course; [...] la situation de naissance et de fortune qu'il inclinait devant moi, les ancêtres dédaigneux et souples qui survivaient dans l'assurance et l'agilité, la courtoisie avec laquelle il venait disposer autour de mon corps frileux le manteau de vigogne, tout cela n'était-ce pas comme des amis plus anciens que moi dans sa vie, par lesquels j'eusse cru que nous dussions toujours être séparés, et qu'il me sacrifiait au contraire par un choix que l'on ne peut faire que dans les hauteurs de l'intelligence, avec cette liberté souveraine dont les mouvements de Robert étaient l'image et dans laquelle se réalise la parfaite amitié? (CG2, 1065)

La *Recherche* est avare quant à la déclaration de la seule *possibilité* de l'amitié. D'entendre ici le narrateur annoncer la réalisation de la « parfaite amitié », expression chère à Montaigne, doit nous mettre la puce à l'oreille en raison de l'excès qui caractérise celle-ci. Chez Proust comme chez Montaigne, l'existence de la « parfaite amitié » est intimement liée à celle de la « liberté souveraine » : ce sont les êtres pleinement libres qui peuvent être pleinement amis. Pour ces deux auteurs (et à la différence des auteurs anciens), le sens de l'amitié réside dans la libre soumission d'une volonté à une autre. Marcel prend ici conscience du fait que sa contemplation du noble Saint-Loup dépend de l'amitié que celui-ci veut bien lui accorder, *en dépit* de la noblesse de sa condition. Saint-Loup est capable de

¹¹⁸ Sur cette question, voir la section « The Total Self : Aesthetic Biography » de l'ouvrage de Joshua Landy, *Philosophy as Fiction*.

¹¹⁹ Vincent Descombes, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 300.

la plus haute forme d'amitié parce qu'il est prêt à abattre tous les obstacles, à franchir la totalité de la distance qui le sépare de Marcel. Mais pour former quel lien, et recevoir en échange quel témoignage de gratitude? Ici, l'amitié souffre de sa profonde dissymétrie; car si Marcel est enfin parvenu à reconnaître l'indépendance d'esprit de Saint-Loup vis-à-vis de la nature « héritée de sa race » (CG, 1065), il n'est pas prêt pour autant à abdiquer sa propre suprématie et à déposer sa volonté, en même temps que sa superbe, aux pieds de son ami.

En somme, c'est par le biais de fictions que le narrateur parvient à trouver quelque satisfaction dans l'amitié : soit il redore, par la pensée et le discours, le blason d'une relation dont l'incomplétude laisse libre place à l'imagination, soit il durcit les traits de l'ami pour composer un personnage cohérent et goûter en sa présence un plaisir esthétique. Mais plus encore, nous apprend le narrateur, l'amitié elle-même, telle qu'elle a été pensée par la tradition, *est* une fiction : elle repose essentiellement sur le mensonge. Mensonges, d'abord, composés par les amis qui veulent se faire croire qu'ils se comprennent mutuellement, alors qu'ils sont condamnés à leur existence d'êtres séparés. Après la fuite d'Albertine, Marcel utilise Robert pour tenter de faire revenir celle-ci. La réaction de Robert à la vue de la photographie d'Albertine montre bien qu'il est incapable de comprendre les motifs de la détresse de Marcel. En retour, Marcel n'est pas prêt à lui expliquer les enjeux réels du départ d'Albertine, et charge son ami d'un récit abracadabrant à répéter : « nous nous mentionnons, Robert et moi, comme dans tous les entretiens où un ami désire sincèrement aider son ami en proie à un désespoir d'amour. L'ami conseil, appui, consolateur, peut plaindre la détresse de l'autre, non la ressentir, et meilleur il est pour lui, plus il ment. » (AD, 1936) L'amitié, telle que définie par le narrateur, est un tissu de mensonges. La vérité ne se laisse pas comprendre par elle.

Mensonges, ensuite, que le sujet se fait à lui-même afin de justifier rationnellement l'aliénation qu'est l'amitié. Celle-ci, selon le narrateur, « n'est pas seulement dénuée de vertu »; « elle est de plus funeste. » (JF, 709) À rebours de la tradition philosophique, Proust refuse d'accorder à l'amitié un rôle dans le développement individuel (jadis compris comme une quête du bonheur par le moyen de la vertu) : « nous ne sommes pas comme des bâtiments à qui on peut ajouter des pierres du dehors, mais comme des arbres qui tirent de leur propre sève le nœud suivant de leur tige » (JF, 709). Le modèle organiciste proposé par le narrateur souligne la radicale autonomie du déploiement humain :

Je me mentais à moi-même, j'interrompais la croissance dans le sens selon lequel je pouvais en effet véritablement grandir, et être heureux, [...] quand j'adaptais mon intelligence non à mes propres obscures impressions que c'eût été mon devoir de démêler, mais aux paroles de mon

ami à qui en me les redisant [...] je m'efforçais de trouver une beauté, bien différente de celle que je poursuivais silencieusement quand j'étais vraiment seul, mais qui donnerait plus de mérite à Robert, à moi-même, à ma vie. (*JF*, 710)

Il est absurde de « sacrifier » notre vie, même « noblement » (*JF*, 710), au profit de notre ami, puisque l'ami est responsable de son propre bonheur, et que personne ne peut assurer le nôtre.

Anthropologie proustienne

La conception proustienne de l'amitié nie l'expérience exceptionnelle, rapportée par Montaigne, d'un bonheur complet trouvé dans la confusion totale des volontés individuelles. Au contraire, elles voient comme une déperdition le métissage des désirs et des opinions, dans la mesure où il n'existe pas de vérité indépendante des dispositions intérieures du sujet. Il y a donc, à même l'anthropologie fondant la *Recherche du temps perdu*, une donnée structurante qui abolit la possibilité d'une mise en récit romanesque d'une amitié telle que conçue par Montaigne et prolongée par la tradition. Certaines affirmations du narrateur incitent à définir la conception proustienne du sujet comme un solipsisme en son sens philosophique classique, soit l'« attitude du sujet pensant pour qui sa conscience propre est l'unique réalité, les autres consciences, le monde extérieur n'étant que des représentations¹²⁰ »; dont celle-ci, inspirée par le constat que même le grand désir de revoir Albertine ait pu s'effacer et mourir peu après sa mort :

Les liens entre un être et nous n'existent que dans notre pensée. La mémoire en s'affaiblissant les relâche, et, malgré l'illusion dont nous voudrions être dupes et dont, par amour, par amitié, par politesse, par respect humain, par devoir, nous dupons les autres, nous existons seuls. L'homme est l'être qui ne peut sortir de soi, qui ne connaît les autres qu'en soi, et, en disant le contraire, ment. (*AD*, 1943)

S'énonçant au présent de la vérité générale, l'extrait s'oppose directement à l'anthropologie aristotélicienne qui pose que « l'homme est un être politique et fait naturellement pour la vie en société¹²¹. » Pour Aristote – et, par extension, pour Montaigne –, l'être humain s'accroît au contact de ses semblables : même l'homme parfaitement vertueux, qui semble n'avoir besoin de personne, a le désir de vivre en compagnie d'hommes vertueux. Tout au contraire, l'être ontologiquement seul de Proust gagne à se replier sur lui-même plutôt qu'à s'épandre au-dehors. Sa source de félicité et de vérité se trouve en son propre être.

¹²⁰ Jacques Dendien, *Trésor informatisé de la langue française*, A.T.I.L.F., C.N.R.S. et Université Nancy II, <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/lfiv5/advanced.exe?8;s=3141820065> (consulté le 7 juin 2007).

¹²¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1169 b, p. 462.

Le Carnet de 1908 confirme sur ce point le jugement du narrateur de la *Recherche* : « Je n'admets les autres que comme indicateurs excitants », écrit Proust, avant d'ajouter : « Mensonge de l'amitié parce que rien dans les autres¹²². » Il y a un lien direct entre le désir d'accueillir l'autre en soi et la possibilité de vivre une amitié satisfaisante. Pour Marcel, la jouissance liée à l'établissement d'un rapport amical avec un être aussi convoité que Saint-Loup constitue une corruption de son propre jugement, par laquelle l'ami risque la réification : « je goûtais, à me sentir entouré de biens difficiles à acquérir, ce qui était justement l'opposé du plaisir qui m'était naturel, l'opposé du plaisir d'avoir extrait de moi-même et amené à la lumière quelque chose qui y était caché dans la pénombre. » (*JF*, 582) Cette « nature » à laquelle le narrateur fait référence suggère une opposition radicale avec le discours ancien et humaniste sur l'amitié. Chez Montaigne comme chez Aristote, c'est la sociabilité qui est considérée comme étant « naturelle », ce qui implique que l'homme voulant réaliser sa nature vive en compagnie de ses semblables.

Pourtant, selon Vincent Descombes, de telles professions de foi solipsistes, qui dans leur radicalité vont jusqu'à nier l'existence des autres en-dehors du sujet, gagneraient à être confrontées à la matière proprement romanesque de la *Recherche du temps perdu*¹²³. En effet, une conception purement solipsiste ne peut pas donner lieu à un développement romanesque : elle entraînerait la suppression de toute altérité, de sorte que la narration des interactions du héros avec les autres personnages ne serait pas suffisamment riche pour donner au roman son intrigue. Le roman de Proust devrait plutôt être qualifié de perspectiviste : le sujet n'y existe pas seul, mais il existe aux côtés d'autres sujets qui ont un autre point de vue que lui sur le monde. C'est sur la rencontre et le heurt de ces différents points de vue qu'est bâti le *muthos* de la *Recherche du temps perdu* : « les êtres ont un développement en nous, mais un autre hors de nous »; développements qui ont « des réactions l'un sur l'autre. » (*AD*, 1980) « L'univers est vrai pour nous tous et dissemblable pour chacun » (*LP*, 1744) : même les sens ne nous permettent pas de connaître les choses directement, comme en témoignent les nombreuses illusions d'optique dont nous sommes victimes. Les informations recueillies par les sens sont en elles-mêmes chaotiques. C'est l'esprit qui y met de l'ordre, ainsi que le propose l'interprétation de Joshua Landy : « the way in which we see the world is [determined] by our specific constitution – our “perspective” or *tempérament* – so that there may be as many arrangements as there are

¹²² Marcel Proust, *Le Carnet de 1908*, p. 39-39', cité par Duncan Large, *loc. cit.*, p. 617.

¹²³ Voir le chapitre intitulé « L'optique des esprits » dans Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 47-66.

pairs of eyes¹²⁴. » À titre d'exemple des différences de point de vue qui engendrent des différences d'appréciation notables dans l'évaluation des phénomènes humains, une nièce de Mme de Guermantes, que le narrateur perçoit comme étant jeune et séduisante, est qualifiée de « vieille rombière » par un concierge : « Seul peut-être le désir sexuel eût été capable d'empêcher leur erreur de se former, s'il avait joué sur le passage de la prétendue vieille rombière, et si les chasseurs avaient brusquement convoité la jeune déesse. Mais pour des raisons inconnues et qui devaient être probablement de nature sociale, ce désir n'avait pas joué. » (*LP*, 1745) L'attrait physique aurait seul été en mesure de rétablir la vérité sur cette femme. Pour le narrateur, même le désir sexuel n'est pas universalisable, et peut être contré par les dispositions intérieures du sujet, de même que par la position que celui-ci occupe dans le monde.

Ce perspectivisme rend-il possible, plus qu'un solipsisme, l'amitié? Il peut être entendu, précise Descombes, de deux façons. En un premier sens, le perspectivisme n'enferme pas complètement les êtres en eux-mêmes, parce que le point de vue sur le monde que détient un sujet ne dépend pas de sa singularité, mais de sa position par rapport à l'objet observé. Un tel point de vue est susceptible d'être partagé, par le moyen, par exemple, d'une discussion entre amis. En un second sens, cependant, le perspectivisme est une clôture : si le point de vue dépend non pas de la situation de l'individu dans le monde, mais de la particularité de son regard sur le monde qui tient à sa subjectivité, alors la vision ne peut être partagée, puisqu'il faudrait *être* l'autre pour voir comme l'autre voit. Les déclarations du narrateur sur le mode réflexif, dans *Le Temps retrouvé* et ailleurs dans la *Recherche*, s'apparentent au second type de perspectivisme, soit celui qui sépare les individus les uns des autres en raison même de leur individualité. Pourtant, l'entreprise romanesque de la *Recherche*, laquelle vise à faire connaître au lecteur la vie intérieure d'un personnage, implique le premier type de perspectivisme, soit celui qui permet aux individus de partager leurs expériences subjectives. Paradoxalement, le roman qui se présente comme une transcription des impressions intimes du sujet (c'est-à-dire comme un moyen d'exprimer ce qui est propre à un individu et à un seul) affirme par ailleurs que l'homme est irrémédiablement seul et séparé.

À la recherche du temps perdu, dans sa mise en récit de la relation d'amitié entre le narrateur et Robert de Saint-Loup, insiste donc sur ses limites et ses insuffisances. Marcel

¹²⁴ Joshua Landy, *op. cit.*, p. 113.

prétend d'abord avoir les dispositions morales nécessaires pour l'entretenir (une affirmation qui sera contredite dans la suite du récit¹²⁵). Néanmoins, même lorsqu'il est en mesure de pratiquer et de goûter l'amitié, il ne lui trouve aucun charme :

Je me sentais capable d'exercer les vertus de l'amitié mieux que beaucoup (parce que je ferais toujours passer le bien de mes amis avant ces intérêts personnels auxquels d'autres sont attachés et qui ne comptaient pas pour moi) mais non pas de connaître la joie par un sentiment qui au lieu d'accroître les différences qu'il y avait entre mon âme et celles des autres – comme il y en a entre les âmes de chacun de nous – les effacerait. (*JF*, 582)

L'impossibilité dans laquelle Marcel se trouve de prendre plaisir à un étroit rapport à l'autre pointe une conception du sujet qui suppose son unicité. L'individu, dans ce cadre de pensée, est d'abord défini par ce qui le différencie des autres. L'anthropologie inhérente à la *Recherche* semble donc vérifier la thèse de Vincent Descombes selon laquelle le monde romanesque est structuré autour de relations du type : moi (*ego*) confronté à autrui (*alter ego*)¹²⁶. « Le genre romanesque tel que nous le comprenons aujourd'hui, écrit Descombes, est contemporain d'une nouvelle définition de l'être humain comme un individu originellement détaché du monde¹²⁷. » Le sujet moderne n'est pas d'emblée engagé dans un réseau d'obligations envers ses semblables : il est libre de tisser les alliances qui lui plaisent, et plus encore de *ne pas* contracter de liens qui puissent restreindre sa liberté. Vincent Descombes ajoute que le « problème d'autrui » n'a jamais été explicitement traité par les philosophes de l'Antiquité, qui par ailleurs ont beaucoup réfléchi sur la question de l'amitié. Cette distinction suggère qu'il y a une incompatibilité fondamentale entre la conception moderne du sujet et la description d'une relation d'amitié vive et féconde. De fait, la relation du type *ego / alter ego* suppose le maintien d'une distance irréductible entre les individus, alors que l'amitié nécessite un oubli de la différence entre moi et l'autre au profit d'une union des âmes dans une activité commune. Le narrateur de la *Recherche* rejette en effet une telle conception de l'amitié au nom de la préservation de la singularité.

Pour comprendre l'être humain décrit par Proust, il faut comprendre sa psychologie, justement parce que la *Recherche* ambitionne de dépeindre les mécanismes internes de l'âme du sujet. L'intelligence, telle que la conçoit Marcel, n'est pas en contrôle du destin humain. Or, nous l'avons vu, l'amitié est traditionnellement liée à l'intelligence : les amis sont appelés à converser ensemble de manière rationnelle pour le bénéfice d'une commune

¹²⁵ « [La] sincérité et le désintéressement de Saint-Loup étaient au contraire absolus et c'était cette grande pureté morale qui, ne pouvant se satisfaire entièrement dans un sentiment égoïste [...], ne rencontrant pas d'autre part en lui l'impossibilité qui existait par exemple en moi de trouver sa nourriture spirituelle autre part qu'en soi-même, le rendait vraiment capable, autant que moi incapable, d'amitié. » (*JF*, 615)

¹²⁶ Voir Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 205-206.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 208.

recherche de la vérité. Chez les Anciens, la raison doit également être à la source du choix de l'ami : on choisit ses amis parmi les hommes vertueux. Montaigne, pour sa part, considère que l'amitié parfaite repose sur une forme de coup de foudre rationnel : les amis sont frappés de trouver en l'autre une si grande conformité d'opinions et de désirs, et s'abandonnent alors à l'amitié comme les Modernes à l'amour. Toutefois, l'intelligence chez Proust constitue une dégradation de la faculté raisonnante des Anciens et des humanistes. Alors que la « raison » pouvait être mue par un désir du vrai et du beau, l'« intelligence » est une faculté volontaire qui fait retour sur les expériences du sujet, au risque d'en travestir la signification profonde.

Le narrateur précise le rôle de l'intelligence dans la connaissance de soi à la suite du départ d'Albertine. Après avoir sondé ses sentiments, il croit savoir de manière claire et distincte qu'il ne l'aime plus :

Mais notre intelligence, si lucide soit-elle, ne peut apercevoir les éléments qui le composent et qui restent insoupçonnés tant que, de l'état volatil où ils subsistent la plupart du temps, un phénomène capable de les isoler ne leur a pas fait subir un commencement de solidification. Je m'étais trompé en croyant voir clair dans mon cœur. Mais cette connaissance, que ne m'auraient pas donnée les plus fines perceptions de l'esprit, venait de m'être apportée, dure, éclatante, étrange, comme un sel cristallisé, par la brusque réaction de la douleur. (AD, 1919)

Marcel subit la souffrance : il peut donc apprendre d'elle la vérité de son amour survivant pour Albertine, alors que la recherche volontaire de l'intelligence ne saurait lui fournir de certitude à ce propos. Néanmoins, la raison peut parfois avoir raison, et dévoiler la vérité d'une situation. Mais cette vérité, sommes-nous toujours prêts à l'entendre? Nous nous mentons à nous-même (comme les amis entre eux), ce dont témoigne la persistance de la croyance entretenue par le narrateur, suivant laquelle le départ d'Albertine serait pure feinte :

pour ma raison, à qui la seule explication de certaines mauvaises humeurs, de certaines attitudes avait paru [...] le projet formé par elle d'un départ définitif, il était difficile de croire que, maintenant que ce départ s'était produit, il n'était qu'une simulation. Je dis pour ma raison, non pour moi. L'hypothèse de la simulation me devenait d'autant plus nécessaire qu'elle était plus improbable, et gagnait en force ce qu'elle perdait en vraisemblance. (AD, 1930)

Nous ne sommes pas notre raison. Notre imagination entretient des illusions qui ont beaucoup plus de poids que les déductions de l'intelligence dans la vie intérieure du sujet, plus particulièrement en matière de délibération morale. Paradoxalement, l'intelligence est nécessaire pour comprendre que « l'intelligence n'est pas l'instrument le plus subtil, le plus puissant, le plus approprié pour saisir le vrai » :

C'est la vie qui, peu à peu, cas par cas, nous permet de remarquer que ce qui est le plus important pour notre cœur, ou pour notre esprit, ne nous est pas appris par le raisonnement, mais par des puissances autres. Et alors, c'est l'intelligence elle-même qui, se rendant compte de leur supériorité, abdique par raisonnement devant elles, et accepte de devenir leur collaboratrice et leur servante. Foi expérimentale. (AD, 1922)

Une telle abdication de l'intelligence à l'imagination et à la sensibilité est volontaire, tout comme, chez Montaigne, l'ami défère volontairement son jugement à celui de l'ami. Mais l'ami se fie au jugement de l'ami dans la mesure où il a reconnu, par jugement, sa plus grande fiabilité. Lorsque, chez Proust, l'intelligence se soumet, elle renonce à l'exercice de ses propres compétences au profit de « puissances » ennemies. L'amitié a-t-elle encore un rôle à jouer dans une vie menée par l'imagination et la sensibilité? Il est certain qu'elle doit alors subir la concurrence – parfois déloyale – des liens amoureux et familiaux.

« [Pour] moi, écrit Proust, le roman, ce n'est pas seulement de la psychologie plane, mais de la psychologie dans le temps¹²⁸. » *À la recherche du temps perdu* porte donc une attention particulière à la variation de l'individu au fil des heures et des années. Le narrateur tente ainsi de répondre à la question : à quoi tient l'identité, la personnalité, le moi, si le temps est en mesure de l'altérer radicalement? L'amitié suppose la durée : il n'y a pas de relations instantanées. *La Recherche* montre plutôt la variation de la personnalité dans le temps que sa constance. Qui est Saint-Loup? Le narrateur croit en sa bonté, mais son vernis d'humanité semble couvrir de vilains défauts. Au retour de Saint-Loup, parti tenter de forcer le retour d'Albertine, le narrateur l'entend suggérer à un valet de pied de nuire à un autre domestique et de le calomnier pour s'en débarrasser : « Je restais muet de stupéfaction, car ces paroles machiavéliques et cruelles étaient prononcées par la voix de Saint-Loup. Or je l'avais toujours considéré comme un être si bon, si pitoyable aux malheureux, que cela me faisait l'effet comme s'il récitait un rôle de Satan » (*AD*, 1958). Saint-Loup a-t-il changé, sous l'effet, par exemple, de ses nouveaux goûts amoureux? Ou a-t-il toujours été différent de celui dont Marcel se croyait l'ami? L'action de Saint-Loup amène Marcel à douter de sa vertu, puis à suspecter que son échec à faire revenir Albertine soit en fait une trahison : « ma confiance en lui était ébranlée depuis que je venais de l'entendre tellement différent de ce que je le connaissais. » (*AD*, 1958) On assiste ici à la désintégration du sujet moral tel qu'entendu par les anciens Grecs, qui prolonge celle que lui a fait subir Montaigne. L'individu décrit par Proust, comme celui dont Montaigne fait le portrait, n'a pas de dispositions morales stables : il n'est pas possible de le dire une fois pour toutes généreux, courageux ou honnête. Pour cette raison, Montaigne et Proust s'éloignent de la conception classique de l'amitié, qui repose sur la permanence de la vertu des amis. Montaigne remplace cette permanence par l'absoluité de la fusion des volontés

¹²⁸ Marcel Proust, « *Swann expliqué par Proust* », dans *Contre Sainte-Beuve*, éd. P. Clarac et Y. Sandre, Paris, Gallimard, 1971, p. 557.

qui caractérise l'amitié parfaite. Proust refuse à ses personnages pareil dédoublement de soi; l'amitié constitue pour lui une dépossession de soi, une aliénation par l'autre.

La conséquence de la variation du caractère est l'inévitable variation des sentiments. Les amitiés, comme les amours, ne durent pas; ils s'altèrent et disparaissent en même temps que les « moi » successifs qui composent notre être. L'être peut souhaiter la conservation de son état actuel, craindre la disparition de ses passions du moment; il n'échappe pas à l'action mortifère du temps. La « psychologie dans le temps » déployée par Proust révèle les deuils successifs dont est composée l'existence : morts des individus, morts des amours, morts des dieux, mais aussi morts des cristallisations éphémères de dispositions intérieures que les adeptes de « psychologie plane » ont nommées « caractère », « identité », « moi ».

2. Amitiés plurielles

a) Amitiés communes et conversation dans les *Essais*

Alors que Montaigne s'abandonne sans arrière-pensée à l'amitié dite « parfaite », il se méfie des affections « communes » : « Il faut marcher en ces autres amitez la bride à la main, avec prudence et precaution; la liaison n'est pas nouée en maniere qu'on n'ait aucunement à s'en deffier. » (I, 28, 190) L'extraordinaire rareté de l'amitié parfaite oblige à tenir sous surveillance la grande majorité des liens humains : « Aymés le (disoit Chilon) comme ayant quelque jour à le haïr; haïssez le, comme ayant à l'aymer. » (I, 28, 190). En-dehors de l'amitié parfaite, doit-on se résigner à la guerre de tous contre tous? Dans le chapitre « Le profit de l'un est dommage de l'autre » (I, 22), qui précède de peu le chapitre « De l'amitié », Montaigne dépeint un ordre du monde machiavélien, dans lequel les hommes sont en compétition directe¹²⁹. Cette description des rapports humains ne réserve aucune place à l'amitié, sinon à travers la nuance restrictive de ce cruel énoncé : « que chacun se sonde au dedans, il trouvera que nos souhaits interieurs *pour la plus part* naissent et se nourrissent aux despens d'autrui¹³⁰. » (I, 22, 107)

Après avoir connu le commerce le plus pur et le plus satisfaisant qui soit, Montaigne ne se contente pas facilement des liaisons ordinaires : « Aux amitez communes je suis aucunement stérile et froid, car mon aller n'est pas naturel s'il n'est à pleine voile : outre ce

¹²⁹ Voir Philip Knee, *La Parole incertaine. Montaigne en dialogue*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 141.

¹³⁰ Nous soulignons.

que ma fortune, m'ayant duit et affriandé des jeunesse à une amitié seule et parfaite, m'a à la vérité aucunement desgouté des autres » (III, 3, 820-821). Montaigne ne supporte pas la feinte et le travestissement, parce qu'ils menacent l'intégrité de l'être. Par conséquent, il sait mal conduire les affections communes, lesquelles nécessitent de la réserve : « j'ay naturellement peine à me communiquer à demy et avec modification, et cette servile prudence et soupçonneuse qu'on nous ordonne en la conversation de ces amitiés nombreuses et imparfaites » (III, 3, 821). Se dire à demi, ce n'est pas se dire. La pleine communication d'un être à un autre n'est possible que dans l'amitié parfaite. Or, le « nombre » et l'« imperfection » vont de pair : la fusion des âmes n'étant possible qu'avec un seul, les amitiés « nombreuses » sont nécessairement « imparfaites ».

Plus encore qu'insatisfaisantes, les amitiés communes se révèlent souvent dangereuses, dans la mesure où elles constituent des atteintes à la liberté de l'individu. Montaigne critique les amitiés ordinaires comme Proust l'amitié sous toutes ses formes, même élective; qui dit rapport étroit à l'autre dit aliénation (sauf, précise Montaigne, dans le cas – rarissime mais extrêmement souhaitable – où l'ami est un autre soi-même). Il est nécessairement nuisible de se délaisser soi-même pour obliger ses amis : « Les hommes se donnent à louage. Leurs facultez ne sont pas pour eux, elles sont pour ceux à qui ils s'asservissent; leurs locataires sont chez eux, ce ne sont pas eux. [...] Ils se peuvent dire autant serviabes à leurs amys comme importuns à eux mesme. » (III, 10, 1004) En conséquence, l'idéal montaignien, hors de l'amitié parfaite, en est un d'indépendance : « faisons que nostre contentement despende de nous; desprenons nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à nostr' aise. » (I, 39, 240) Le gentilhomme qui veut trouver le bonheur doit se garder non seulement du trouble incessant dans lequel le plonge le *negotium*, comme le suggère l'image de l'« arriereboutique » préservée du commerce public, mais aussi des soins du ménage et des attachements familiaux. Le lieu où l'homme trouve son assiette doit être « si privé que nulle acointance ou communication estrangiere y trouve place »; il faut y « discourir et y rire comme sans femme, sans enfans et sans biens, sans train et sans valetz » (I, 39, 241) pour éviter de souffrir de leur éventuelle perte. Les amitiés ordinaires sont elles aussi superflues pour l'être autosuffisant dépeint par Montaigne qui, à la différence d'Aristote, omet ici de prescrire à la vertu la compagnie de la vertu.

La totale indépendance décrite par Montaigne dans le chapitre « De la solitude » a néanmoins besoin, pour être donnée en modèle, de l'intervention miraculeuse de l'altérité là

où les familiers d'Aristote l'attendaient le moins, soit au sein même du sujet. L'autarcie est possible dans la mesure où l'âme peut s'entretenir avec elle-même : « Nous avons une ame contournable en soy mesme; elle se peut faire compagnie; elle a dequoy assaillir et dequoy defendre » (I, 39, 241). La solitude ne fait pas cesser le dialogue : l'âme est capable de se dédoubler jusqu'à s'opposer à elle-même, de sorte que la recherche dialogique des vérités humaines peut se mener sans le secours d'autrui. De même qu'il y a, dans le chapitre « De l'amitié », l'affirmation de la possibilité d'un dédoublement de l'âme par l'amitié (une âme en deux corps), le chapitre « De la solitude » décrit le dédoublement de l'âme à l'œuvre dans la solitude (une âme double en un corps). Le goût pour la solitude cultivé par Montaigne et ses contemporains constitue selon Philippe Ariès l'un des signes de la progressive « privatisation » des mœurs. À partir de la Renaissance, la retraite n'est plus d'abord perçue comme une privation, et peut d'ailleurs constituer un prélude à un autre type de sociabilité, fort différent de la « fraternité d'armes des chevaliers du Moyen Âge » : « Cette disposition à la solitude invite à la partager avec un ami cher, retiré du cercle des habitués, généralement maître, parent, serviteur ou voisin, mais plus particulièrement choisi, mis à part des autres¹³¹. »

Dans cette optique, ce que recherche avidement Montaigne, ce sont les plaisirs de la communication sans les peines de l'obligation. La liberté prime toujours, à ses yeux, sur la sociabilité, à laquelle son « naturel » l'oblige pourtant à faire une place :

Ma forme essentielle est propre à la communication et à la production : je suis tout au dehors et en evidence, nay à la société et à l'amitié. La solitude que j'aime et que je presche, ce n'est principalement que ramener à moy mes affections et mes pensées, restreindre et resserrer non mes pas, ains mes desirs et mon soucy, resignant la sollicitude estrangere et fuyant mortellement la servitude et l'obligation, et non tant la foule des hommes que la foule des affaires. (III, 3, 823)

La forme la plus parfaite de sociabilité, soit l'amitié telle que Montaigne l'a connue auprès de La Boétie, ne nécessite aucune compromission de la volonté individuelle des amis : le miracle de la fusion permet de la doubler. En deçà de cet état idéal, Montaigne a néanmoins connu les satisfactions d'une sociabilité privée, qui offre les divertissements du commerce des hommes sans trop restreindre la naturelle liberté. Celle-ci est permise par la maison – lieu privilégié de la sphère privée, par opposition à la cour :

je reserve là, et pour moy et pour les autres, une liberté inusitée. Il s'y faict trefve de ceremonie, d'assistance et convoiemens, et telles autres ordonnances penibles de nostre courtoisie (ô la servile et importune usance!); chacun s'y gouverne à sa mode; y entretient qui veut ses pensées : je m'y tiens muet, resveur et enfermé [...]. (III, 3, 824)

¹³¹ Philippe Ariès, « Pour une histoire de la vie privée », dans Roger Chartier (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. III, *De la Renaissance aux lumières*, Paris, Seuil, 1999, p. 13-14.

Montaigne se fait ici le chantre d'une sociabilité si déliée, si peu contrainte par l'étiquette, qu'elle frôle l'anéantissement en poussant le respect de soi et de ses humeurs jusqu'au silence. Chez Montaigne, le promeneur solitaire de Rousseau eût pu sans gêne s'arrêter sans pour autant renoncer à ses rêveries; le narrateur de Proust eût pu sans honte se taire afin d'élaborer à son aise les principes directeurs de l'œuvre à venir.

Certes, l'ami unique est un inestimable moyen de connaissance, en tant qu'image de soi. Qu'en est-il alors de la petite société choisie dont Montaigne dresse par touches successives le portrait? Nos amis les plus précieux sont ceux qui font preuve d'assez d'honnêteté pour nous critiquer ouvertement. Il s'agit d'un « office qui, à une ame bien faite, non en utilité seulement, mais en douceur aussi, surpasse tous les offices de l'amitié » (III, 2, 807); « car c'est aimer sainement d'entreprendre à blesser et offenser pour profiter. » (III, 13, 1077) Pourtant, l'exercice, aux dires mêmes de Montaigne, n'est pas souvent profitable, en raison des erreurs de jugement que commettent les amis à notre égard : « j'ay souvent trouvé en leurs reproches et louanges tant de fauce mesure que je n'eusse guere failly de faillir plus tost que de bien faire à leur mode. » (III, 2, 807) La difficulté, telle que l'évaluait déjà Plutarque, est de trouver un ami qui soit aussi perspicace qu'honnête : « le franc-parler doit s'accompagner de sensibilité morale¹³² ». Savoir bien diriger l'ami par des conseils est un talent aussi rare qu'appréciable. On peut douter que, pour Montaigne, celui-ci se retrouve autre part qu'en l'ami unique.

Le sujet est donc contraint d'apprendre à se connaître par ses propres ressources. Il est d'ailleurs seul à pouvoir le faire véritablement, parce que nul autre ne peut mettre au jour ses motivations profondes : « Il n'y a que vous qui sçache si vous estes lache et cruel, ou loyal et devotieux; les autres ne vous voyent point, ils vous devinent par conjectures incertaines; ils voyent non tant vostre nature que vostre art. » (III, 2, 807-808) En conséquence, Montaigne s'attribue le droit d'être à la fois juge et partie de son propre procès, au mépris des institutions civiles et religieuses : « Nous autres principalement, qui vivons une vie privée qui n'est en montre qu'à nous, devons avoir estably un patron au dedans, auquel toucher nos actions [...]. J'ay mes loix et ma court pour juger de moy, et m'y adresse plus qu'ailleurs. » (III, 2, 807) Toutefois, il y a une exception notable à la règle selon laquelle l'individu est à lui-même son meilleur juge : Montaigne, grâce aux aptitudes qu'il a acquises en s'observant lui-même, est désormais en mesure de révéler les autres à

¹³² Plutarque, « Ne pas confondre le flatteur et l'ami », dans *op. cit.*, p. 67.

eux-mêmes, devinant jusqu'à « leurs productions, leurs inclinations internes » (III, 13, 1076). Rien n'échappe à son œil aguerris et à son jugement rompu à l'observation des phénomènes humains : « Il m'advient souvent de voir et distinguer plus exactement les conditions de mes amis qu'ils ne font eux-mêmes. [...] Pour m'être, dès mon enfance, dressé à mirer ma vie dans celle d'autrui, j'ai acquis une complexion studieuse en cela » (III, 13, 1076). Il s'agit là du premier pas de l'entreconnaissance; mais qui fera le second, qui saura lire en Montaigne comme le seul La Boétie en était capable?

Il n'empêche que le cercle amical représente pour Montaigne une compagnie de prix. « Les hommes de la société et familiarité desquels je suis en quête, sont ceux qu'on appelle honnêtes et habiles hommes », écrit-il. « C'est, à le bien prendre, de nos formes la plus rare, et forme qui se doit principalement à la nature. » (III, 3, 824) Il n'y a pas d'école d'« honnêteté » : les âmes élues le sont par la naissance. Le bon naturel se distingue de la bonne éducation, ou de ce que nous appellerions la « culture », toutes choses qui sont superflues en regard du type de sociabilité souhaité par Montaigne :

La fin de ce commerce, c'est simplement la privauté, fréquentation et conférence : l'exercice des âmes, sans autre fruit. En nos propos, tous sujets me sont égaux; il ne me chaut qu'il n'y ait ny poix ny profondeur : la grace et la pertinence y sont toujours; tout y est teint d'un jugement meur et constant, et meslé de bonté, de franchise, de gaieté et d'amitié. (III, 3, 824)

Une telle familiarité implique une grande liberté d'expression : « J'aime, entre les galans hommes, qu'on s'exprime courageusement, que les mots aillent où va la pensée. » (III, 8, 924) Il ne faut pas craindre de choquer, mais au contraire faire jouer à plein la contradiction de manière à susciter le débat. Montaigne est à la recherche d'une « société et familiarité forte et virile, une amitié qui se flatte en l'aspreté et vigueur de son commerce », qui « n'est pas assez vigoureuse et généreuse, si elle n'est querelleuse, si elle est civilisée et artiste, si elle craint le hurt et a ses allures contraintes. » (III, 8, 924) Politesses et raffinements auliques restreignent la liberté et dénaturent les rapports humains, par essence agonistiques. Au rebours, l'« aspreté » des joutes verbales rappelle l'« aspreté » de la camaraderie militaire (III, 13, 1096); dans le passage d'une noblesse d'épée à une noblesse de robe, celle-là a succédé à celle-ci. Montaigne pose les bases d'un nouveau courage, digne de remplacer la vertu militaire des Anciens : celui de se communiquer tout entier.

b) Fréquentations mondaines dans la *Recherche du temps perdu*

Alors que Montaigne appartient au monde de l'amitié, Proust évolue dans celui de ce que Maurice Aymard appelle la « convivialité » :

Par l'amitié librement contractée, [...] l'adulte affirmait son autonomie par rapport au réseau patiemment construit autour de la famille et aux liens superficiels et nécessaires qui accompagnent toute sociabilité. Or, c'est précisément cette sociabilité que les mêmes hommes adultes s'efforcent, à partir [du XVIII^e siècle.] d'organiser, de codifier, d'institutionnaliser, de rendre confortable et apaisante [...]¹³³.

Les « petits clans » comme celui des Verdurin de la *Recherche* constituent des ersatz des salons de l'Ancien Régime. Ces nouvelles formes de sociabilité sont contemporaines d'un épuisement relatif de la notion d'amitié. Certes, ce sont des amis qui se réunissent dans le cadre de ces institutions, mais on n'attend pas de chacun d'eux la vertu parfaite ou le dévouement total auxquels les hommes de l'Antiquité et de la Renaissance attachaient un grand prix. Les relations augmentent en nombre et décroissent en intensité. Les « invitations » – celles que l'on reçoit, celles que l'on désire recevoir, celles dont on fait fi – délimitent les frontières d'un réseau à la fois affectif et social, appuyé tantôt sur les qualités personnelles, tantôt sur la naissance¹³⁴. Proust, par la voix de son narrateur, est ainsi amené à questionner la valeur des attachements contractés dans ce milieu. Marcel est fort surpris d'apprendre l'intensité du chagrin éprouvé par la duchesse de Guermantes à la mort de Saint-Loup; chagrin qui lui permet de prendre la mesure de l'affection que celle-ci avait pour lui : « il existait entre eux une grande amitié. Mais en me rappelant combien de petites médisances, de mauvaise volonté à se rendre service celle-là avait enfermées, je pense au peu de chose que c'est qu'une grande amitié dans le monde. » (*TR*, 2251) Le snobisme des uns et la morgue des autres constituent de puissants obstacles à l'établissement de liens amicaux durables.

Le jeune narrateur, après avoir rêvé de pénétrer les arcanes sacrés du faubourg Saint-Germain, est frappé de la médiocrité des plaisirs qu'on y trouve. Le lecteur fait, de manière concomitante, l'expérience du profond ennui des conversations mondaines. À ses débuts dans le monde, Marcel se persuade que son départ de la réception des Guermantes annonce le début des véritables festivités : « Ils allaient pouvoir célébrer les mystères pour la célébration desquels ils s'étaient réunis, car ce n'était pas évidemment pour parler de Frans Hals ou de l'avarice et pour en parler de la même façon que font les gens de la

¹³³ Maurice Aymard, « Amitié et convivialité », dans R. Chartier, *op. cit.*, p. 483.

¹³⁴ Vincent Descombes situe l'aspect proprement romanesque de l'univers défini par la *Recherche* dans la pratique de l'invitation mondaine; voir le chapitre « Suis-je invité? », dans *op. cit.*, p. 194-210.

bourgeoisie. » (CG2, 1162) L'une des croyances fondamentales du jeune Marcel réside dans la différenciation qu'il opère entre nobles et bourgeois. Parce qu'il appartient à la bourgeoisie, le narrateur s'imagine que la noblesse préserve un héritage de distinction morale et spirituelle. Sa déception face au monde est donc parallèle à une déception face à la noblesse, qui singe non seulement la classe de l'argent, mais aussi le petit peuple, en lui empruntant ses expressions les plus vulgaires. Le vingtième siècle qui s'annonce est celui de l'indifférenciation des conditions sociales, laquelle entraîne avec elle la dévaluation de toutes choses. La comtesse Molé est-elle réputée pour être dotée d'une grande intelligence? Il ne peut s'agir que d'un bien maigre avantage dans la haute société que le narrateur, désillusionné, qualifie dorénavant de « royaume du néant » : « Le monde des différences n'existant pas à la surface de la terre parmi tous les pays que notre perception uniformise, à plus forte raison n'existe-t-il pas dans le "monde". » (LP, 1811) Impossible de distinguer, parmi les mondains, les « honnêtes hommes » des médiocres, comme l'eût fait jadis Montaigne : ils ont tous la médiocrité en partage. L' inanité du faubourg Saint-Germain s'étend au monde humain en général, pour ne s'arrêter qu'au seuil du monde de l'art. Aussi M. de Charlus se distingue-t-il des autres mondains par la valeur artistique de sa conversation : « supérieur aux gens du monde de plusieurs degrés, si c'est d'eux et de leur spectacle qu'il tirait la matière de sa conversation, il n'était pas pour cela compris par eux. Parlant en artiste, il pouvait tout au plus dégager le charme fallacieux des gens du monde. » (CG2, 1181)

Les conversations mondaines, explique le narrateur, n'ont aucune pérennité : « les histoires que j'avais entendues chez Mme de Guermantes m'étaient étrangères. Entrées un instant en moi, qui n'en étais que physiquement possédé, on aurait dit que (de nature sociale, et non individuelle) elles étaient impatientes d'en sortir. » (CG2, 1168) Le social retourne au social : Marcel sort de chez les Guermantes pour se rendre chez le baron de Charlus, itinéraire qui le transporte d'un sommet de la mondanité à un autre. Dans l'intervalle de solitude, il est tout entier possédé par le désir de raconter les banalités qu'il vient d'entendre : « j'essayais en vain de ramener à moi mon esprit vertigineusement emporté par une force centrifuge. » (CG2, 1169) L'aliénation par la mondanité est aussi néfaste que l'aliénation par l'amitié : elles ont pour effet de détourner le sujet de lui-même et de l'empêcher de se connaître. Au contraire de Montaigne, Proust n'envisage pas la possibilité qu'une certaine conversation mondaine – ou qu'une version perfectionnée de l'amitié – puisse être féconde pour l'individu. Le « monde » tel que l'a connu le narrateur

de la *Recherche* constitue un envers de la société des honnêtes hommes telle que l'a conçue la Renaissance. Ainsi, deux hommes intelligents de l'avis du narrateur, Charlus et Bergotte, n'éprouvent pas de plaisir particulier à se fréquenter. Bergotte alimente vaguement son imaginaire d'écrivain en côtoyant un être aussi coloré que Charlus. Charlus sert ses intérêts érotiques en se valorisant aux yeux de Morel grâce aux politesses que lui rend Bergotte, n'allant « jamais le voir pour lui-même » : « très intelligent, la conversation d'un homme intelligent lui était assez indifférente, surtout celle de Bergotte, qui était trop homme de lettres pour son goût et d'un autre clan, ne se plaçant pas à son point de vue. » (*LP*, 1769)

Les meilleurs hommes ne goûtent pas les divertissements mondains : seuls les snobs préoccupés de leur trajectoire sociale se plaisent au jeu des invitations mondaines. Les « hommes intelligents » ne recherchent pas, comme les « honnêtes hommes » élus par Montaigne, le plaisir de la joute dialectique, laquelle naît de la confrontation des « points de vue » : ils ont appris à ne compter que sur leurs armes propres, et verraient comme un appauvrissement le fait d'en emprunter à autrui. Par conséquent, la *Recherche* nous fait assister à l'échec du modèle humaniste. Les fréquentations mondaines, tout aussi passagères que nos amours, forment une « végétation humaine vivace mais parasite, qui deviendra le néant aussi quand elle sera morte, qui déjà est étrangère à tout ce que nous avons connu et à laquelle pourtant cherche à plaire notre sénilité bavarde » (*AD*, 2052).

CHAPITRE DEUXIÈME

LA LECTURE

1. L'humanisme et l'amitié à distance

« [Les] livres et la doctrine donnent plus que tout autre chose aux hommes, le sens et l'entendement de se reconnoître, et d'hair la tyrannie¹ », écrit Estienne de la Boétie, traçant ainsi les contours du plus ambitieux programme humaniste qu'aura vu naître la France du XVI^e siècle. Pour l'auteur du *Discours de la servitude volontaire*, les belles-lettres constituent l'arme la plus efficace pour préserver la liberté naturelle de l'homme. Le peuple accoutumé à servir est perdu; mais ceux qui, « aians l'entendement net, et l'esprit clairvoiant ne se contentent pas comme le gros populas de regarder ce qui est devant leurs pieds, sils n'advisent et derriere et devant, et ne rememorent encore les choses passées pour iuger de celles du temps advenir, et pour mesurer les presentes² », ceux-là ne sont pas de vulgaires serfs de l'actuel. Ils sont maîtres du temps : ils ont les livres pour connaître les mœurs et les régimes passés et pour y discerner l'inaliénable (et trop souvent aliénée) liberté humaine, ils ont les livres pour lire à même la pensée des auteurs et reconnaître en eux des compagnons de lutte, ils ont les livres pour organiser leur libération future. La tyrannie, pour se maintenir, doit séparer les hommes les uns des autres – ou, mieux, les amener à s'entrecraindre, comme le font les tyranneaux désunis par leurs ambitions individuelles – et les séquestrer en eux-mêmes : « la liberté leur est toute ostée sous le tiran, de faire, de parler, et quasi de penser : ils deviennent tous singuliers en leurs fantasies³. » Un homme seul n'est pas à craindre : aussi loin que le porte son imagination, il fera, impuissant, du surplace. Mais qu'il se joigne seulement à un autre : les deux hommes se mettront à converser, leur pensée s'émancipera. Aux yeux du tyran, ils forment en puissance une association de conjurés.

¹ Estienne de la Boétie, *op. cit.*, p. 82.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 82.

Le livre constitue donc un moyen de franchir la distance, imposée ou subie. Ainsi que le rappelle Peter Sloterdijk, il permet de tisser un lien d'amitié entre les êtres que séparent l'espace et le temps, suivant le modèle de la correspondance humaniste :

le texte ne jette pas seulement, par télécommunication, un pont entre des amis avérés qui [...] vivent éloignés par une certaine distance géographique. Il met en marche une opération dans le non avéré, il lance une séduction dans le lointain [...], en se donnant pour objectif de dévoiler l'ami inconnu comme tel et de l'inciter à rejoindre le cercle d'amis⁴.

Par là, le livre (quand il n'est pas rendu inoffensif par la censure ou annihilé par l'autodafé) déjoue les précautions du tyran, dont tout le zèle va à isoler le sujet de ses semblables et de ceux qui ont connu autre chose que la servitude actuelle. C'est précisément l'effet du *Discours de la servitude volontaire*, tel que le décrit Claude Lefort, que de libérer ses lecteurs du discours politique par le biais d'un discours *sur* le politique, qui révèle l'enchantement sous lequel les sujets sont tenus par « le nom seul d'un⁵ ». La Boétie ne s'adresse pas à l'ensemble du peuple, en tribun révolutionnaire, mais seulement à « ceux qui sont disposés à accueillir les signes qu'il dispense, qui ont volonté, désir de se porter à sa rencontre » : « Au destinataire, l'écrivain apprend même indirectement son nom : *l'ami*. Induisant son lecteur à chercher en même temps que celui de la servitude le sens de l'amitié, il lui fait peu à peu découvrir dans cette recherche la dimension politique de la lecture⁶. » Il n'y a pas d'autre façon, pour transformer un « parc de bestes⁷ » en une société d'individus policés, que de compter sur l'éducation : « Le thème latent de l'humanisme est donc une manière de faire sortir l'être humain de l'état sauvage, et sa thèse latente est la suivante : la bonne lecture apprivoise⁸. »

L'humanisme, se développant d'abord à Florence au début du Quattrocento, constitue selon Claude Lefort un nouveau rapport de l'homme au savoir : « Rapport tel qu'il lui permette, au cours de sa vie d'homme, de continuer à lire les auteurs, de puiser sans fin à leurs exemples une nourriture spirituelle, et d'aller interminablement à la rencontre, à la conquête de son *humanitas*⁹. » Les hommes de la Renaissance ont le sentiment de trouver chez les Grecs et les Romains un surplus d'humanité, le monde ancien

⁴ Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 9-10.

⁵ Estienne de la Boétie, *op. cit.*, p. 68.

⁶ Claude Lefort, « Le nom d'Un », dans *op. cit.*, p. 275.

⁷ Estienne de la Boétie, *op. cit.*, p. 78.

⁸ Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 16. Nous ne croyons pas toutefois qu'il faille rapprocher cet « apprivoisement » par les lettres, qui transforme l'animal sauvage en un animal de maison, d'un asservissement. Tout au contraire, pour La Boétie les livres permettent à l'individu de s'émanciper par la pensée de l'emprise du tyran, le faisant ainsi passer de l'état de bête assujettie à celui d'homme libre.

⁹ Claude Lefort, « Formation et autorité : l'éducation humaniste », dans *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 213.

étant perçu comme ayant réalisé dans sa perfection la nature politique de l'animal humain. C'est le cas de Machiavel qui, dans la lettre à Francesco Vettori, décrit avec solennité le moment où il délaisse la vulgarité de ses contemporains pour goûter, le soir venu, la lecture des œuvres politiques des grands hommes de l'Antiquité : « reçu aimablement par eux, je me repais de cette nourriture qui seule est la mienne et pour laquelle je suis né; je n'ai pas honte de parler avec eux et de leur demander les raisons de leurs actions et ils me répondent en raison de leur humanité¹⁰. » Les Anciens accomplissent les possibilités les plus élevées de la nature humaine – à la fois raisonnable et sociable – par leur maîtrise du *logos*. Machiavel attribue la perte de vitalité politique moderne à l'institutionnalisation de la morale chrétienne. L'humanisme, comme le définit Claude Lefort, naît donc d'un sentiment d'éloignement spirituel et temporel par rapport aux Anciens. Les lettrés de la Renaissance perçoivent un manque à gagner dans l'âme de leurs contemporains qui se traduit par un épuisement des vertus cardinales. Pour remédier à ce manque, ils instaurent, par le mouvement de relecture et de traduction des textes anciens, « un dialogue avec des morts, mais des morts qui, dès lors qu'ils parlent, [...] sont plus vivants que les proches, vivant d'une tout autre vie, qui sont immortels dans l'espace de l'humanité, qui communiquent leur immortalité à ceux qui s'adressent à eux ici et maintenant¹¹. » L'humanisme peut donc se définir comme un mouvement d'amitié pour les auteurs de l'Antiquité et pour ceux qui, dans l'Europe chrétienne, partagent un semblable amour pour l'excellence ancienne.

2. Conversation ou lecture?

Le rapport d'estime et de gratitude à l'égard des œuvres écrites s'est perpétué en Occident, mais il a très tôt fait l'objet de contestations philosophiques. Dans la première partie du *Discours de la méthode*, Descartes fait le point sur son éducation. C'est au milieu d'une énumération comprenant l'éloquence, la poésie, les traités moraux, la théologie, la philosophie et les sciences qu'il décrit en ces termes l'opinion reçue sur les belles-lettres : « la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées¹² ». Descartes ne rejette pas

¹⁰ Niccolò Machiavelli, lettre à Francesco Vettori du 10 décembre 1513, dans *Lettere*, éd. Franco Gaeta, Milan, Feltrinelli, 1961, p. 304. (Traduction : G. Allard.)

¹¹ Claude Lefort, *op. cit.*, p. 214.

¹² René Descartes, *Discours de la méthode*, éd. G. Allard, Sainte-Foy, Éd. Résurgences, 1995, p. 5.

directement cette conception de la lecture, mais il la met en doute en même temps que toutes les connaissances qui furent les siennes jusqu'à présent. Dans sa préface « Sur la lecture », Proust cite la première partie de la phrase de Descartes afin de résumer la position du critique d'art anglais John Ruskin, attribuant ainsi implicitement la paternité de cette conception de la lecture au philosophe français. En réalité, Descartes prétend avoir consacré déjà trop de temps aux livres des auteurs d'autrefois; il est impatient de connaître le présent. La nostalgie pour la cité antique n'est plus de mise, puisqu'il faut désormais organiser la sphère politique en fonction des exigences de la science nouvelle, destinée à accroître la maîtrise de l'homme sur la nature au profit de son confort et de sa longévité. Ainsi, dès le XVII^e siècle, l'idéal humaniste de la formation de l'homme par le biais de la lecture est sérieusement questionné par le fondateur de la philosophie moderne.

La formule cartésienne comparant la lecture à la conversation a cristallisé la position humaniste, tout en lui ajoutant un lustre classique. Les auteurs humanistes préfèrent rapprocher l'échange permis par le livre d'une autre pratique d'écriture, soit la correspondance. La conversation, terme de comparaison choisi par Descartes, radicalise les caractéristiques qu'elle a en partage avec la correspondance : le naturel et l'aisance, par lesquels la libre discussion se distingue des ouvrages savants, lourds de leur érudition. Montaigne, sans appartenir au monde classique, met de l'avant la parenté unissant lecture plaisante et conversation. Il tient lui aussi à fuir le pédantisme.

Les *Essais* donnent lieu à une valse-hésitation entre les mérites respectifs de ces deux « commerces » avec autrui. Dans le chapitre « De l'art de conférer », Montaigne pose d'entrée de jeu la supériorité de la conversation, non seulement sur la lecture, mais sur toute activité humaine : « Le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit, c'est à mon gré la conference. J'en trouve l'usage plus doux que d'aucune autre action de nostre vie » (III, 8, 922). Quelles sont les raisons qui fondent cette supériorité? Ce sont, une fois de plus, les qualités agonistiques qui donnent sa valeur à la « conference ». En comparaison, la lecture n'offre pas la possibilité d'installer semblable esprit d'émulation. Autant la parole est vive, autant la lettre est morte (surtout lorsqu'elle est portée par l'autorité de l'institution qui la place au-dessus de toute contestation) :

L'estude des livres, c'est un mouvement languissant et foible qui n'eschauffe poinct : là où la conference apprend et exerce en un coup. Si je confère avec une ame forte et un roide jousteur, il me presse les flancs, me pique à gauche et à dextre, ses imaginations eslancent les miennes. La jalousie, la gloire, la contention me poussent et rehaussent au dessus de moy-mesmes. (III, 8, 923)

Cependant, la structure du chapitre est ainsi faite qu'il s'établit peu à peu une équivalence entre conversation et lecture, ce qui a été remarqué par Barry Weller : « Although [« De l'art de conferer »] appears to assert so strong a preference for the words of living men over those of books, the essay drifts, at first imperceptibly and later quite visibly, towards literary experience¹³. » En effet, le chapitre entremêle des commentaires sur l'expérience de lecture et d'écriture de Montaigne à ceux sur « l'art de conferer » proprement dit : « tous les jours m'amuse à lire en des auteurs, sans soin de leur science, y cherchant leur façon, non leur subject. Tout ainsi que je poursuy la communication de quelque esprit fameux, non pour qu'il m'enseigne, mais pour que je le cognoisse. » (III, 8, 928) Cette proposition s'inscrit dans un développement sur l'importance des formes de l'argumentation, lesquelles prennent tout leur relief sur fond d'ignorance humaine. Elle laisse entendre qu'il est possible de deviner les contours de l'être de l'auteur en lisant son œuvre.

Le chapitre « De trois commerces » achève l'équivalence entre la lecture et la conversation amicale en les subsumant sous la même catégorie des formes du rapport à autrui. Après avoir abordé le commerce des hommes (l'amitié) et celui des femmes (l'amour), Montaigne consacre les dernières pages de son chapitre au seul commerce apte à préserver l'indépendance du sujet :

Ces deux commerces sont fortuites et despendans d'autrui. L'un est ennuyeux par sa rareté; l'autre se flestrit avec l'aage : ainsin ils n'eussent pas assez proueu au besoing de ma vie. Celuy des livres, qui est le troiesme, est bien plus seur et plus à nous. Il cede aux premiers les autres avantages, mais il a pour sa part la constance et facilité de son service. Cettuy-cy costoit tout mon cours et m'assiste par tout. (III, 3, 827)

Le commerce des livres est celui qui sied le mieux à qui aime entrer en contact avec les autres sans pour autant rechercher à tout prix leur présence : « Il me descharge du pois d'une oisiveté ennuyeuse; et me deffaict à toute heure des compaignies qui me faschent. » (III, 3, 827) Enfin, ce commerce, à la différence des autres, ne demande aucun sacrifice de la part du sujet, parce qu'il n'attache pas : les livres « ne se mutinent point pour voir que je ne les recherche qu'au deffaut de ces autres commoditez, plus reelles, vives et naturelles; ils me reçoivent tousjours de mesme visage. » (III, 3, 827) Certes, la lecture, prélude à une amitié virtuelle avec un auteur, n'offre pas les satisfactions des deux autres commerces, lesquels mettent en présence les individus. Toutefois, la distance préservée par la lecture constitue un avantage, puisqu'elle assure la liberté du sujet.

¹³ Barry Weller, *loc. cit.*, p. 511.

Alors qu'il décrit les formes que prennent les relations avec autrui, Montaigne révèle (sans repentir) qu'il est d'abord intéressé par lui-même. La principale préoccupation de l'auteur des *Essais* est de profiter des bienfaits réels de ses rapports à autrui, mais sans pour autant compromettre sa liberté naturelle. Il y a dans l'âme humaine de quoi assurer l'autonomie individuelle. En cela l'esprit de Montaigne ne fait pas exception : « Nature luy a donné, comme à tous, assez de matiere sienne pour son utilité, et de subjects siens assez où inventer et juger. » (III, 3, 819) Sa singularité se situe à un autre niveau : « La plus part des esprits ont besoing de matiere estrangere pour se desgourdir et exercer; le mien en a besoing pour se rassoier plustost et sejourner » (III, 3, 819). Montaigne doit aller chercher en dehors de quoi se conforter au dedans. À ce titre, les livres sont pour lui de la première utilité : « La lecture me sert specialement à esveiller par divers objects mon discours, à embesongner mon jugement, non ma memoyre. » (III, 3, 819) Le « jugement » est l'instance qui permet de transformer l'« étranger » en « propre » : par son opération, les opinions d'autrui, passées au crible de la raison du sujet, lui deviennent personnelles – tout en pouvant, par la suite, être à nouveau partagées.

L'indépendance à laquelle laisse place le commerce des livres a, dans l'existence même de Montaigne, un lieu emblématique : la « librairie » formant le dernier étage de sa tour. De là-haut, le maître contrôle les activités des individus qui composent son ménage sans être par eux contrôlé¹⁴ : « C'est là mon siege. J'essaie à m'en rendre la domination pure, et à soustraire ce seul coin à la communauté et conjugale, et filiale, et civile. » (III, 3, 828) Comme le relève Roger Chartier, qui voit dans l'apparition de bibliothèques domestiques un signe de la privatisation des mœurs à la Renaissance, il y a chez Montaigne un lien direct entre l'affranchissement permis par les livres et l'autonomie prise à l'égard de la sphère publique : « Cette tension entre la double volonté de se soustraire à la "presse" et de garder commandement sur le monde renvoie sans doute à l'absolue liberté qu'autorise le commerce des livres, partant à la totale maîtrise que l'individu peut avoir de lui-même¹⁵ ».

John Ruskin, dans la conférence « Sésame et les lys » dont Proust a donné une traduction, invoque un argument semblable à celui de Montaigne pour faire valoir les

¹⁴ « La "librairie" de Montaigne est le lieu d'où l'on voit, sans être forcément vu, et qui donne pouvoir à celui qui s'y retire. » (Roger Chartier, « Les pratiques de l'écrit », dans *id.*, *Histoire de la vie privée*, t. III, p. 136.) « Ironically, it is within the geometric limitations of this enclosure that Montaigne finds a maximum of personal liberty and "disponibilité." His natural "sociabilité" is, here, totally unrestricted : both mind and body have freedom to move, circulate, and form new kinds of association. » (Glyn P. Norton, « *De trois commerces* and Montaigne's Populous Solitude », *The French Studies, Medieval and Renaissance studies*, n° 3 (automne 1971), p. 108.)

¹⁵ Roger Chartier, *loc. cit.*, p. 136-137.

avantages de la lecture. Il fait d'abord le constat des limites auxquelles sont soumises les amitiés ordinaires : « À peu près toutes nos liaisons sont déterminées par le hasard ou la nécessité; et restreintes à un cercle étroit¹⁶. » Nous ne sommes pas maîtres des relations que nous établissons, et toutefois nous nous obstinons à briguer l'honneur de la compagnie des grands – avec, plus souvent qu'autrement, de bien maigres résultats : « Nous pouvons usurper dix minutes d'entretien dans le cabinet d'un ministre, et obtenir des réponses pires que le silence; étant trompeuses¹⁷ ». Nous dépensons en vain notre énergie, nous ne savons pas où se situe notre bien, car « durant ce temps, il y a une société qui nous est continuellement ouverte, de gens qui nous parleraient aussi longtemps que nous le souhaiterions, quels que soit notre rang et notre métier », et « dans les termes les meilleurs qu'ils puissent choisir, et des choses les plus proches de leur coeur¹⁸. » Cette société – « rois et hommes d'État attendant patiemment non pour nous accorder une audience, mais pour l'obtenir » – est celle qui peuple « ces antichambres étroites et simplement meublées, les rayons de notre bibliothèque¹⁹ », et à laquelle nous sommes, pour notre propre malheur, inattentifs. D'elle, nous pourrions apprendre les vérités utiles à notre vie morale et spirituelle. Ruskin met ainsi au jour la vanité de ce qu'on appelle « l'Avancement dans la vie » (l'ascension sociale) afin de lui substituer les véritables « trésors cachés dans les livres²⁰ », trésors de connaissance et de sagesse.

En conséquence, notre désir de nous élever dans la « société des vivants » devrait céder la place à celui de pénétrer dans la « société des morts²¹ ». Pour Ruskin comme pour Montaigne, les livres constituent le meilleur moyen d'émancipation (en particulier, nous dit Ruskin, des « couches les plus basses²² » de la société, souci étranger à Montaigne qui n'a pas de projet d'éducation des masses). Le projet de Ruskin s'apparente à un élargissement du programme humaniste dans sa version socialiste : elle porte l'espoir que la lecture, promue par des institutions, permettra d'éduquer tous les individus pour en faire des êtres sages plutôt que des soldats. « Sésame et les lys » traite, ainsi que le note Antoine Compagnon, de la « lecture du point de vue de sa finalité sociale et culturelle, comme

¹⁶ John Ruskin, *op. cit.*, p. 112-113.

¹⁷ *Ibid.*, p. 115.

¹⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 116.

²⁰ *Ibid.*, p. 107 et 105.

²¹ *Ibid.*, p. 131.

²² *Ibid.*, p. 105.

moyen de redresser l'injustice économique²³ ». En mettant par écrit leurs pensées les plus chères, les nobles font preuve d'une grande libéralité : ils partagent avec le peuple entier (préalablement alphabétisé par leurs soins) leurs vraies richesses. Les livres étant à tout moment accessibles, il suffit d'un acte de volonté de la part du sujet pour profiter de l'aspect le plus enrichissant du commerce avec autrui.

C'est au rapprochement entre lecture et conversation supposé par cette thèse que s'oppose Proust. En effet, Ruskin ne relève pas la « différence essentielle entre les deux modes de communication²⁴ » : il suggère que les écrits des grands hommes représentent la quintessence de leur conversation. Proust utilise la conférence de Ruskin pour faire la promotion d'un tout autre modèle :

ce qui diffère essentiellement entre un livre et un ami, ce n'est pas leur plus ou moins grande sagesse, mais la manière dont on communique avec eux, la lecture, au rebours de la conversation, consistant pour chacun de nous à recevoir communication d'une autre pensée, mais tout en restant seul, c'est-à-dire en continuant à jouir de la puissance intellectuelle qu'on a dans la solitude et que la conversation dissipe immédiatement [...] ²⁵.

À la différence de Montaigne, Proust ne reconnaît aucune vertu à la joute verbale : il ne lui attribue pas la capacité d'acérer la pointe des idées pour les rendre d'autant plus pénétrantes. L'infériorité de la conversation tient au fait qu'elle « nous met sur le chemin des expressions brillantes ou de purs raisonnements, presque jamais d'une impression profonde²⁶. » Tandis que, chez Montaigne, la vérité se déduit encore – en partie – du monde commun et peut être partagée par la discussion, chez Proust la portion essentielle de l'expérience provient de la vie intérieure du sujet et ne s'exprime qu'avec effort. Comme le souligne Joshua Landy, le seul fait de pouvoir exprimer une idée dans le langage commun est signe de sa médiocrité : « anything that can be communicated directly, to others or indeed to oneself, is by definition sharable, and hence common, and hence not worth communicating²⁷. » Car « toute impression est double, à demi engainée dans l'objet, prolongée en nous-même par une autre moitié que seul nous pourrions connaître » (*TR*, 2281). Lorsque des amateurs se communiquent entre eux leurs impressions artistiques, ils renoncent à en exprimer la « racine personnelle » et se contentent d'en révéler celle qui, parce qu'elle est rattachée à l'objet, peut être partagée par tous. Or, cette part commune de l'impression est insignifiante : elle ne peut être « approfondie parce qu'elle est extérieure »

²³ Antoine Compagnon, « À hue et à dia », dans J. Ruskin, *op. cit.*, p. 15. À ce titre, il est significatif que la conférence ait été « prononcée afin de réunir des fonds pour une bibliothèque publique » (*ibid.*, p. 15).

²⁴ Marcel Proust, note 10, dans J. Ruskin, *op. cit.*, p. 114.

²⁵ *Id.*, « Sur la lecture », dans J. Ruskin, *op. cit.*, p. 62.

²⁶ *Id.*, note 10, dans J. Ruskin, *op. cit.*, p. 114.

²⁷ Joshua Landy, *op. cit.*, p. 115.

au sujet (*TR*, 2281). Par conséquent, l'homme lucide, tel que le conçoit Proust, est l'homme seul. L'analogie entre la lecture et la conversation avec les grands hommes du passé, telle qu'élaborée par l'humanisme et reconduite par Ruskin, relève d'une illusion :

si tous les morts étaient vivants ils ne pourraient causer avec nous que de la même manière que font les vivants. Et une conversation avec Platon serait encore une conversation, c'est-à-dire un exercice infiniment plus superficiel que la lecture, la valeur des choses écoutées ou lues étant de moindre importance que l'état spirituel qu'elles peuvent créer en nous et qui ne peut être profond que dans la solitude ou dans cette solitude peuplée qu'est la lecture²⁸.

En vertu de la même illusion, les Mémoires ont le pouvoir de conférer un prestige immérité aux personnages historiques qu'ils présentent, nous incitant, par de fallacieuses promesses, à rechercher leur conversation et celle de leurs semblables : « Nous aimerions avoir connu Mme de Pompadour qui protégea si bien les arts, et nous nous serions autant ennuyés auprès d'elle qu'auprès des modernes Égéries, chez qui nous ne pouvons nous décider à retourner tant elles sont médiocres. » (*CG2*, 1182) La lecture jouit donc d'un statut particulier dans la pensée proustienne, sans pour autant y détenir un grand prestige, suivant le principe selon lequel l'esprit ne doit sa fécondité qu'à lui seul.

En effet, Proust soutient que « la Lecture ne doit pas jouer dans la vie le rôle prépondérant que lui assigne Ruskin²⁹ ». Les lectures les plus significatives sont « les charmantes lectures de l'enfance dont le souvenir doit rester pour chacun de nous une bénédiction³⁰. » Ce que ces lectures « laissent surtout en nous, c'est l'image des lieux et des jours où nous les avons faites³¹. » Le contenu des livres n'a que peu d'importance, puisque, contrairement à ce qu'a tendance à croire l'enfant naïf, « nous ne pouvons recevoir la vérité de personne », mais « nous devons la créer nous-mêmes³² ». La même réduction de la lecture à sa phénoménologie a laissé des traces dans la *Recherche*, laquelle s'ouvre sur une scène de lecture au lit. Ainsi que le souligne Philip Bailey, on oublie facilement qu'il s'agit de lecture, parce que Marcel somnole et que le sujet du livre se confond avec celui de sa rêverie³³ : « je n'avais pas cessé en dormant de faire des réflexions sur ce que je venais de lire, mais ces réflexions avaient pris un tour un peu particulier; il me semblait que j'étais

²⁸ Marcel Proust, note 10, dans John Ruskin, *op. cit.*, p. 114-115.

²⁹ *Id.*, « Sur la lecture », p. 58.

³⁰ *Ibid.*, p. 58.

³¹ *Ibid.*, p. 59.

³² *Ibid.*, p. 67.

³³ « That reading shares the same context as dreaming in the novel's opening pages suggests that it can produce the same distorted images as dreams » (Philip Bailey, *Proust's Self-Reader*, Birmingham, Summa, 1997, p. 34). Cette proposition est confirmée par une affirmation de la *Recherche*, suivant laquelle le roman qui nous a mis dans un état de haute intensité émotive « va nous troubler à la façon d'un rêve mais d'un rêve plus clair que ceux que nous avons en dormant et dont le souvenir durera davantage » (*CS*, 76).

moi-même ce dont parlait l'ouvrage » (CS, 13). Cette étrange façon d'entrer dans l'univers d'autrui en s'y projetant soi-même constitue une radicalisation, induite par la somnolence du narrateur, de sa manière habituelle de lire. Dans *Albertine disparue*, le réseau d'impressions tissé par la mémoire de Marcel a envahi le texte. Le narrateur raconte avoir lu dans le journal un titre qui, par association d'idées, lui a rappelé les infidélités d'Albertine. Il commente ainsi cette expérience :

À partir d'un certain âge nos souvenirs sont tellement entre-croisés les uns sur les autres que la chose à laquelle on pense, le livre qu'on lit n'a presque plus d'importance. On a mis de soi-même partout, tout est fécond, tout est dangereux, et on peut faire d'aussi précieuses découvertes dans les *Pensées* de Pascal que dans une réclame pour un savon. (AD, 2013)

Il n'y a pas de canon littéraire dans le monde intérieur du sujet, sinon celui qui dépend du hasard des impressions et de la nécessité du sentiment. Il suffit, pour qu'une chose nous soit précieuse, qu'on y ait mis de nous-même, et à cet effet tout livre ou tout indicateur de chemin de fer est pertinent.

Dans cette optique, quel rôle spécifique attribuer à la lecture? Les pensées originales et les impressions authentiques dont découle l'activité créatrice ne peuvent se manifester que dans la solitude, mais certains individus sont incapables de les faire naître par leurs propres forces. Cependant, « la conversation la plus élevée, les conseils les plus pressants ne [leur] serviraient non plus à rien, puisque cette activité originale ils ne peuvent la produire directement. Ce qu'il faut donc, c'est une intervention qui, tout en venant d'un autre, se produise au fond [d'eux]-mêmes³⁴ ». En conséquence, seule la lecture permet à l'être sensible et paresseux de trouver l'impulsion nécessaire non pour sortir de lui, mais pour entrer plus profondément là « où commence la véritable vie de l'esprit³⁵ » : « Notre mode de communication avec les personnes implique une déperdition des forces actives de l'âme que concentre et exalte au contraire ce merveilleux miracle de la lecture qui est la communication au sein de la solitude³⁶. » Cette fonction – unique mais contingente – attribuée à la lecture rappelle celle de l'amitié, telle que décrite par le narrateur de la *Recherche* : « il n'est breuvage si funeste qui ne puisse à certaines heures devenir précieux et réconfortant en nous apportant le coup de fouet qui nous était nécessaire, la chaleur que nous ne pouvons pas trouver en nous-même. » (CG2, 1052) Les livres sont les béquilles de l'imagination, au même titre que les amis sont les béquilles de la vie morale. En somme, la

³⁴ *Ibid.*, p. 72.

³⁵ *Ibid.*, p. 71.

³⁶ *Ibid.*, p. 113.

lecture est préservée d'une condamnation sans appel par la faculté qu'elle a de nous ramener à nous après un détour par l'autre.

Le rôle que Proust réserve aux livres s'apparente à celui que leur assigne Montaigne : tous deux mettent de l'avant leur capacité à remettre le sujet en phase avec lui-même, ce qui les distingue de Ruskin qui, pour sa part, insiste davantage sur les vérités positives enseignées par les livres. Il faut aimer les livres, affirme Ruskin, « par un désir sincère d'être instruits par eux et d'entrer dans leurs pensées. D'entrer dans les leurs, remarquez, non de retrouver les vôtres exprimées par eux³⁷. » Ici, Proust réagit, et marque son désaccord par une note : il est d'avis que le lecteur cherche à retrouver dans l'œuvre ses propres opinions. En présentant la lecture comme une reconstruction subjective des mots employés par autrui, Proust s'éloigne définitivement de l'auteur des *Essais*, qui ne renonce jamais à tirer la substantifique moelle des livres, et donc à s'instruire par eux. Dans l'art de « conférer » comme dans celui de lire, écrit Montaigne, j'observe « cette pratique, pour apprendre tousjours quelque chose par la communication d'autrui (qui est une des plus belles escholes qui puisse estre), de ramener tousjours ceux avec qui je confere, aux propos des choses qu'ils sçavent le mieux. » (I, 17, 72) En définitive, le caractère intime et subjectif de la lecture dans l'œuvre proustienne est irréconciliable avec le rapprochement entre lecture et conversation opéré par Montaigne; lequel rapprochement suppose que, lorsqu'il est en train de lire, le sujet se met à l'écoute de l'autre.

3. Une amitié par la lecture?

La mise en parallèle des formes de commerce avec autrui que sont la lecture et la conversation, n'empêchant pas par ailleurs l'examen de leurs qualités respectives, constitue un premier pas vers la revendication d'une amitié par la lecture, mais elle n'en est pas la condition *sine qua non*. À preuve, Proust, qui refuse de relier la conversation à la lecture, parvient à associer cette dernière à l'amitié par un autre chemin. Quant à Montaigne, ce n'est pas d'abord sous la forme d'une conversation avec un auteur, mais bien d'une relation privilégiée avec certains grands hommes dont les livres racontent la vie, qu'il envisage de nouer une amitié.

³⁷ John Ruskin, *op. cit.*, p. 133.

3.1. Montaigne et les amis de l'Antiquité

Montaigne n'est pas réticent à se lier d'amitié avec les morts, dans la mesure où ceux-ci vivent d'une vie plus riche que les vivants, comme le soulignait déjà Machiavel. Les hommes illustres de l'Antiquité sont ceux qu'il préfère fréquenter. Ce sont ses véritables contemporains : « J'ay eu plus en teste les conditions et fortunes de Lucullus, Metellus et Scipion, que je n'ay d'aucuns hommes des nostres. » (III, 9, 995) Cette fréquentation commence par les livres où sont consignés les gestes et les paroles des grands hommes et se poursuit dans l'esprit de Montaigne, qui peut à son gré entrer en conférence avec eux. Dans un premier temps (celui de la première édition des *Essais*), le respect que Montaigne porte aux Anciens et le rôle qu'il leur assigne semble toutefois outrepasser l'amitié. Il leur demande d'être juges de ses actions, ainsi qu'en témoigne ce conseil aux lecteurs qui clôt le chapitre « De la solitude » : « presentez vous tousjours en l'imagination Caton, Phocion et Aristides, en la presence desquels les fols mesmes cacheroient leurs fautes, et établissez les contrerolleurs de toutes vos intentions » (I, 39, 247). C'est parce qu'il est un être sociable que l'être humain peut être vertueux. Montaigne demande à autrui de se porter garant de sa propre vertu. Serait-il plus juste de voir dans ce rapport d'admiration une analogie avec le respect filial plutôt qu'avec l'amitié, par essence égalitaire? Montaigne lui-même prête voix à cette interrogation en comparant les admirables Romains que sont Lucullus, Metellus et Scipion à son père : « Ils sont trespassez. Si est bien mon pere, [...] duquel pourtant je ne laisse pas d'embrasser et practiquer la memoire, l'amitié et societé, d'une parfaicte union et tres-vive. » (III, 9, 995) Montaigne, dans le chapitre I, 28, a distingué de manière trop tranchée l'amitié et l'affection filiale pour les associer ici aussi légèrement. Il y a une tension réelle entre l'idéal d'indépendance du sujet préservée dans l'amitié et sa soumission à une autorité.

Dès 1580, Montaigne précise que ces figures tutélaires doivent nous accompagner de manière temporaire, « jusques à ce que [nous ayons] honte et respect de [nous-mesmes] » (I, 39, 247). Il est donc possible d'atteindre un état autarcique au sein duquel le sujet soit apte à juger ses actes, puis à les circonscrire dans les limites de la vertu. Les Anciens, assure Montaigne, peuvent nous apprendre cette vertu qui entraîne la suffisance : « Ils vous contiendront en cette voie de vous contenter de vous mesmes, de n'emprunter rien que de vous » (I, 39, 248). Injonction paradoxale : les grands hommes nous aident à nous satisfaire de nous-même, et donc à nous passer d'eux. L'amitié vertueuse décrite par

Aristote est aux prises avec le même paradoxe : elle consiste en l'union d'individus vertueux, et par le fait même entièrement suffisants. Il est donc possible d'affirmer que la demande de sanction morale des hommes de la Renaissance aux hommes de l'Antiquité s'apparente à la définition classique de l'offre d'amitié.

Montaigne participe du mouvement humaniste qui consiste à vivre l'amitié dans la distance qui sépare les hommes de la Renaissance de ceux de l'Antiquité, et à donner sens à cette distance. Les exemples d'actions vertueuses que donne l'histoire ancienne sont au passé, ils sont sans équivalent dans le présent en raison de la corruption des mœurs, mais il s'agit de les faire revivre dans le futur. L'amitié pour les hommes illustres est fondée uniquement sur la vertu. On ne peut rien attendre d'un mort, ni qu'il nous rende service, ni qu'il partage nos plaisirs : on ne peut l'aimer que pour ses mérites individuels. Dans cette mesure, l'amitié prend la forme d'une relation purement désintéressée : « Ceux qui ont mérité de moy de l'amitié et de la reconnoissance ne l'ont jamais perdue pour n'y estre plus [...]. Je parle plus affectueusement de mes amis quand il n'y a plus moyen qu'ils le sachent. Or, j'ay attaqué cent querelles pour la deffence de Pompeius et pour la cause de Brutus. » (III, 9, 995) Le rapport de forces est inversé : dorénavant, c'est Montaigne qui se montre apte à soutenir la cause des Anciens, alors que ceux-ci avaient auparavant fonction de contrôler les agissements de Montaigne. Filant la métaphore du procès, Montaigne passe d'accusé à avocat, les Anciens de juges à accusés. L'amitié de Montaigne et La Boétie a fourni le modèle d'une semblable réciprocité.

En outre, la bienveillance avec laquelle Montaigne défend ses amis de l'Antiquité rappelle le zèle dont il a fait montre pour honorer la mémoire de La Boétie (d'autant que, comme le relève Barry Weller, « La Boétie is so strongly identified with antiquity and with ancient exemplars of virtue and wisdom »). Or, « La Boétie and the classics have more in common than moral authority; both speak in the voices of the dead³⁸. » Comme Caton et Scipion, La Boétie ne poursuit sa vie (un tant soit peu) matérielle que par l'intermédiaire des livres. Pour cette raison, Montaigne se fait un point d'honneur de mettre en valeur les manuscrits de La Boétie que celui-ci lui a confiés à sa mort – ainsi, d'ailleurs, que l'ensemble de ses livres³⁹. Il s'occupe de la publication de ses ouvrages, en prenant soin de

³⁸ Barry Weller, *loc. cit.*, p. 517.

³⁹ « Ledict testateur prie Monsieur Maistre Michel Ayquem de Montaigne [...], son inthime frère et inviolable amy, de reculhir, pour un gaige d'amitié, ses livres qu'il a à Bourdeaulx, desquelz luy faict present » (« Testament d'Estienne de La Boétie », dans Estienne de La Boétie, *op. cit.*, t. II, p. 259). Sur la place du

les accompagner de lettres dédicatoires à des hommes politiques notables. Par exemple, il adresse les *Poésies latines et françoises* à Michel de l'Hospital, chancelier de France, tout en précisant que la qualité de l'œuvre n'est pas à la hauteur de celle de l'artisan – suivant la même rhétorique utilisée pour présenter aux lecteurs des *Essais* le *Contr'Un* :

du fruct mesme de ses estudes, il n'auoit encores iamais pensé d'en laisser nul tesmoignage à la posterité; & ne nous en est demeuré que ce que, par maniere de pasetemps, il escriuoit quelquefois. Quoy que ce soit, ie vous supplie, Monsieur, le recevoir de bon visage, & comme [...] les ieux mesmes des grands personnages rapportent aux cler-voyans quelque merque honorable du lieu d'où ils partent, monter par ce sien ouvrage à la cognoissance de luy mesme, & en aymer & embrasser par consequent le nom & la memoire⁴⁰.

La valeur exceptionnelle de La Boétie n'a pas su être mise à profit dans le cadre de charges publiques importantes. Seul Montaigne l'a connu, par le miracle de l'amitié, dans la totalité de ses mérites, et est par conséquent autorisé à en témoigner⁴¹. Ce transfert de compétence du domaine privé à la sphère publique implique, de la part de Montaigne, une conception unifiée de ces deux ordres d'existence : les vertus dont témoignait La Boétie « ès cendres de son foyer domestique » sont les mêmes « desquelles la chose publique eust peu tirer du seruire⁴² ». Pour donner ne serait-ce qu'un faible aperçu de ses immenses mérites, Montaigne publie des textes sans gravité de La Boétie et déploie une stratégie rhétorique et éditoriale (dont relèvent les lettres dédicatoires) pour tirer parti de ce manque. Ainsi souhaite-t-il étendre l'amitié portée à La Boétie aux meilleurs hommes de son temps, pour que son être survive dans sa réputation⁴³.

Étendre l'amitié pour La Boétie signifie promouvoir la notoriété publique d'un homme privé (du moins à l'échelle nationale) sous prétexte qu'il eût été digne des plus grandes charges publiques. Pourtant, Montaigne lui-même se montre, dans les *Essais*, très critique à l'endroit de la « si plaisante & fauorable opinion⁴⁴ » qu'est le prolongement de l'être dans la réputation et de l'idée selon laquelle les mérites dont on fait montre dans la vie privée ont un *analogon* public. D'abord, le chapitre « De la gloire » contredit la lettre à

livre dans l'économie du don au XVI^e siècle, voir Natalie Z. Davis, « Beyond the Market : Books as Gifts in Sixteenth-Century France », *Transactions of the Royal Historical Society*, série 5, n° 33 (1983), p. 69-88.

⁴⁰ Michel de Montaigne, « À Monseigneur Monsievr de l'Hospital », dans Estienne de la Boétie, *Poésies latines et françoises*, dans *op. cit.*, t. II, p. 54-55.

⁴¹ « [Ne] l'ayant gousté que par les tesmoignages publics qu'il auoit donné de soy, c'est à moy à vous respondre, qu'il auoit tant de degrez de suffisance au delà, que vous estes bien loing de l'auoir cogneu tout entier. » (*Id.*, « À Monsievr Monsievr de Lansac », dans *op. cit.*, t. I, p. 151.)

⁴² *Id.*, « À Monseigneur Monsievr de l'Hospital », p. 53-54. Montaigne considère que le poste de La Boétie au parlement de Bordeaux, l'une des « dignitez de son quartier qu'on estime des grandes », ne lui a pas permis de faire plein usage de ses forces : « ce n'est pas raison de laisser en l'estat de soldat vn digne capitaine » (*ibid.*, p. 53-54). En ce sens, sa carrière ne fut pas *suffisamment* publique.

⁴³ « [Chaque] nouvelle cognoissance que ie donne de luy & de son nom, c'est autant de multiplication de ce sien second viure » (*id.*, « À Monsievr Monsievr de Mesmes », dans *op. cit.*, t. II, p. 10).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

Monsieur de Mesmes et sa prétention à prolonger l'être de La Boétie en assurant sa notoriété : « Moy, je tiens que je ne suis que chez moy; et, de cette autre mienne vie qui loge en la connoissance de mes amis, à la considerer nue et simplement en soy, je sçay bien que je n'en sens fruct ny jouissance que par la vanité d'une opinion fantastique. » (II, 6, 626) Le souci de la gloire procède d'une illusion à laquelle est assujettie la nature humaine. En annulant l'emprise de l'amour-propre sur les individus, la mort réduit à néant cette part de leur existence qu'ils situaient à tort dans les autres : une fois la vie éteinte, écrit Montaigne, « je n'auray plus de prise par où saisir la reputation, ny par où elle puisse me toucher ny arriver à moy. » (II, 6, 626) Ensuite, l'auteur des *Essais* est d'avis que les talents domestiques sont inversement proportionnels aux talents politiques :

De conclurre par la suffisance d'une vie particuliere quelque suffisance à l'usage public, c'est mal conclud : tel se conduit bien qui ne conduit pas bien les autres et fait des *Essais* qui ne sauroit faire des effaits; tel dresse bien un siege qui dresseroit mal une bataille, et discourt bien en privé qui harengueroit mal un peuple ou un prince. Voyre à l'aventure est-ce plustost tesmoignage à celuy qui peut l'un de ne pouvoir point l'autre, qu'autrement. (III, 9, 992)

Il n'est pas possible de juger des aptitudes politiques d'un auteur par son œuvre, puisque le discours écrit que nous appelons « littéraire » – et dont Montaigne a donné la première, et donc la plus éclatante illustration – est directement issu de la vie privée, même s'il est susceptible, par la publication, d'engendrer des effets politiques. En définitive, les *Essais* revendiquent bel et bien une dichotomie entre les sphères publique et privée de l'existence qui n'empêche pas néanmoins l'empiètement de l'une sur l'autre.

La figure de La Boétie permet ainsi de comprendre le principal obstacle posé à l'amitié par la lecture. En effet, l'être Estienne de La Boétie n'est que partiellement présent dans ses œuvres : le lecteur ne peut y déceler l'ampleur de sa vertu qu'aidé par Montaigne, qui lui-même n'a pas connu La Boétie seulement par ses écrits, mais aussi dans l'intimité de leurs fréquentations, pendant les six années qu'a duré leur amitié parfaite. Comment, dès lors, le simple lecteur peut-il espérer éprouver de l'affection envers La Boétie ou envers un quelconque auteur? Car l'amitié ne peut s'adresser qu'à un individu dans sa totalité, et non à un aspect contingent de sa personnalité, telle la charge qui le fait écrire en tant que médecin, général, ou même philosophe. C'est ce qui explique que Montaigne ne puisse s'attacher, comme le propose Ruskin, aux auteurs dont le savoir se diffuse dans les œuvres. À Platon, il préfère Socrate qui, à la différence de la plupart des hommes, maintient une correspondance miraculeuse entre son discours et ses actions : « il est bien plus aisé de parler comme Aristote et vivre comme Caesar, qu'il n'est aisé de parler et vivre comme Socrates. Là loge l'extreme degré de perfection et de difficulté : l'art n'y peut joindre. »

(III, 12, 1055) Mais Socrate a poussé à l'extrême le désir de conformité du discours à l'être : il n'a pas écrit et s'est contenté de discuter avec ses contemporains, afin de mettre à l'épreuve sa propre ignorance. D'ailleurs, les ouvrages érudits ne permettent pas de juger du naturel de l'auteur, parce qu'ils peuvent être redevables de la science des autres : « Le subject, selon qu'il est, peut faire trouver un homme sçavant et memorieux; mais pour juger en luy les parties plus siennes et plus dignes, la force et beauté de son ame, il faut sçavoir ce qui est sien et ce qui ne l'est point. » (III, 8, 940) Aussi Montaigne se méfie-t-il des prêches qui sont sans écho dans la vie des auteurs. Il est possible de « juger leur suffisance, mais non pas leurs meurs ny eux, par cette montre de leurs escrits qu'ils étalent au theatre du monde. » (II, 10, 415)

Certains indices permettent néanmoins de connaître l'homme derrière l'œuvre (notamment la ferveur avec laquelle ils traitent de leur sujet, ce qui permet par exemple de distinguer l'« éloquence » cicéronienne (II, 31, 716), toute en paroles, du courage véritable de Brutus et Sénèque), de sorte que Montaigne ne renonce jamais à « connoistre l'ame et les naïfs jugemens de [ses] autheurs » : il « recherche curieusement quel il a esté. » (II, 31, 716) À cet effet, les vies des historiens sont aussi de quelque utilité. Mais la lecture débouche alors sur un travail de « déconstruction » de la rhétorique de l'auteur ou sur une enquête biographique, et non sur une amitié. Il y aurait pourtant moyen de faire du livre un intermédiaire quasi transparent de l'essence individuelle de l'auteur, de manière à engendrer chez le lecteur un sentiment amical : il faudrait que l'auteur s'y peigne « tout entier, et tout nud » (« Au lecteur », 3), « non comme grammairien ou poete ou jurisconsulte », mais dans son « estre universel » (III, 2, 805). Le livre qui donne une image fidèle de son auteur en n'exposant que ses facultés propres, à l'époque de Montaigne, n'est pas encore écrit; c'est-à-dire qu'il s'écrit au fur et à mesure que Montaigne en aperçoit la nécessité.

3.2. Proust et le désir de transparence

La forme la plus simple et la plus immédiate d'amitié permise par la lecture, telle que décrite par la *Recherche du temps perdu*, est d'abord destinée aux personnages de roman, qui peuvent être investis d'une forte charge affective par le lecteur – comme l'étaient, sur un autre plan, les grands hommes de l'Antiquité dans les *Essais*. Le narrateur, après la mort d'Albertine, tente toujours d'éclaircir le mystère de ses fréquentations.

Entrant dans un roman de son écrivain favori, Bergotte, Marcel ne délaisse pas pour autant ses préoccupations personnelles :

je me mis à souhaiter comme un plaisir personnel que la femme méchante fût punie; mes yeux se mouillèrent quand le bonheur des fiancés fut assuré. « Mais alors, m'écriais-je avec désespoir, de ce que j'attache tant d'importance à ce qu'a pu faire Albertine je ne peux pas conclure que sa personnalité est quelque chose de réel qui ne peut être aboli, [si j']accueille avec tant de larmes le succès d'une personne qui n'a jamais existé que dans l'imagination de Bergotte, que je n'ai jamais vue, dont je suis libre de me figurer à mon gré le visage! » (AD, 2011)

L'interrogation angoissée du narrateur révèle l'analogie entre le mode d'existence des personnages de fiction et le mode d'existence qu'a autrui pour le sujet, les autres ne lui étant connus que par le filtre déformant de sa conscience. C'est ce qui fait que le lecteur peut être touché par le destin des personnages de roman comme par celui des êtres de chair, s'il les « fréquente » autant. En outre, les êtres fictifs étant purement spirituels, existant purement dans l'esprit du lecteur, ils n'ont pas d'homologues réels qui puissent confronter le sujet et bousculer la perception que celui-ci en a, à la manière des individus véritables : « l'ingéniosité du premier romancier consista à comprendre que dans l'appareil de nos émotions, l'image étant le seul élément essentiel, la simplification qui consisterait à supprimer purement et simplement les personnages réels serait un perfectionnement décisif. » (CS, 75) Les personnages romanesques sont des amis imaginaires – et donc fort commodes – qui sont transparents pour la sensibilité du lecteur. Au contraire, un « être réel, si profondément que nous sympathisons avec lui, pour une grande part est perçu par nos sens, c'est-à-dire nous reste opaque, offre un poids mort que notre sensibilité ne peut soulever. » (CS, 75) Il s'agit dès lors, pour le romancier, de « remplacer ces parties impénétrables à l'âme par une quantité égale de parties immatérielles, c'est-à-dire que notre âme peut s'assimiler. » (CS, 75) Toutefois, lorsque Marcel s'attache à des personnages de fiction, ce n'est pas à l'altérité de l'auteur qu'il s'intéresse, ni à celle d'individus extérieurs à lui : « Qu'importe dès lors que les actions, les émotions de ces êtres d'un nouveau genre nous apparaissent comme vraies, demande le narrateur, puisque nous les avons faites nôtres, puisque c'est en nous qu'elles se produisent ». (CS, 75) Ces personnages lui tiennent à cœur parce qu'ils sont investis de ses propres désirs et qu'ils sont modelés par son imagination. Il ne peut donc s'agir, entre le lecteur et eux, d'une amitié au sens classique. Celle-ci doit donc être recherchée ailleurs.

Si Proust, dans la préface « Sur la lecture », refuse de rapprocher la lecture de la conversation, il n'hésite pas pourtant à la décrire comme une forme d'amitié avec l'auteur. Sur ce point, l'auteur de la *Recherche* semble faire une concession à l'auteur de « Sésame

et les lys » : « Sans doute, l'amitié, l'amitié qui a égard aux individus, est une chose frivole, et la lecture est une amitié⁴⁵. » Toutefois, Proust distingue tout aussitôt l'amitié par la lecture de l'amitié ordinaire sous quatre principaux aspects. En premier lieu, la lecture est une amitié nécessairement « sincère », parce « qu'elle s'adresse à un mort, à un absent », ce qui « lui donne quelque chose de désintéressé⁴⁶ ». Tout comme Montaigne, Proust considère que le désintéressement fait la valeur de l'amitié, et que l'absence de la personne aimée est une preuve du désintéressement. Alors qu'Aristote et les anciens Grecs concevaient l'amitié comme une activité nécessitant la présence de deux êtres, les Modernes sont à la fois plus et moins exigeants. D'une part, ils se méfient de toutes les impuretés déposées au creux de l'intention de l'action, ce qui les amène à rejeter les rapports sociaux inauthentiques : « toutes ces politesses, toutes ces salutations dans le vestibule que nous appelons déférence, gratitude, dévouement et où nous mêlons tant de mensonges, sont stériles et fatigantes⁴⁷. » D'autre part, en fonction de ce rigorisme moral, ils tolèrent une amitié frappée par l'absence – et vont parfois, comme le fait Proust et, dans une moindre mesure, Montaigne, jusqu'à faire de cette relation *in absentia* le point de perfection de l'amitié – dans la mesure où elle met à distance la considération pour le plaisir et l'utilité. La lecture, qui au contraire de l'amitié commune se pratique en absence de l'autre, est donc, paradoxalement, un gage d'authenticité dans le rapport à l'autre.

En deuxième lieu, l'amitié par les livres permet d'échapper à la toile d'araignée des obligations sociales. L'argument ressemble à s'y méprendre à celui du chapitre « De trois commerces » de Montaigne :

Avec les livres, pas d'amabilité. Ces amis-là, si nous passons la soirée avec eux, c'est vraiment que nous en avons envie. [...] Pas de déférence non plus; nous ne rions de ce que dit Molière que dans la mesure exacte où nous le trouvons drôle [...] et quand nous avons décidément assez d'être avec lui, nous le remettons à sa place aussi brusquement que s'il n'avait ni génie ni célébrité⁴⁸.

Montaigne et Proust se sont mis à la recherche d'une forme d'échange qui permette de tirer profit du rapport à l'autre sans entraîner d'obligation, et ils l'ont trouvé dans le livre. Ce faisant, ils définissent les linéaments de notre « société de la communication », laquelle va de pair avec l'effritement des communautés traditionnelles, à tout le moins telle que la décrit Pierre Manent. « La communication, écrit-il, nous promet tout ce que la communauté

⁴⁵ *Id.*, « Sur la lecture », p. 82.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 83.

nous donnait », mais « sans les contraintes de l'appartenance⁴⁹ » dont font partie les compromis et les ménagements que nécessite une fréquentation constante. Plus encore, elle permet aux êtres humains de devenir, enfin, « individus » :

Nous n'avons pu être jusqu'à présent des individus parce que nous avons vraiment besoin les uns des autres [...]. Désormais, semble-t-il, ce que les autres nous donnaient, nous l'obtenons d'eux sans avoir besoin d'avoir rien en commun avec eux, sinon les instruments techniques de la communication⁵⁰.

L'objet-livre permet de lier momentanément les hommes, mais sans porter atteinte à leur condition essentielle d'êtres séparés.

En troisième lieu, l'amitié par la lecture, parce qu'elle repose sur une communication silencieuse, est d'une qualité supérieure : « L'atmosphère de cette pure amitié est le silence, plus pur que la parole. Car nous parlons pour les autres, mais nous nous taisons pour nous-mêmes. Aussi le silence ne porte pas, comme la parole, la trace de nos défauts, de nos grimaces⁵¹. » Proust postule que la conversation avec un *alter ego* engendre nécessairement l'apparition d'un *ego* surdimensionné qui ne correspond pas à notre *ego* véritable : la parole vive, directement dirigée vers l'autre, nous défigure. Tout au contraire, le silence indispensable à la lecture se révèle dans sa transparence : « Entre la pensée de l'auteur et la nôtre il n'interpose pas ces éléments irréductibles, réfractaires à la pensée, de nos égoïsmes différents⁵². » Nouant les êtres en l'absence de leur corps, l'espace littéraire est purement spirituel, alors que la relation réelle est ruinée par la mesquinerie. Philip Bailey décrit ce miracle de l'amitié par l'intermédiaire du support écrit : « Communication among individuals takes place "en esprit", generalized through an act of distancing – writing – whose re-enactment through reading creates a unique form of intimacy, an experience of not only the presence but the essence of the other⁵³. »

La Recherche du temps perdu offre une illustration de cette vertu propre à la lecture qui la rend apte à susciter l'amitié. Lors d'une des nombreuses scènes de réception mondaine chez Mme Verdurin, le narrateur déplore le fait que le baron de Charlus ne soit pas devenu écrivain, témoignant du même coup d'un intérêt pour les relations humaines :

Je le regrette d'autant plus que dans sa plus éclatante conversation, l'esprit n'était jamais séparé du caractère, les trouvailles de l'un et les insolences de l'autre. S'il eût fait des livres, au lieu de le détester tout en l'admirant comme on faisait dans un salon [...] on aurait eu sa valeur spirituelle isolée, décantée du mal, rien n'eût gêné l'admiration et bien des traits eussent fait éclore l'amitié. (LP, 1759-1760)

⁴⁹ Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, p. 198.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 199.

⁵¹ Marcel Proust, « Sur la lecture », p. 83-84.

⁵² *Ibid.*, p. 84.

⁵³ Philip Bailey, *op. cit.*, p. 53.

L'écriture permet d'établir une relation purifiée des vices individuels, lesquels, compte tenu du pessimisme moral de la *Recherche*, entachent tous les individus. Le défaut moral, dont nous avons vu qu'il affecte même le généreux Robert de Saint-Loup, se présente comme un véritable obstacle à l'amitié; un obstacle que la littérature est capable de lever par le processus de distillation de la personnalité de l'auteur qu'elle opère, ne conservant que la quintessence de son ego, sans trace résiduelle d'égoïsme. Thomas Pavel, tout en soulignant la trame augustinienne du cycle de la souffrance liée à la vanité décrit par la *Recherche*, ajoute qu'on n'y assiste en revanche à aucun « enchantement d'ordre moral⁵⁴ ». En effet, Marcel ne combat pas ses passions dans la vie sociale, mais il les éclaire par la littérature et prétend ainsi s'en délivrer. La solution proustienne au problème moral de la condition humaine n'est pas morale, mais esthétique.

Pourtant, nous l'avons suggéré plus tôt, la vertu ne garantit pas l'établissement d'un lien humain satisfaisant : la relation amicale est atteinte d'un mal plus profond, d'un vice de nature qui la corrompt tout entière. La suite de l'extrait sur le baron de Charlus propose une définition *a contrario* des vertus propres à la lecture. En effet, le bon livre apprend au lecteur à voir, en lui apprenant l'art de nommer correctement les objets du réel, ce que ne peut réussir l'amitié : en causant avec Charlus, « si je n'ai pas appris à voir [...], du moins j'ai vu des choses qui sans lui me seraient restées inaperçues, mais leur nom, qui m'eût aidé à retrouver leur dessin, leur couleur, ce nom je l'ai toujours assez vite oublié. S'il avait fait des livres, [...] quel dictionnaire délicieux » (*LP*, 1760)! Ainsi, il semblerait, suivant l'opinion du narrateur de la *Recherche*, que les êtres humains forment bel et bien une communauté grâce au langage qu'ils ont en partage, qui, lorsqu'il est utilisé par un être d'une grande sensibilité, permet de rendre le monde plus lisible pour tous. Le type d'amitié que pourrait faire naître un Charlus écrivain serait analogue à une amitié humaniste : une relation davantage tournée vers l'observation du monde à deux que vers la connaissance intime de l'intériorité de l'un par l'autre.

Toutefois, ce n'est pas l'inflexion générale de la conception proustienne des rapports aux livres et aux autres. L'auteur de la *Recherche* s'intéresse avant tout aux décalages perceptifs qui entraînent la différenciation des points de vue subjectifs sur le monde. Il n'est pas en quête d'un point de vue objectif ou d'une vision subjective plus juste que les autres. Néanmoins, il reconnaît à la langue écrite le pouvoir d'évoquer la qualité

⁵⁴ Thomas Pavel, *La Pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2003, p. 371.

singulière de la manière de voir le monde d'un individu et de la faire découvrir à un autre individu. En quatrième et dernier lieu, la préface « Sur la lecture » fait reposer la pureté de l'amitié créée par la lecture sur la capacité de l'écriture à refléter avec précision et sans distorsion l'essence individuelle de l'auteur. Le langage du livre, écrit Proust, est « rendu transparent par la pensée de l'auteur qui en a retiré tout ce qui n'était pas elle-même jusqu'à le rendre son image fidèle; chaque phrase, au fond, ressemblant aux autres, car toutes sont dites par l'inflexion unique d'une personnalité⁵⁵ ». La « sorte de continuité⁵⁶ » observable dans l'œuvre d'un même auteur correspond à ce que *Le Temps retrouvé* décrira sous l'appellation de « style ». Aussi la préface « Sur la lecture » nous conduit-elle au seuil d'une pratique beaucoup plus importante, au sein de la vie spirituelle du sujet proustien, que la lecture, c'est-à-dire l'écriture. En effet, la lecture qui permet d'« aimer d'une amitié sans égoïsme, sans phrases, comme en soi-même⁵⁷ » dépend d'une conception précise de l'œuvre littéraire. Proust exclut ainsi tout un pan du discours écrit – sous prétexte qu'il ne laisse pas passage à la subjectivité – de la définition même de « livre⁵⁸ ». Autre temps, autres mœurs : alors que Montaigne peinait à tenter de retrouver l'homme derrière l'œuvre, Proust suppose que la moindre des phrases d'un auteur révèle son être le plus profond.

Toutefois, la « personnalité » de l'artiste à laquelle Proust fait allusion et l'« ame » de l'artisan que Montaigne recherche ne correspondent pas à la même réalité. À la question : « des écrits si sçavans sont-ils partis d'un homme de si foible conversation? », Montaigne donne une bien simple réponse : « Qui a un entretien commun et ses écrits rares, c'est à dire que sa capacité est en lieu d'où il l'emprunte, et non en luy. » (III, 2, 806) Proust, quant à lui, considère que l'existence d'un décalage entre la qualité de la conversation d'un individu et la qualité de ses ouvrages constitue la règle plutôt que l'exception. Il s'agit de la thèse du *Contre Sainte-Beuve*, qui trouve de nombreuses illustrations dans la *Recherche* (la méthode de Sainte-Beuve y étant reconduite par certains personnages – dont au premier titre Mme de Villeparisis, qui suppose que ceux qui ont vu « de près » les grands auteurs du siècle dernier « ont pu juger plus exactement de ce qu'ils valaient » (*JF*, 563) – et critiquée par d'autres). Le narrateur nous y apprend, par exemple, que les mérites de l'éloquence verbale et du talent littéraire « ne sont pas dans le même plan. Nous avons vu d'ennuyeux diseurs de banalités écrire des chefs-d'œuvre, et des rois

⁵⁵ Marcel Proust, « Sur la lecture », p. 84.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁸ « Le langage même du livre est pur (si le livre mérite ce nom) » (*ibid.*, p. 84).

de la causerie être inférieurs au plus médiocre dès qu'ils s'essayaient à écrire. » (*LP*, 1759) Ainsi, les platitudes et les bassesses du Bergotte qui fréquente la bonne société parisienne pour favoriser son avancement professionnel sont sans commune mesure avec le génie qu'on rencontre dans un livre du même (mais autre) Bergotte⁵⁹. Ce phénomène observable chez la grande majorité des écrivains a sa cause dans l'origine de l'œuvre littéraire : « un livre est le produit d'un autre moi que celui que nous manifestons dans nos habitudes, dans la société, dans nos vices. Ce moi-là, si nous voulons essayer de le comprendre, c'est au fond de nous-mêmes, en essayant de le recréer en nous, que nous pouvons y parvenir⁶⁰. » Proust accuse Sainte-Beuve de faire fausse route en évaluant les œuvres à la lumière des informations mondaines dont on dispose sur leurs auteurs : « En quoi le fait d'avoir été l'ami de Stendhal permet-il de le mieux juger? Le *moi* qui produit les œuvres est offusqué pour ces camarades par l'autre⁶¹ ». C'est ce qui oppose l'auteur de la *Recherche* à Montaigne qui, comme Sainte-Beuve, accorde son admiration aux hommes dont la qualité des écrits correspond à la qualité des aptitudes morales et sociales.

Mais à quoi correspond ce « moi » plus réel que le moi se manifestant en société auquel le livre nous donne accès? Où se situe-t-il, et quels sont ses contenus? Le narrateur va jusqu'à conclure, en découvrant l'« accent unique » des œuvres de Vinteuil, de « l'existence irréductiblement individuelle de l'âme » (*LP*, 1796). La stabilité de sa production artistique est une preuve de la « fixité des éléments composants de son âme » (*LP*, 1797). L'art révèle l'individu, où les rapports sociaux ne peuvent que le voiler :

tout ce résidu réel que nous sommes obligés de garder pour nous-mêmes, que la causerie ne peut transmettre même de l'ami à l'ami, du maître au disciple, de l'amant à la maîtresse, cet ineffable qui différencie qualitativement ce que chacun a senti et qu'il est obligé de laisser au seuil des phrases où il ne peut communiquer avec autrui qu'en se limitant à des points extérieurs communs à tous et sans intérêt, l'art [...] le fait apparaître, extériorisant dans les couleurs du spectre la composition intime de ces mondes que nous appelons les individus [...]. (*LP*, 1797)

La musique, la peinture et la littérature constituent des moyens miraculeux d'échapper à la prison de la subjectivité : « Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre, et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. » (*TR*, 2285) C'est grâce au « style » de l'artiste, lequel est la transposition dans le langage de la qualité singulière de sa vision, que celui-ci peut établir une véritable communication avec les

⁵⁹ « [On] entendait alterner avec les propos du vrai Bergotte ceux du Bergotte égoïste, ambitieux et qui ne pensait qu'à parler de tels gens puissants [...] pour se faire valoir, lui qui dans ses livres, quand il était vraiment lui-même, avait si bien montré, pur comme celui d'une source, le charme des pauvres. » (*JF*, 443)

⁶⁰ Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, Paris, Gallimard, 1954, p. 127.

⁶¹ *Ibid.*, p. 128.

autres – dût-elle être à sens unique. Car, alors que le lecteur connaît, par la médiation du livre, la spécificité du regard que l'auteur pose sur le monde, le contraire n'est pas vrai : l'auteur ne sait rien de ses multiples lecteurs, qu'il ne peut imaginer qu'à la manière d'une masse informe d'individus qui ont en commun l'expérience d'une même condition humaine, mais déclinée dans les tons les plus divers. Or, l'amitié suppose la réciprocité. Le couple auteur / lecteur, redoublé de la partition activité / passivité, révèle un profond déséquilibre. Pourtant, l'écriture actualisée par la lecture pourrait devenir amitié si les deux actes conjoints formant cette relation étaient animés par un même mouvement vers l'autre; s'il y avait, chez l'auteur comme chez le lecteur, un désir de mettre son regard sur le monde à l'épreuve de celui de l'autre. La suite de notre argumentation montrera l'absence d'une telle intention chez le narrateur proustien, de sorte que nous touchons ici au premier grand problème d'une prétendue amitié par l'art. En effet, le style, tel que conçu par Proust, n'est pas une manière singulière de décrire un monde commun, mais bien plutôt l'expression essentielle d'un monde singulier : celui de l'intériorité du sujet.

3.3. Communautés littéraires

La relation étroite par laquelle le lecteur s'imprègne de l'individualité de l'auteur est sans commune mesure avec le modèle humaniste de la République des lettres, communauté amicale fondée sur l'échange de lettres autour d'un amour partagé des œuvres de l'Antiquité. Pourtant, Montaigne, déjà, condamne le « pedantisme » de ceux qui fréquentent les livres pour en charger leur mémoire. Proust radicalise cette critique en la faisant porter sur toutes les formes de rapport aux livres qui détournent de soi-même.

a) Le rapport à la tradition livresque

Montaigne ne porte pas l'amour des livres jusqu'au souci d'exactitude philologique ou exégétique : « Je n'ayme, pour moy, que des livres ou plaisans et faciles, qui me chatouillent, ou ceux qui me consolent et conseillent à regler ma vie et ma mort » (I, 39, 246). Le latin, langue par excellence de la correspondance humaniste, est par lui associé au « pedantisme » et au savoir « mal digéré » jusqu'à la morbidité : celui « que tu vois sortir apres minuit d'un estude, penses tu qu'il cherche parmy les livres comme il se rendra plus homme de bien, plus content et plus sage? Nulles nouvelles. Il y mourra, ou il apprendra à

la posterité la mesure des vers de Plaute et la vraie orthographe d'un mot Latin. » (I, 39, 241) Montaigne dénonce ainsi une culture entièrement livresque et détournée de son but véritable, le « mieux vivre » par le biais du « mieux juger » : « Nous nous enquerons volontiers : Sçait-il du Grec ou du Latin? [...] Mais s'il est devenu meilleur ou plus avisé, c'estoit le principal, et c'est ce qui demeure derriere. [...] Nous ne travaillons qu'à remplir la memoire, et laissons l'entendement et la conscience vuide. » (I, 25, 136) Une dénonciation, donc, qui s'accompagne d'une remise en question de la culture humaniste en tant que mémoire du passé.

De façon similaire, Proust examine les raisons pour lesquelles nous lisons. La lecture est « salutaire » quand elle nous remet en phase avec nous-même et qu'elle nous dévoile des pans inconnus de notre être. Mais elle devient dangereuse

quand, au lieu de nous éveiller à la vie personnelle de l'esprit, la lecture tend à se substituer à elle, quand la vérité ne nous apparaît plus comme un idéal que nous ne pouvons réaliser que par le progrès intime de notre pensée et par l'effort de notre cœur, mais comme une chose matérielle, déposée entre les feuillets des livres comme un miel tout préparé par les autres et que nous n'avons qu'à prendre la peine [...] de déguster ensuite passivement [...]⁶².

Montaigne a utilisé la métaphore du miel pour décrire l'exercice du jugement, par lequel l'individu s'approprie la matière première empruntée à des ouvrages étrangers en forgeant sa propre opinion : « Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font apres le miel, qui est tout leur; ce n'est plus thin ny marjolaine » (I, 26, 152). Les deux auteurs s'entendent ainsi quant à la nécessité de produire soi-même la synthèse de ce qui provient de l'extérieur. Tout au contraire, l'historien ou le critique littéraire à la Sainte-Beuve se met à la recherche de textes inédits et de correspondances, comme s'il devait en attendre une révélation. Celui que Proust appelle le « lettré » lit d'une manière encore plus dangereuse : « Son esprit sans activité originale ne sait pas isoler dans les livres la substance qui pourrait le rendre plus fort; il s'encombre de leur forme intacte, qui, au lieu d'être pour lui un élément assimilable, un principe de vie, n'est qu'un corps étranger, un principe de mort⁶³. » L'auteur des *Essais* et l'auteur de la *Recherche* s'accordent sur le fait qu'il est stérile, voire nuisible de surcharger sa mémoire des œuvres de la tradition. L'érudition correspond bel et bien, selon le narrateur de la *Recherche*, à une « fuite loin de notre propre vie que nous n'avons pas le courage de regarder » (TR, 2281).

À la différence de Montaigne toutefois, Proust ne croit pas que les livres des autres aient un rôle éthique à jouer dans notre propre vie. Il n'y a pas dans la littérature de quoi se

⁶² Marcel Proust, « Sur la lecture », p. 73.

⁶³ *Ibid.*, p. 78.

rendre « plus content et plus sage », puisque la réforme morale n'est pas même envisageable : « quant à la jouissance que donne à un esprit parfaitement juste, à un cœur vraiment vivant, la belle pensée d'un maître, elle est sans doute entièrement saine », mais n'en réduit pas moins celui qui la goûte « à n'être que la pleine conscience d'un autre. » (TR, 2284) Il n'est pas rare qu'un tel homme, « au lieu de chercher à exprimer ses souffrances » amoureuses, relise « sans cesse, en mettant sous elle “un million de mots” et les souvenirs les plus émouvants de sa propre vie », une pensée de La Bruyère. Cette pensée, « il est certain qu'en lui ce lettré sensible la vivifie, la gonfle de signification jusqu'à la faire éclater », mais « il n'y a malgré tout rien ajouté, et il reste seulement la pensée de La Bruyère. » (TR, 2284) Le lettré qui cherche à mettre en relation ses lectures avec sa propre vie ne fait pas mieux que l'érudite : « fatigué de chercher la vérité en lui-même », il se convainc « qu'elle est située hors de lui⁶⁴ ». Pour cette raison, il n'est pas plus lucide que le petit Marcel, lors de ses lectures dans le jardin de Combray⁶⁵.

Proust insiste sur la nécessité de penser par soi-même jusqu'à convaincre son lecteur de l'insuffisance de la lecture. Le sujet moderne est appelé à se déterminer de l'intérieur : « Ce que *je* trouve, ce que *je* cherche / Fut-il jamais dans un livre⁶⁶? » Chacun possède un point de vue unique sur le monde : nous ne devons pas nous contenter des découvertes que font les auteurs de leur point de vue, que nous ne partageons pas :

par une loi singulière et d'ailleurs providentielle de l'optique des esprits [...], ce qui est le terme de leur sagesse ne nous apparaît que comme le commencement de la nôtre, de sorte que c'est au moment où ils nous ont dit tout ce qu'ils pouvaient nous dire qu'ils font naître en nous le sentiment qu'ils ne nous ont encore rien dit⁶⁷.

Les bons auteurs peuvent, au mieux, nous aider à diriger notre regard vers les beautés du monde, mais non pas à les voir (puisque ce ne sont pas les mêmes pour tous). « La lecture est au seuil de la vie spirituelle; elle peut nous y introduire, elle ne la constitue pas⁶⁸. »

Par ailleurs, la beauté artistique elle-même est fonction de l'individualité, ce qui produit certaines distorsions entre la valeur réelle d'une œuvre et son appréciation par le lecteur : « ce sont les œuvres vraiment belles, si elles sont sincèrement écoutées, qui doivent le plus nous décevoir, parce que, dans la collection de nos idées, il n'y en a aucune qui réponde à une impression individuelle. » (CGI, 784) Comment une singularité pourrait-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁵ « [Ce] qu'il y avait d'abord en moi, de plus intime, la poignée sans cesse en mouvement qui gouvernait le reste, c'était ma croyance en la richesse philosophique, en la beauté du livre que je lisais, et mon désir de me les approprier, quel que fût ce livre. » (CS, 75)

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, « Épilogue », *Humain trop humain*, dans *op. cit.*, t. I, p. 695.

⁶⁷ Marcel Proust, « Sur la lecture », p. 67.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 69.

elle être perméable à une autre, si chaque individu a sur le monde un point de vue dont les modalités particulières sont incommunicables? Les grands artistes sont ceux qui font violence à notre perception pour la mouler (l'espace d'un instant) à la leur:

Pour réussir à être ainsi reconnus, le peintre original, l'artiste original procèdent à la façon des oculistes. Le traitement par leur peinture, par leur prose, n'est pas toujours agréable. Quand il est terminé, le praticien nous dit : « Maintenant regardez. » Et voici que le monde (qui n'a pas été créé une fois, mais aussi souvent qu'un artiste original est survenu) nous apparaît entièrement différent de l'ancien, mais parfaitement clair. (CG2, 1000)

L'artiste, au sein du régime de la créativité, n'aspire plus à décrire le monde tel qu'il est, mais à le créer. Par conséquent, l'œuvre constitue une menace à l'intégrité du sujet. Elle s'apparente davantage à un duel qu'à un dialogue : qui, du lecteur ou de l'auteur, sortira gagnant de la confrontation? Néanmoins, le traitement oculaire proposé par l'œuvre géniale engendre une communauté de vision chez ses lecteurs, ce que Proust ne saurait reconnaître comme un bienfait : « il faudrait que tout le monde écrive, mais que personne ne lise. Ceux qui écrivent sont des créateurs, mais ils écrivent pour des esprits impuissants⁶⁹ ». La préface « Sur la lecture », qui pourrait tout aussi bien s'intituler « Contre la lecture », constitue donc un tournant du parcours intellectuel de Proust : « Comme si la dénonciation de la lecture ou la renonciation à la lecture – à certaines formes de la lecture – , précise Antoine Compagnon, était un préalable, une condition de l'écriture⁷⁰. »

b) Le rôle des livres dans l'entreprise d'écriture

Pour Montaigne comme pour Proust, lecture et écriture entretiennent un lien étroit. Montaigne reconnaît que l'entreprise d'écriture des *Essais* a modifié sa manière de lire : « Quoy, si je preste un peu plus attentivement l'oreille aux livres, depuis que je guette si j'en pourray friponner quelque chose de quoy esmailler ou estayer le mien? » (II, 18, 666) L'auteur des *Essais* admet que le commentaire des ouvrages anciens, remis à l'ordre du jour par les humanistes, est source de liaison sociale. La continuité du savoir assure la cohésion entre les générations et entre les contemporains : « Nos opinions s'entent les unes sur les autres. La première sert de tige à la seconde, la seconde à la tierce. Nous eschellons ainsi de degré en degré. Et advient de là que le plus haut monté a souvent plus d'honneur que de mérite; car il n'est monté que d'un grain sur les espauls du penultime. » (III, 13, 1069) La lecture donne lieu à l'écriture, qui à son tour donne lieu à la lecture et à l'écriture.

⁶⁹ Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁰ Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 222.

Le jugement que porte Montaigne sur cette multiplication des commentaires n'est pourtant pas favorable. Il voudrait que l'on puisse évaluer la valeur individuelle en ne prenant en compte que ce qui a été accompli par le moyen des forces propres du sujet.

Montaigne justifie à maintes reprises sa pratique de la citation, laquelle rapproche les *Essais* – à tout le moins en apparence – du commentaire. Il insiste sur la liberté qu'il prend avec les textes antiques en modifiant parfois sensiblement le passage emprunté : « Je tors bien plus volontiers une bonne sentence pour la coudre sur moy, que je ne tors mon fil pour l'aller querir. » (I, 26, 171) L'auteur revendique ainsi l'autonomie de son ouvrage, dont les citations ne sont qu'un ornement, en imaginant la réponse qu'il donnerait à un lecteur l'accusant d'avoir produit un « amas de fleurs estrangeres », ne fournissant de son propre fonds « que le filet à les lier » : « [B] Certes j'ay donné à l'opinion publique que ces parements empruntez m'accompagnent. Mais je n'entends pas qu'ils me couvrent, et qu'ils me cachent : c'est le rebours de mon dessein, qui ne veut faire montre que du mien, et de ce qui est mien par nature. » (III, 12, 1055) Dans un développement sur la faiblesse de sa mémoire, Montaigne fait de défaut qualité en soutenant que l'oubli des sources profite au jugement : « Je feuillette les livres, je ne les estude pas : ce qui m'en demeure, c'est chose que je ne reconnois plus estre d'autrui; c'est cela seulement dequoy mon jugement a fait son profict [...]; l'auteur, le lieu, les mots et autres circonstances, je les oublie incontinent. » (II, 17, 651) Dans l'exercice du jugement dont le livre est le fidèle registre, le sujet aspire à se détacher des opinions transmises par les œuvres antiques, la coutume et les institutions. Il veut retrouver l'indépendance en s'appropriant l'étranger.

Comme nous l'avons souligné plus tôt, le véritable rapport de Montaigne aux Anciens n'est pas, en essence, une soumission. Il n'y a pas de vérité révélée, qu'elle soit chrétienne ou païenne, dans l'histoire intellectuelle de l'auteur des *Essais*. Les opinions qu'il embrasse sont celles qui lui sont consubstantielles :

les plus fermes imaginations que j'aye, et generalles, sont celles qui, par maniere de dire, nasquirent avec moy. [...] Je les produisis crues et simples, d'une production hardie et forte, mais un peu trouble et imparfaicte; depuis je les ay establies et fortifiées par l'autorité d'autrui, et par les sains discours des anciens, ausquels je me suis rencontré conforme en jugement : ceux-là [...] m'en ont donné la jouyssance et possession plus entiere. (II, 17, 658)

Les mots des autres servent donc à appuyer les dispositions « naturelles » de Montaigne; autrui stabilise la personnalité du sujet. Le but premier de l'auteur, qui s'affirmera tout au long du processus d'écriture des *Essais* et qui distingue ceux-ci des œuvres appartenant aux autres genres humanistes, peut s'énoncer ainsi : se peindre lui-même, en empruntant à la tradition ses interrogations éthiques et politiques, et même ses solutions (dans la mesure où

elles correspondent à l'être naturel de l'auteur). « Je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire », proclame-t-il (I, 26, 148). La langue, les sentences, la forme que l'auteur emprunte sont choisies et transformées par lui, mais elles ne lui appartiennent pas en propre : il les partage avec toute une communauté de locuteurs, de lecteurs et d'écrivains. Montaigne, de son propre avis, ne travaille pas autrement que ne le fait Schopenhauer de l'avis bienveillant de Proust, lequel, dans sa propre pratique d'écriture, cite des textes dont on sent que ce ne sont pour lui que « des allusions inconscientes et anticipées où il aime à retrouver quelques traits de sa propre pensée, mais qui ne l'ont nullement inspiré⁷¹. »

Les livres des autres peuvent néanmoins constituer une menace à l'intégrité de la pensée de l'auteur, en raison principalement de sa « condition singeresse et imitatrice » (III, 5, 875) : « Quand j'écris, je me passe bien de la compagnie et souvenance des livres, de peur qu'ils n'interrompent ma forme. » (III, 5, 874) Seuls les auteurs dont Montaigne se sent particulièrement proche, pour lesquels, dirions-nous, il a conçu une vive amitié⁷², peuvent demeurer en sa compagnie sans altérer ses façons natives. Mais les citations introduites dans les *Essais* n'en constituent pas moins des marques d'opinions étrangères, puisque, comme le relève Barry Weller, elles renvoient à un contexte d'énonciation général immaîtrisable : « While Montaigne undoubtedly manipulates his quotations and even directly subverts them, he does not rob them of their autonomous authority. Through them, indeed, he gives his readers cues to where they may most profitably join battle with his argument⁷³. » Le scepticisme de Montaigne s'élève jusqu'à la possibilité de laisser passage à des positions dogmatiques, permettant ainsi une recherche non orientée de la vérité. Car c'est bien à la découverte d'une vérité une et partageable à l'entière de l'espèce humaine que sont consacrés les *Essais*, même si, en constatant l'extrême « diversité » des opinions (II, 37, 786), ils se révèlent conscients des difficultés inhérentes à une telle entreprise. De la même façon, l'éducation des enfants ne doit pas être orientée vers l'acquisition de connaissances factuelles tirées de la lecture des bons auteurs, dont l'accumulation forme ce que nous appelons la culture générale : « les pieces empruntées d'autrui, [l'élève] les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien : à sçavoir son jugement. » (I, 26, 152) Or, le jugement n'est pas une faculté qui sépare les individus les uns des autres.

⁷¹ *Ibid.*, p. 80.

⁷² Au premier titre, Plutarque, dont il se défait « plus malaisément » : « Il est si universel et si plain qu'à toutes occasions, et quelque sujet extravagant que vous ayez pris, il s'ingere à vostre besongne et vous tend une main liberale et inespisable de richesses et d'embellissemens. » (III, 5, 875)

⁷³ Barry Weller, *loc. cit.*, p. 517.

Tout au contraire, il les rassemble : « La vérité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premièrement, qu'à qui les dict apres. Ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puis que luy et moi l'entendons et voyons de mesme. » (I, 26, 152) Dans cette affirmation de la communauté de la vérité se trouve peut-être l'essence de l'amitié telle que conçue par Montaigne.

L'appel à la singularité des œuvres proustiennes a, inversement, l'effet de délier les êtres les uns des autres, tel que le décrit Vincent Descombes :

Le troupeau humain trouve le principe de son rassemblement dans des *ressemblances*. Pour atteindre la conscience de soi – qui est la conscience de sa singularité –, il faut commencer par mépriser la ressemblance, qui est toujours la ressemblance à quelque chose d'autre, donc le défaut d'originalité. Les êtres d'élite qui atteignent à la conscience de soi souveraine n'ont rien en commun, sinon de se savoir différents⁷⁴.

Dans la tâche que Proust assigne à l'artiste, c'est-à-dire exprimer l'irréductible originalité de la vision qu'il a du monde, l'autre ne peut être d'aucun secours, que ce soit par le biais d'une amitié réelle ou de la lecture. Il est vain que les artistes aspirent à unir leurs forces pour tenter de connaître et de décrire un monde commun, puisque chacun a à exprimer une vision du monde concurrente à celles des autres. Rompant le lien privilégié pouvant s'établir entre l'auteur et son lecteur, Proust rompt du même coup la chaîne épistolaire de la tradition littéraire, en vertu de laquelle les œuvres des écrivains entretiennent une relation dialogique avec celles de leurs prédécesseurs. La lecture peut avoir un rôle déclencheur dans l'entreprise d'écriture, mais il faut pour la mener à bien rejeter l'influence du maître en réinventant propos, style et forme; en recréant le monde.

Ainsi, ce n'est pas en se situant dans une tradition littéraire que l'individu deviendra écrivain à son tour, mais en sachant déchiffrer son expérience personnelle. Comme le relève Philip Bailey,

It is "outside" of literature's influence that Marcel catches a glimpse of what ultimately will reveal itself as the true object of his own literary talent. Being free from literary preoccupations entails for Marcel both freedom from impossible self-comparisons to other writers and acceptance of his own perception as worthy of expression⁷⁵.

La sensibilité et les expériences de mémoire involontaire sur lesquelles le narrateur fondera son activité créatrice ne touchent pas le moi cultivé déployé lors de la lecture, mais le moi profond de Marcel. En fait, les œuvres qu'il lit sont sans commune mesure avec celles qu'il

⁷⁴ Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁵ Philip Bailey, *op. cit.*, p. 77. C'est en se résignant que le narrateur trouvera sa propre voie : « par une sorte d'inhibition devant la douleur, mon esprit s'arrêtait entièrement de penser aux vers, aux romans, à un avenir poétique sur lequel mon manque de talent m'interdisait de compter. Alors, bien en dehors de toutes ces préoccupations littéraires et ne s'y rattachant en rien, tout d'un coup un toit, un reflet de soleil sur une pierre, l'odeur d'un chemin me faisaient arrêter par un plaisir particulier qu'ils me donnaient » (CS, 147).

aurait à écrire. Par conséquent, elles le convainquent d'être lui-même incapable de relever un destin littéraire. De la même manière, Montaigne affirme : « les bons auteurs m'abattent par trop et rompent le courage. » (III, 5, 874)

Pour l'écrivain accompli, Proust reconnaît tout de même quelques bienfaits à la fréquentation des livres : « c'est dans ce contact avec les autres esprits qu'est la lecture, que se fait l'éducation des "façons" de l'esprit⁷⁶. » Les « belles manières » du domaine intellectuel s'acquièrent en acceptant et en s'exposant à l'« héritage de traditions » contenu dans les livres. L'originalité de l'individu pourrait s'exprimer sans l'aide de cette « franc-maçonnerie d'usages », mais elle serait alors entièrement brute, sans raffinement, et ne saurait être entendue du public⁷⁷.

Le fait que le style de l'écrivain reçoive sa patine en se frottant à celui des autres n'est pourtant pas suffisant pour en appeler à une forme de communauté amicale. L'artiste voyage seul, même s'il ne se refuse pas, de-ci de-là, à quelques rencontres :

Les écrivains que nous admirons ne peuvent pas nous servir de guides, puisque nous possédons en nous comme l'aiguille aimantée ou le pigeon voyageur, le sens de notre orientation. Mais tandis que guidés par cet instinct intérieur nous volons de l'avant et suivons notre voie, par moments, quand nous jetons les yeux de droite et de gauche sur l'œuvre nouvelle de Francis Jammes ou de Maeterlinck, [...] nous nous sentons confirmés dans notre route par le passage tout près de nous à tire-d'aile de ramiers fraternels qui ne nous ont pas vus⁷⁸.

La *Recherche* elle-même véhicule, à titre de position artistique définitive, l'opinion selon laquelle les grands artistes ne doivent rien à personne : leurs œuvres sont des étoiles, uniques, indépendantes. Le narrateur comprend pour la première fois cette vérité lorsqu'il écoute une nouvelle pièce musicale de Vinteuil et qu'il reconnaît en elle des traits essentiels qui se trouvent « dans les diverses oeuvres de Vinteuil », et « que dans les [siennes] » :

les musicographes pourraient bien trouver leur apparemment, leur généalogie, dans les œuvres d'autres grands musiciens, mais seulement pour [...] des analogies plutôt ingénieusement trouvées par le raisonnement que senties par l'impression directe. Celle que donnaient ces phrases de Vinteuil était différente de toute autre, comme si, en dépit des conclusions qui semblent se dégager de la science, l'individuel existait. (*LP*, 1795)

Alors que les êtres sont partout déterminés par des facteurs extérieurs, qu'ils soient héréditaires ou culturels (comme Saint-Loup par son ascendance et son éducation

⁷⁶ Marcel Proust, « Sur la lecture », p. 87.

⁷⁷ Le *Contre Sainte-Beuve* nous amène à douter que l'individu, hors de sa condition politique et sociale, puisse trouver lui-même la voie de l'expression artistique : « Si personnelles que nous tâchions de rendre nos paroles, nous nous conformons pourtant quand nous écrivons à certains usages anciens et collectifs, et l'idée de décrire l'aspect d'une chose qui nous fait éprouver une impression est peut-être quelque chose qui aurait pu ne pas exister, comme l'usage de cuire la viande ou de se vêtir, si le cours de la civilisation avait été autre. » (*Id.*, *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, p. 100.) Or, comment faire un usage proprement individuel d'un moyen développé par la communauté à des fins communautaires?

⁷⁸ *Ibid.*, p. 306.

aristocratiques), ils ne peuvent se libérer de ces influences homogénéisantes que dans le seul champ artistique. L'« individuel » qu'on chercherait en vain dans le moi social apparaît, magnifié, par la grâce de l'œuvre d'art.

CHAPITRE TROISIÈME L'ÉCRITURE

1. Empêchement réciproque de la sociabilité et de l'entreprise littéraire

« Il y a de la jalousie et envie entre nos plaisirs, écrit Montaigne : ils se choquent et empêchent l'un l'autre. » (III, 13, 1106) Par conséquent, la bonne vie ménage une hiérarchie entre les différentes activités humaines : elle donne la priorité à certains biens, quitte à négliger ceux qui leur sont incompatibles. Montaigne et Proust ont en partage l'opinion selon laquelle les obligations de la sociabilité font obstacle à celles de l'écriture, tout comme les plaisirs de l'écriture font obstacle à ceux de la sociabilité. Toutefois, ils sont en désaccord en regard de la primauté à accorder à l'une ou l'autre de ces activités et de la façon adéquate d'appréhender leur tension.

1.1. Montaigne et le primat de la sociabilité

Notre analyse du jugement porté par Montaigne sur les amitiés communes a soulevé une interrogation qu'il convient maintenant d'aborder de front : quelle est la sanction des *Essais* quant au rapport du sujet à autrui ? Il existe au moins un trait de continuité à travers la « marqueterie mal jointe » (III, 9, 964) produite par Montaigne : il s'agit du recours au critère de la sociabilité pour juger de la rectitude d'une action ou d'une situation. La préoccupation constante pour la bonne entente et la concorde entre les citoyens fournit un rempart au scepticisme des *Essais* et l'empêche de sombrer dans le relativisme. Ainsi que l'a montré notre examen de l'amitié montaignienne, la sociabilité trouve son fondement dans la nature humaine, ce qui arrête, au moins en partie, le « bransle » perpétuel de l'opinion. Il existe un critère auquel l'on peut constamment se rapporter pour évaluer les attitudes humaines. À titre d'exemple, la sociabilité permet, dans le chapitre partiellement subjectiviste intitulé « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », de déprécier la fortune personnelle, dans la mesure où elle

envenime les rapports avec le prochain. Être riche, c'est avoir à mentir et cacher pour préserver sa richesse. C'est donc une situation objectivement peu souhaitable : « Tout compté, il y a plus de peine à garder l'argent qu'à l'acquérir. » (I, 14, 64) De même, l'essai « Du démentir » fait de l'honnêteté la vertu par excellence de l'être par nature sociable :

Nostre intelligence se conduisant par la seule voye de la parole, celui qui la fauce, trahit la société publique. C'est le seul util par le moien duquel se communiquent nos volonte et nos pensées, c'est le truchement de nostre ame : s'il nous faut, nous ne nous tenons plus, nous ne nous entreconnoissons plus. (II, 18, 666-667)

Comme le relève Jean Starobinski, la connaissance de soi est inséparable de cette « entreconnaissance » permise par la parole honnête. Le fait que l'humain n'ait « aucune communication à l'estre » (II, 12, 601), non plus qu'à ce qui le constitue en tant que sujet, doit l'inciter à communiquer de bonne foi avec ses semblables : « La sincérité, relation instable avec autrui, nous est d'autant plus indispensable que, si elle venait à faillir, nous subirions un anéantissement définitif : nous ne pourrions recourir ni à la transcendance, ni à notre propre intimité, toutes deux insaisissables¹ ».

Le critère de la sociabilité n'est pas pour autant une valeur absolue : il entretient un rapport étroit à la convention. L'homme est *naturellement* sociable, mais les sociétés particulières ne sont qu'*artificiellement* constituées. Elles sont donc susceptibles de toutes les dérives :

La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme apres en loix; car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sçauroyent faire. (III, 9, 956-957)

Les plus « meschans hommes », réunis en un même lieu, pourront extraire « des vices mesme une contexture politique » et « une commode et juste société. » (III, 9, 956) La fin ultime de la communauté politique n'est donc pas l'accomplissement de belles actions, comme l'affirmaient les Anciens, mais la satisfaction des intérêts de chacun. Aussi le « juste » se moule-t-il à la justice particulière de chaque groupe social, que le besoin a constitué de manière différente : « Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà? » (II, 12, 579) Celui qui fait le choix de la sociabilité doit être prêt à renoncer, à tout le moins dans le domaine public, aux prétentions absolues. Les *Essais* de Montaigne sont contemporains du passage d'« une conception organiciste onto-théologique pour laquelle le *public* est une entité supérieure où les particuliers s'abîment comme membres » à « une conception étatiste et contractualiste pour

¹ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 124.

laquelle le *public* n'est que l'agencement institutionnalisé des particuliers, ses éléments à la fois premiers et derniers² »; ils contribuent, dans la sphère des idées, à accélérer cette métamorphose.

Conséquemment, Montaigne considère que la vertu peut devenir vanité quand elle se porte bien au-delà des exigences du groupe social : « La vie commune doit avoir conformance aux autres vies. La vertu de Caton estoit vigoureuse outre la mesure de son siècle; et à un homme [...] destiné au service commun, il se pourroit dire que c'estoit une justice, sinon injuste, au moins vaine et hors de saison. » (III, 9, 991) La vertu peut s'opposer à la sociabilité, puisque l'association humaine ne repose pas sur elle. La « justice » peut être « injuste » (sans pourtant cesser d'être « justice ») dans la mesure où elle s'appuie sur des principes conformes à la nature, mais inadaptés à la réalité sociale. Le critère de la sociabilité permet donc de penser la différence essentielle entre la vertu et l'amitié – qu'Aristote tendait à confondre –, de même que la supériorité de l'amitié sur la vertu – lorsque toutes deux sont considérées comme des activités³. L'amitié entre tous les citoyens, la concorde, contribue à resserrer le lien social et à le constituer en un tissu harmonieux. En revanche, et de façon complémentaire, l'amitié entre certains citoyens – l'amitié parfaite ou le petit cercle amical – permet de desserrer ce lien de manière à le rendre moins étouffant.

Les amitiés particulières et privées ménagent, au sein même de la société, des interstices qui donnent le recul nécessaire pour la juger dans son ensemble. C'est grâce à ces associations réduites qu'il est possible d'évaluer la qualité du corps social en entier, le degré de justice dont fait montre le régime. Néanmoins, ces groupuscules amicaux ne cessent pas de s'intégrer au tissu social : la vertu excessive de Caton lui est un accroc, la bande d'amis, un motif. Là où la vertu est combative et peut être source de dissensions, l'esprit amical se montre tolérant, comme l'affirme Montaigne dans la conclusion aux *Essais* de 1580 : « Il s'en faut tant que je m'effarouche de voir de la discordance de mes jugemens à ceux d'autrui, et que je me rende incompatible à la société des hommes pour estre d'autre sens et party que le mien, qu'au rebours, comme c'est la plus générale façon que nature aye suivy que la variété » (II, 37, 785-786). Le troisième livre des *Essais* se clôt également sur un appel à une vertu tempérée par les impératifs conventionnels : « Les plus

² Hélène Merlin, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 54.

³ Aristote a plutôt tendance à considérer l'amitié comme une activité et la vertu comme une disposition, alors que Montaigne fait de l'amitié une disposition et de la vertu une activité.

belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance. » (III, 13, 1116) Ces expressions sont aussi celles qui découlent du conservatisme de Montaigne, lequel est inséparable de son attachement à la coutume comme force stabilisatrice réelle de la fluidité de la condition humaine. Par la séparation qu'ils opèrent entre les domaines moral et politique, les *Essais* annoncent la distinction entre conscience (définie comme opinion subjective) et action civique par laquelle le XVII^e siècle répondra à l'instabilité politique provoquée par les guerres de religion : « L'homme se coupe en deux, explique Reinhart Koselleck à propos de la théorie hobbesienne : une moitié privée et une moitié publique; les actions et les actes sont soumis sans exception à la loi de l'État, la conviction est libre, *in secret free*⁴. »

Marcel Conche confirme l'analyse selon laquelle Montaigne appréhende le problème de la « concurrence des plaisirs⁵ » en fonction du critère de la sociabilité : « on peut concevoir une hiérarchie des plaisirs selon que le rapport de la communication au plaisir est un rapport plus ou moins extérieur, ou est un rapport essentiel⁶. » C'est ce que Montaigne révèle explicitement : « 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'offrir. » (III, 9, 986) Dans le classement montaignien, on retrouve, en ordre croissant, « le plaisir le plus fruste, celui de manger seul, le plaisir de la lecture, le plaisir de la joute amoureuse avec les dits et les devis amoureux, le plaisir de la joute dialectique⁷. » À ces plaisirs particuliers s'ajoute « le plaisir universel, celui de partager tous ces plaisirs. Cela n'est possible que par l'amitié parfaite. Avec et grâce à La Boétie, Montaigne, pour un temps, a atteint ce degré⁸. » L'ami parfait est seul digne de prendre part à toutes les joies combinées du sujet. Et l'on comprend mieux la valeur d'une telle amitié lorsqu'on saisit à la fois la nécessité de partager les plaisirs et la difficulté de trouver la personne digne de ce partage : « L'opinion d'Architas m'agrée, qu'il seroit desplaisant au ciel mesme et à se promener dans ces grands et divins corps celestes sans l'assistance d'un compaignon. Mais il vaut mieux encore estre seul qu'en compaignie ennuyeuse et inepte. » (III, 9, 987)

⁴ Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 31.

⁵ Marcel Conche, « Montaigne et le plaisir », *BSAM*, 5^e série, n° 29-30 (janv.-juin 1979), p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ *Ibid.*, p. 33. Marcel Conche ne suggère nullement que la relation unissant Montaigne à La Boétie ait eu quelque teinte amoureuse, mais bien que le plaisir de l'amour puisse être partagé avec l'« amy fidelle et unique » (III, 5, 863) qui en recevra la confiance.

Il importe d'autant plus de choisir avec soin les personnes dont le sujet s'entoure qu'il lui est aisé de soumettre son jugement personnel à celui des autres. Nous accordons un tel prix à l'opinion qu'autrui a de nous-même que nous en négligeons la vérité :

Qui que ce soit, ou art ou nature, qui nous imprime cette condition de vivre par la relation à autrui, nous fait beaucoup plus de mal que de bien. Nous nous defraudons de nos propres utilitez pour former les apparences à l'opinion commune. Il ne nous chaut pas tant quel soit nostre estre en nous et en effaict, comme quel il soit en la cognoissance publique. Les biens mesmes de l'esprit et la sagesse nous semble sans fruict, si elle n'est jouie que de nous, si elle ne se produit à la veue et approbation estrangere. (III, 9, 955)

Voilà que Montaigne porte le doute jusqu'à remettre en question le caractère naturel de la sociabilité humaine et les bienfaits de celle-ci. Le chapitre « De la vanité » souligne l'aspect pernicieux de la vie en société, laquelle nous force à revêtir des masques. Cependant, la pensée de Montaigne fait place à une forme de sociabilité qui permet d'en conserver l'essence tout en évitant les périls. Il suffit que le sujet s'entoure d'amis pour qu'il cesse d'être écartelé par la duplicité. En effet, les amis sont les seuls êtres extérieurs au sujet qui peuvent prétendre connaître les ressorts de son âme. Dès lors, son besoin d'« approbation estrangere » ne constituera plus une menace à son intégrité, dans la mesure où il satisfera ce besoin à même la sphère privée de son existence, grâce à un petit cercle au jugement sain.

Nous avons pu constater que les appels au dénouement de tout lien humain côtoient dans les *Essais* les éloges de l'amitié (aussi rare que) parfaite, de même que des incitations à la poursuite d'une sociabilité saine et modérée. Le chapitre I, 28 suggère ainsi que l'amitié parfaite apporte des satisfactions inégalées par tout le reste de l'existence : « à la verité, si je compare tout le reste de ma vie [...] aux quatre années qu'il m'a esté donné de jouyr de la douce compagnie et societé de ce personnage, ce n'est que fumée, ce n'est qu'une nuit obscure et ennuyeuse. » (I, 28, 193) La tonalité de cette déclaration est mystique; les mots choisis par Montaigne pour décrire la vie sans La Boétie sont ceux par lesquels Jean de la Croix a chanté la vie sans Dieu⁹. Le statut quasi divin de l'ami parfait oblige à négliger tous les devoirs publics qui font concurrence à la relation fusionnelle établie avec lui. Le modèle de la petite société choisie élaboré par Montaigne ne prétend pas atteindre les mêmes satisfactions que l'amitié parfaite vécue avec La Boétie, mais elle partage avec elle le plaisir de la libre discussion et de la mise en débat des opinions. Montaigne cherche « à assurer aux hommes les conditions d'une recherche en commun de la vérité ou de la justice, c'est-à-dire un espace d'interlocution où ils sont à la fois liés par

⁹ *La Noche oscura* de saint Jean de la Croix (1542-1591) est un poème allégorique relatant la découverte de Dieu par l'âme ouverte à la contemplation.

le dialogue et à distance les uns des autres par l'exercice singulier de leur jugement¹⁰. » Philip Knee conclut que « c'est la relation d'amitié qui permet d'envisager cet espace public où se disent les différences¹¹. » Or, la relation d'amitié s'inscrit-elle dans le domaine public? L'amitié parfaite et le cercle amical sont des associations résolument privées, et Montaigne n'envisage pas d'élargir l'amitié à l'échelle publique.

Certes, le portrait qu'il dresse de la société cannibale est celui d'une confrérie égalitaire pratiquant l'indivision des biens, à l'image de la relation amicale¹². Toutefois, cette association, primitive et pré-rationnelle, peut être admirée, mais non pas convoitée par le gentilhomme français : la société policée n'est pas plus en mesure de retrouver l'harmonie tribale que le savant n'est capable de retrouver la bienheureuse simplicité paysanne. Ainsi, c'est au sein d'une République des lettres orientée vers la formation de liens amicaux par la lecture que pourrait se situer un tel espace public de sociabilité déliée. Michel Butor, dans ses *Essais sur les Essais*, suggère que Montaigne est animé par le souhait de rejoindre un lieu où les liens sociaux soient fondés sur la sincérité. Ce lieu, il ne se contente pas de le rêver « dans le secret de son cœur¹³ », à la manière du sage décrit par Hobbes : « il n'a qu'un désir c'est de le partager avec autrui, c'est de pouvoir en parler, en "conférer", réalisant par la belle conversation une sorte d'abrégé de cette société ancienne ou future, ou même présente¹⁴ ». Le discours amical fait advenir l'utopie montaignienne – dans les limites, toutefois, de l'entretien privé. Voudra-t-il en publiciser les linéaments? Il le fera par la publication des *Essais*.

Pourtant, comment, dans la vie du sujet, concilier les désirs de communication et d'indépendance? Montaigne refuse la posture nobiliaire qui devrait l'engager dans un système de dons et de contre-dons : « Je fuis à me submitte à toute sorte d'obligation, mais sur tout à celle qui m'attache par devoir d'honneur » (III, 9, 966), déclare-t-il. On le « garrote plus doucement par un notaire » que par sa propre conscience, par trop honnête et scrupuleuse (III, 9, 966). Les injonctions légales sont plus aisées à porter que les engagements personnels. Pourtant, il n'est pas aisé de se satisfaire de l'indépendance permise par la paix juridique et de renoncer à l'ambiguïté des liens humains : « Je me

¹⁰ Philip Knee, *op. cit.*, p. 143.

¹¹ *Ibid.*, p. 143.

¹² Sur l'amitié cannibale, voir : Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 300; Jean-Michel Delacomptée, « L'amitié cannibale », *BSAM*, vol. 8, n° 7-8 (juill.-déc. 1997), p. 47-62; Éric Méchoulan, « L'amnésie de Montaigne », dans *Le Livre avalé*, Montréal, PUM, 2004, p. 55-57.

¹³ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ Michel Butor, *Essais sur les Essais*, Paris, Gallimard, 1968, p. 213-214.

presche il y a si long temps de me tenir à moy, et separer des choses estrangeres; toutesfois je tourne encores tousjours les yeux à costé : l'inclination, un mot favorable d'un grand, un bon visage me tente. » (III, 12, 1045) L'homme est naturellement porté à se détourner de lui-même et à embrasser de toute son âme des objets qui sont sans commune mesure avec sa propre existence : « Chacun court ailleurs et à l'advenir, d'autant que nul n'est arrivé à soy. » (III, 12, 1045) Aux grands maux, les grands remèdes : « à un esprit si indocile il faut des bastonnades; et faut rebattre et resserrer à bons coups de mail ce vaisseau qui se desprend, se descout, qui s'eschape et desrobe de soy. » (III, 12, 1046) L'expédient qu'a inventé Montaigne pour forcer le sujet à se contenter de lui-même et à prendre appui sur ses armes propres dépend d'une situation politique et sociale particulière, qui est celle du seigneur terrien auquel sont octroyés droits et privilèges, en indépendance des autres formes de pouvoir. L'auteur des *Essais* revendique ainsi une posture laïque plutôt que religieuse. D'ailleurs, l'indépendance montaignienne se veut plus radicale que la retraite monacale. L'isolement des religieux vise la communion avec Dieu, ce qui est encore une sortie de soi; l'isolement consacré à l'écriture des *Essais* est un tête-à-tête avec soi-même :

[Toute l'affection que les autres] distribuent à une infinie multitude d'amis et de connoissans, à leur gloire, à leur grandeur, je [la] rapporte tout au repos de mon esprit et à moy. [...] Le monde regarde tousjours vis-à-vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; moy, je regarde dedans moy : je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me goust. (II, 17, 657)

L'âme est capricieuse et ne se laisse pas aisément circonscrire, de sorte qu'il faut la contenir à l'aide de quelque moyen artificiel. L'écriture des *Essais* est pour cela toute désignée : « Aux fins de renger ma fantasie à resver mesme par quelque ordre et projet, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que de donner corps et mettre en registre tant de menues pensées qui se presentent à elle. » (II, 18, 665) Ce qui était auparavant présenté comme un accident de parcours (« [A] C'est une humeur melancolique, et une humeur par consequent tres ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a mis premierement en teste cette resverie de me mesler d'escrire » II, 8, 385) prend l'aspect d'un projet conscient et délibéré. En outre, Montaigne invoque un fondement naturel pour justifier un tel repli sur soi : « [C] Nature nous a estrenez d'une large faculté à nous entretenir à part, et nous y appelle souvent pour nous apprendre que nous nous devons en partie à la société, mais en la meilleure partie à nous. » (II, 18, 665) Lorsque le sujet se retire de l'agitation dans laquelle l'entraînent la foule et les affaires, il comprend la nécessité de préserver cette distance.

Mais il n'y a pas que le premier pas qui coûte. Il y a de la difficulté à se contenter de soi. Il faut avoir le courage de délaissier les activités utiles à la société et reconnues par elle, pour s'adonner à une recherche vague dont le résultat est incertain :

C'est une espineuse entreprinse, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes; de choisir et arrester tant de menus airs de ses agitations. Et est un amusement nouveau et extraordinaire, qui nous retire des occupations communes du monde, ouy, et des plus recommandées. (II, 6, 378)

L'auteur lui-même est pourtant prompt à condamner « l'escrivailerie » naissant de l'oisiveté : « il y devoit avoir quelque coercion des loix contre les escrivains ineptes et inutiles, comme il y a contre les vagabons et faineants. On banniroit des mains de nostre peuple et moy et cent autres. » (III, 9, 946) Il ne justifie sa faute – jusqu'à la renverser en un mérite – qu'en soulignant le caractère inoffensif de sa « vaine » entreprise, dans un siècle où chacun fait le mal de manière si dommageable. La société ne serait-elle pas plus harmonieuse si chacun exprimait par écrit ses convictions et ses griefs au lieu de prendre les armes contre la faction ennemie? Que découvre Montaigne, au fur et à mesure de sa tentative de saisir la spécificité de son être, sinon sa mobilité et son insaisissabilité? L'écriture des pensées, « chimeres et monstres fantasques » engendrés par le repos de l'esprit, vise à saisir celui-ci de son « ineptie » et « estrangeté », dans le but de « luy en faire honte à luy mesmes » (I, 8, 33). Et il faudrait renoncer à l'utilité et à la reconnaissance sociales, à la gloire, à la richesse pour un aussi pauvre butin, pour une demi-vérité? « Ay-je perdu mon temps de m'estre rendu compte de moy si continuellement, si curieusement? » (II, 18, 665) Non, répond Montaigne, dans une déclaration qui fait s'ébranler la hiérarchie des plaisirs établie en fonction de leur rapport à la communication : « Les plus delicieux plaisirs, si se digerent-ils au dedans, fuyent à laisser trace de soi, et fuyent la veue non seulement du peuple, mais d'un autre. » (II, 18, 665) Et si l'amitié – à moins bien sûr qu'elle ne soit parfaite et qu'elle constitue un dédoublement de soi – faisait obstacle au plein épanouissement du sujet?

En se retirant dans sa tour et en recherchant lorsqu'il le désire le commerce des livres, Montaigne évite les désagréments d'une compagnie importune. Lorsque se manifeste en lui avec véhémence le désir de « communiquer » ses propres idées, il prend la plume et rédige quelque essai. L'écriture représente donc le moyen par excellence de dénouer la plus gênante contradiction dont est constitué l'être humain, tendu entre son désir de partager son existence avec ses semblables et son besoin de trouver en lui-même son propre centre de gravité. Elle constitue la voie la plus sûre pour trouver un équilibre entre l'inconsistance

des cogitations et des affects privés et la rigidité extrême de la bienséance publique : « Quant de fois, estant marry de quelque action que la civilité et la raison me prohiboient de reprendre à descouvert, m'en suis je icy desgorgé, non sans dessein de publique instruction! » (II, 18, 665) Certes, l'écriture conduit pour un temps en dehors de la sphère publique, mais elle permet en revanche, par un effet de retour, d'agir sur elle. Grâce au recul que lui donne le projet des *Essais* par rapport à la société, Montaigne pense la configuration même de la « civilité », et par le truchement des *Essais*, fait parvenir à la société ce qui a été conçu en-dehors d'elle, mais pas indépendamment d'elle : « Dissociable, l'être peut se disjoindre des autres êtres, se découdre de la vie commune, [...] valoir par soi-même (à défaut de pour soi-même), mais il demeure aussi dans un commerce avec les autres, dans un échange qui reconnaît la réciprocité des valeurs, comme dans l'amitié¹⁵. » De sorte que l'écriture des *Essais* n'est pas une fuite du monde commun au nom d'un rêve autarcique de conformité de soi à soi :

Dans l'examen de soi montaignien, sans doute s'agit-il de bâtir une unité avec soi, mais celle-ci ne se conquiert pas directement dans le rapport à soi-même. Elle passe par l'épreuve du dialogue et des multiples sollicitations de la vie publique. Le souvenir de La Boétie est pour Montaigne un étalon lui permettant d'orienter sa critique des coutumes et du paraître, mais pas de se détourner de la vie sociale au nom d'une intimité qui en éviterait les blessures¹⁶.

Montaigne rappelle à ses lecteurs « l'amitié que chacun se doit » : « Non une amitié faulce, qui nous faict embrasser la gloire, la science, la richesse et telles choses d'une affection principale et immodérée, comme membres de nostre estre [...]; mais une amitié salutaire et reiglée, également utile et plaisante. » (III, 10, 1006) Celui qui s'aime avec justesse sait « exactement ce qu'il se doit » : il « trouve dans son rôle qu'il doit appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, contribuer à la société publique les devoirs et offices qui le touchent¹⁷. » (III, 10, 1006-1007) Être son propre ami permet d'atteindre « le sommet de la sagesse humaine et de nostre bon heur. » (III, 10, 1006) Et si l'amitié envers soi-même s'apprend au contact des autres, elle ne peut naître nulle part plus vive qu'à travers le déchiffrement de soi permis par l'entreprise d'écriture des *Essais*.

¹⁵ Éric Méchoulan, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶ Philip Knee, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷ Selon la thèse de Michael A. Gillespie, Montaigne voit dans l'amitié envers soi-même la façon d'apaiser les tensions sociales causées par le fanatisme religieux et l'ambition, ce qui rapproche son humanisme d'un certain libéralisme : « Montaigne's solution to [those political] problems is based upon his notion of the natural completion of one's humanity in the knowledge, love, and enjoyment of oneself, in the self-sufficiency of those who have befriended themselves. » (« Montaigne's Humanistic Liberalism », *The Journal of Politics*, vol. 47, n° 1 (février 1985), p. 151.)

1.2. Proust et le primat de l'entreprise littéraire

Alors que Montaigne met de l'avant la condition profondément sociable des êtres humains – en même temps que leur besoin d'indépendance –, Proust insiste sur l'impossibilité de l'entreconnaissance, à laquelle le narrateur de la *Recherche du temps perdu* est sans cesse ramené. Proust ne nie pas que les individus soient portés les uns vers les autres – et c'est ce que donne à voir la *Recherche* et sa galerie de personnages en relation les uns avec les autres –, mais il leur refuse la possibilité de se comprendre mutuellement. L'injonction morale à laquelle répond son œuvre, et qui est aussi celle de notre modernité, dicte la nécessité de l'extension indéfinie de la liberté individuelle et infléchit d'autant le rapport du sujet à ses semblables. Cette injonction est intimement liée à une proposition esthétique que l'auteur annonce dès le *Contre Sainte-Beuve* :

La beauté, en étant particulière, multiplie les possibilités de bonheur. Chaque être est comme un idéal encore inconnu qui s'ouvre à nous. Et de voir passer un visage désirable que nous ne connaissons pas nous ouvre de nouvelles vies que nous désirons vivre. Ils disparaissent au coin de la rue, mais nous espérons les revoir, nous restons avec l'idée qu'il y a bien plus de vies que nous ne pensions à vivre, et cela donne plus de valeur à notre personne¹⁸.

La sociabilité de l'individu attentif à la beauté n'a pas de raison de dépasser le stade dit de « la passante » (en hommage à Baudelaire). Les relations prolongées sont, suivant Proust, bâties sur un mensonge : celui du boisseau de sel. La fréquentation assidue d'un ami ne nous permet pas de saisir ce par quoi cet ami est unique :

Toute notre vie se passe à laisser s'effacer à l'aide de l'habitude ces grandes peintures d'inconnu que la première impression nous avait données. Et dans les moments où nous avons la force de défaire tous les maladroits repeints qui couvrent la physionomie première, nous voyons apparaître le visage de ceux que nous ne connaissions pas encore alors, [...] et nous sentons que nous ne les avons jamais connus¹⁹...

Le phénomène d'enfouissement de l'impression laissée par autrui rend l'amitié insatisfaisante : plus on connaît l'autre, plus on méconnaît sa spécificité poétique. L'art seul nous permet de décrire le mystère diffusé par l'une des formes individuelles de la beauté en retrouvant, par le travail de création – c'est-à-dire de récréation –, la rencontre originelle. Car la première impression révèle l'autre, mais toujours par rapport à soi : « Ami intelligent, c'est-à-dire comme tout le monde, avec qui je cause tous les jours, qu'avez-vous du jeune homme rapide, aux yeux trop pleins qui débordaient des orbites, que je voyais passer rapidement dans les couloirs du théâtre, comme un héros de Burne-Jones ou un ange

¹⁸ Marcel Proust, « Journées », *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, p. 72.

¹⁹ *Ibid.*, « La Comtesse », p. 78.

de Mantegna²⁰? » De telles analogies artistiques font partie des « croyances [qui] remplissent notre âme à notre insu » : elles ont « plus d'importance pour notre bonheur que tel être que nous voyons, car c'est à travers elles que nous le voyons, ce sont elles qui assignent sa grandeur passagère à l'être regardé. » (*JF*, 739) En définitive, la première impression laissée par autrui est celle qui instruit le plus le sujet sur lui-même. La beauté présente dans l'altérité est aussi fuyante que le mercure : « C'est ce qui rend la vie si décevante²¹ » aux êtres sensibles à sa présence, et l'art si nécessaire.

Ces vérités brutalement révélées par le *Contre Sainte-Beuve* seront chèrement acquises par le narrateur, au fil des déconvenues de la *Recherche du temps perdu*. Marcel comprend d'abord « l'impossibilité de savoir d'une manière directe et certaine » (*JF*, 797) si Françoise, sa gouvernante, l'aime ou le déteste. Il en conclut qu'une personne est « une ombre où nous ne pouvons jamais pénétrer, pour laquelle il n'existe pas de connaissance directe, au sujet de quoi nous nous faisons des croyances nombreuses à l'aide de paroles et même d'actions » et « où nous pouvons tour à tour imaginer, avec autant de vraisemblance, que brillent la haine et l'amour. » (*JF*, 797) Une telle sagesse ne l'empêchera pas de buter une fois de plus contre le caractère insondable de la jeune fille qu'il fréquente. Albertine n'est pas celle qu'elle semblait être au premier abord :

ce n'est qu'après avoir reconnu non sans tâtonnements [ces erreurs d'optique] qu'on pourrait arriver à la connaissance exacte d'un être si cette connaissance était possible. Mais elle ne l'est pas; car tandis que se rectifie la vision que nous avons de lui, lui-même qui n'est pas un objectif inerte change pour son compte [...]. (*JF*, 685)

La connaissance que nous avons d'un être est toujours en décalage avec son « essence » individuelle, parce que se forme entre chaque ego un « liséré de contingences » formé des expériences et des traits idiosyncrasiques de chacun (*TR*, 2346). Il serait théoriquement possible de percer à jour les motifs d'action des individus « s'ils pouvaient apporter dans leurs confidences de la clairvoyance et de la sincérité. Or la première s'y rencontre rarement et la seconde jamais. » (*TR*, 2353) L'honnêteté prescrite par Montaigne n'est pas constituée en horizon moral par le narrateur de la *Recherche*, qui déduit son impossibilité de sa connaissance de la psychologie humaine. Le défaut de communication est donc à la source de l'absence de transparence des relations individuelles.

Par un effet de retour, l'opacité généralisée du monde humain aggrave les difficultés qu'ont les êtres à communiquer entre eux : « on devrait, au moins, par prudence, ne jamais

²⁰ *Ibid.*, p. 78-79.

²¹ *Ibid.*, p. 78.

parler de soi, parce que c'est un sujet où on peut être sûr que la vue des autres et la nôtre propre ne concordent jamais. » (*JF*, 587) Cette image si différente de nous-même qu'ont les autres atteint parfois une portion essentielle de notre personnalité. Il faudrait pouvoir la prendre en compte pour arriver à se connaître soi-même. Mais parce que les autres ont sur nous-même un point de vue tout différent du nôtre, il est quasiment impossible de considérer comme vrai le portrait qu'ils en donnent.

Enfin, la qualité des relations humaines établies par le narrateur est sérieusement compromise par le fait que celui-ci est incapable de partager ce à quoi il accorde le plus de prix : « les impressions qui donnaient pour moi leur valeur aux choses étaient de celles que les autres personnes ou n'éprouvent pas, ou refoulent sans y penser comme insignifiantes, et que par conséquent si j'avais pu les communiquer elles fussent restées incomprises ou auraient été dédaignées ». (*SG2*, 1470) La « lustrine verte » et l'« odeur de bois » qui mettent en branle l'imagination du narrateur sont en effet sans intérêt pour quiconque ne partage pas sa mémoire sensitive intime – à moins que celui-ci ne parvienne, grâce à l'art, à rendre visible les linéaments de son monde intérieur.

Pour toutes ces raisons, l'individu devrait renoncer à trouver satisfaction dans le monde social. Mais, paradoxalement, il ne peut prendre pleinement conscience de cette vérité qu'au sein même de ce monde, en tentant de nouer des liens avec ses semblables, lesquels se révéleront, avec le temps, impossibles à maintenir. Néanmoins, il est toujours dangereux, et parfois téméraire, de mener la guerre sur deux fronts différents : « Mes livres m'ont pris beaucoup de temps dérobé à l'amitié, à l'amour, aux devoirs humains, écrit Gabrielle Roy. Mais pareillement l'amitié, l'amour, les devoirs m'ont pris beaucoup de temps que j'aurais pu donner à mes livres. En sorte que ni mes livres ni ma vie ne sont aujourd'hui contents de moi²² ». Conséquemment, il faut établir clairement la priorité, et Proust le fait de manière beaucoup plus tranchée que Montaigne : l'entreprise artistique doit primer sur les relations sociales. Ceux qui n'offrent à « leur intelligence d'autre réalisation que la conversation » se trompent : ils lui « réclament, par erreur, une satiété que les plaisirs sociaux sont impuissants à donner. » (*LP*, 1819) La sociabilité n'accorde pas les plaisirs qu'elle promet, de sorte qu'il faut se réserver pour d'autres activités réellement satisfaisantes.

²² Gabrielle Roy, *La Détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal, 1996, p. 170.

D'autant plus que, comme l'a révélé notre étude de l'amitié, les rapports humains et le travail de création sont directement en concurrence. L'individu, tel que le met en scène *À la recherche du temps perdu*, est libre de se livrer à deux forces antagonistes :

l'une s'élève de nous-même, émane de nos impressions profondes, l'autre nous vient du dehors. La première porte naturellement avec elle une joie, celle que dégage la vie des créateurs. L'autre courant, celui qui essaye d'introduire en nous le mouvement dont sont agitées des personnes extérieures, n'est pas accompagné de plaisir, mais nous pouvons lui en ajouter un, par choc en retour, en une ivresse si factice qu'elle tourne vite à l'ennui [...]. (CG2, 1165)

L'amitié elle-même est la plus susceptible d'entraver la bonne marche de l'éclaircissement des saisissements intimes du sujet, parce qu'elle prétend (mensongèrement) contribuer au développement individuel et rapprocher de la vérité. Néanmoins, toute présence étrangère constitue une nuisance pour la réalisation de soi que permet l'entreprise artistique. À ce propos, il est significatif que la première expérience de déchiffrement d'une sensation par l'écriture du narrateur se fasse lors d'une interruption des rapports sociaux. Le jeune Marcel, assis à l'avant de la voiture du docteur Percepied, peut ainsi croquer les sentiments particuliers que font naître en lui les clochers de Martinville : « Le cocher, qui ne semblait pas disposé à causer, ayant à peine répondu à mes propos, force me fut, faute d'autre compagnie, de me rabattre sur celle de moi-même et d'essayer de me rappeler mes clochers. » (CS, 149) Par faiblesse, nous nous détournons de nous-même en présence d'autrui. Quand, lors d'une promenade avec Mme de Villeparisis, ce sont trois arbres qui font signe à Marcel, celui-ci ne sera pas en mesure de percer à jour leur mystère. Toute impression profonde fuit jalousement la compagnie, parce qu'elle exige un effort soutenu : « pour que mon esprit pût ainsi se rassembler, prendre son élan, il m'eût fallu être seul. » (JF, 569) Et le narrateur, percevant la vocation artistique qui sera la sienne comme un devoir, ajoute : « Il me semblait même que j'aurais dû » m'éloigner pour m'isoler de l'importune présence d'autrui (JF, 569). Ces trois arbres, « c'étaient des fantômes du passé, de chers compagnons de mon enfance, des amis disparus qui invoquaient nos communs souvenirs. » (JF, 569) Les objets du monde qui déclenchent des expériences de mémoire involontaire sont les seuls véritables amis, ceux qui peuvent nous révéler à nous-même, pour lesquels il est juste de délaissier tous les autres.

Ainsi, c'est lorsque le narrateur identifie sans nul doute le bonheur associé à l'éclaircissement de ces expériences, « le seul qui fût fécond et véritable » (TR, 2269), qu'il affirme la vacuité des rapports humains :

Le signe de l'irréalité des autres ne se montre-t-il pas assez, soit dans leur impossibilité à nous satisfaire, comme par exemple [...] l'amitié qui est une simulation puisque, pour quelques raisons morales qu'il le fasse, l'artiste qui renonce à une heure de travail pour une heure de

causerie avec un ami, sait qu'il sacrifie une réalité pour quelque chose qui n'existe pas (les amis n'étant des amis que dans cette douce folie que nous avons au cours de la vie [...]), mais que du fond de notre intelligence nous savons l'erreur d'un fou qui croirait que les meubles vivent et causerait avec eux), soit dans la tristesse qui suit leur satisfaction [...] ? (TR, 2269)

Alors que la hiérarchie des biens de Montaigne prenait pour critère la sociabilité, celle de Proust dépend, selon Vincent Descombes, de l'intériorité. La vie mondaine, l'amitié, l'amour, l'ivresse et l'art : « Dans cette échelle, un état de l'âme occupe une place plus élevée s'il traduit un plus grand détachement à l'égard de la "matière" ou du "monde"²³. » Pour leur propre malheur, les êtres humains sont victimes de ce que Henri Bonnet, commentant l'œuvre de Proust, appelle une « illusion centrifuge », laquelle leur fait se méprendre quant à cette hiérarchie : « nous sommes possédés de la sottise mais instinctive manie de nous assigner toujours des buts extérieurs [tels que la vie mondaine, l'amour et l'amitié] ou de croire que la réalité, notre réalité, est extérieure à nous-mêmes²⁴. » Les moralistes que sont Montaigne et Proust accomplissent un premier mouvement qui consiste à aller vers le monde extérieur, pour comprendre qu'il est source de nombreuses déceptions. Montaigne entreprend ensuite d'aménager la sociabilité qui convient à sa liberté volontaire. Proust prétend quant à lui découvrir l'absolu en lui-même et y trouver son bonheur.

L'artiste proustien ne renonce pas néanmoins à la sociabilité sous toutes ses formes, mais préserve celles qui conviennent à son activité artistique. Le narrateur de la *Recherche*, après avoir entr'aperçu le bonheur et choisi sa vocation solitaire, n'hésite pas à retourner dans le monde : « je sentais que le déclenchement de la vie spirituelle était assez fort en moi maintenant pour pouvoir continuer aussi bien dans le salon, au milieu des invités, que seul dans la bibliothèque » (TR, 2302). Montaigne et Proust s'entendent donc sur la possibilité de préserver un espace de solitude au cœur même de la foule. Toutefois, alors que Montaigne prescrit la compagnie de quelques belles âmes (à défaut de l'ami unique avec qui partager la sienne), Proust affirme que l'écrivain se nourrit d'une sociabilité malsaine : « des êtres comme Bergotte vivent généralement dans la compagnie de personnes médiocres, fausses et méchantes » (LP, 1765). La raison principale de cet étonnant choix réside dans le fait que le mensonge, qui s'installe nécessairement au cœur de semblables relations conflictuelles, « est une des seules choses au monde qui puisse nous ouvrir des perspectives sur du nouveau, sur de l'inconnu, puisse ouvrir en nous des sens endormis

²³ Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 250.

²⁴ Henri Bonnet, *Le Monde, l'amour et l'amitié. Le Progrès spirituel dans l'œuvre de Marcel Proust*, t. I, Paris, Vrin, 1946, p. 186.

pour la contemplation d'univers que nous n'aurions jamais connus. » (*LP*, 1765) Montaigne abhorre le mensonge au nom du maintien du lien social, tandis que Proust l'exalte au nom de l'imagination artistique et de la découverte psychique. Enfin, l'artiste ne doit pas renoncer aux « légères amours avec des jeunes filles en fleurs » (*TR*, 2355), puisque la femme aimée est une projection inversée, une image négative du tempérament de celui qui l'aime : « Our passions, that is, may never reveal the "objective truth" about someone else [...], but they do communicate a "subjective truth" about ourselves²⁵ ». Le sentiment amoureux, aussi frivole soit-il, représente un moyen aisé de parvenir à la connaissance de soi. Il n'est guère souhaitable d'attendre de rencontrer un La Boétie pour commencer à se contempler soi-même comme en un miroir : « les émotions qu'une jeune fille médiocre nous donne peuvent nous permettre de faire monter à notre conscience des parties plus intimes de nous-même, plus personnelles, plus lointaines, plus essentielles, que ne ferait le plaisir que nous donne la conversation d'un homme supérieur ou même la contemplation admirative de ses œuvres. » (*JF*, 655) De surcroît, l'amour isole l'individu : il « aide au travail des lettres parce qu'il anéantit les autres plaisirs, par exemple les plaisirs de la société, ceux qui sont les mêmes pour tout le monde. » (*LP*, 1740)

En définitive, les exigences de l'activité artistique déterminent avec force les rapports du sujet avec autrui. Néanmoins, le fait que le narrateur ne se contente pas de goûter les expériences de mémoire involontaire, mais qu'il les exploite au sein d'une œuvre d'art, constitue une réponse au désir du sujet (qu'il soit naturel ou artificiel) de sortir de lui-même. Les « fragments d'existence soustraits au temps » (*TR*, 2269) ne pourraient compenser le sacrifice de la sociabilité s'ils n'étaient encadrés par une pratique à la fois constante et universalisable; car « cette contemplation, quoique d'éternité, [est] fugitive. » (*TR*, 2269) « Nous avons une ame contournable en soy mesme » (*I*, 39, 241), comme l'écrit Montaigne, mais qui aspire par ailleurs à s'épandre au-dehors :

pour aussi précieuse qu'elle soit, la redécouverte involontaire du bonheur enfoui dans la mémoire ne saurait guérir l'âme de sa solitude. Au-delà de cette félicité fugace [...], y a-t-il une manière plus durable d'échapper à l'artifice et à la sécheresse de la condition humaine? De franchir les frontières de soi? De constituer un monde commun²⁶?

Un tel moyen existe bel et bien, ainsi que le souligne la lecture de Thomas Pavel. Par la création littéraire, « le narrateur accède au salut individuel – car l'art le libère à jamais du cycle de la souffrance –, tout en faisant sien le vieux rêve romantique qui consiste à

²⁵ Joshua Landy, *op. cit.*, p. 93.

²⁶ Thomas Pavel, *op. cit.*, p. 370-371.

réconcilier les humains sous le signe de l'art²⁷. » L'entreprise artistique permettrait une réconciliation des exigences contradictoires qui hantent l'individu, pénétré de la nécessité de préserver son intériorité de la contagion du commun et du désir d'entrer en relation avec autrui.

Proust présente en effet la création littéraire comme le moyen le plus efficace d'extérioriser la part plus intime de l'individualité. Sa conception de l'activité artistique est directement opposée à celle que Sainte-Beuve décrit comme étant celle du « galant homme littéraire », citée par Proust pour être tout aussitôt critiquée : « ne pas trop écrire, cultiver ses amis [...], donner plus à l'intimité qu'au public, réserver la part la plus fine et la plus tendre, la fleur de soi-même pour le dedans²⁸ ». Car, écrit Proust, « ce qu'on donne au public, c'est ce qu'on a écrit seul, pour soi-même, c'est bien l'œuvre de soi²⁹. » Au contraire, « ces productions destinées à l'intimité, c'est-à-dire rapetissées au goût de quelques personnes et qui ne sont guère que de la conversation écrite, c'est l'œuvre d'un soi bien plus extérieur, non pas du moi profond qu'on ne retrouve qu'en faisant abstraction des autres et du moi qui connaît les autres³⁰ ». Le rejet de la petite communauté amicale chérie des humanistes se fait donc au profit du public tout entier, auquel l'artiste peut confier ce qui touche son essence individuelle. Il n'y a qu'un pas de la solitude à la multitude : celui de la publication de l'œuvre d'art.

2. L'auteur et son public

2.1.-Le « suffisant lecteur » des *Essais*

Montaigne a soulevé la difficulté de s'éprendre d'amitié pour les auteurs, dans la mesure où leurs ouvrages ne reflètent qu'avec imprécision leur être véritable. Ce faisant, il a tracé les contours d'un art qui puisse tisser des liens intimes entre les personnes. Ainsi, les *Essais* eux-mêmes, dans leur prétention à se différencier des autres œuvres écrites, rassemblent toutes les caractéristiques pour susciter une semblable affection.

La destination privée de l'ouvrage

²⁷ *Ibid.*, p. 371.

²⁸ Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, p. 130-131.

²⁹ *Ibid.*, p. 131.

³⁰ *Ibid.*, p. 131.

L'adresse « Au lecteur » annonce avec fracas, jusque dans ses implications les plus paradoxales, la finalité « domestique et privée³¹ » des *Essais*. Le lecteur qui n'est pas un familier de l'auteur se demande, dès lors, quelle est l'attitude à adopter face à une telle déclaration et, ultimement, face à l'ouvrage qui se présente de cette étrange façon. Il lui est annoncé que ce substitut de l'être Michel de Montaigne n'a pas de sens (ou du moins pas d'intérêt) autre que celui de faire connaître son auteur. Les *Essais* n'ont pas de dessein éducatif ni d'ambition poétique qui eût pu réjouir le lecteur et assurer la renommée de leur auteur : « Je n'y ay eu nulle consideration de ton service, ny de ma gloire. » Le lecteur contemporain, à la différence de son homologue du XVI^e siècle, peut ne pas être étonné par ce préambule, tant la peinture de l'individualité dans ce qu'elle a de particulier est devenue monnaie courante au XX^e siècle. Mais, puisqu'elle est sous-entendue par notre intérêt pour l'autobiographie, la question continue de se poser : pourquoi écrire sur soi? Le récit de vie est aisément justifiable lorsqu'il revendique l'exemplarité. Les *Confessions* de saint Augustin sont l'histoire d'une conversion : elles relatent les errements d'une vie humaine sans Dieu, puis la sérénité apportée par l'accueil de Dieu dans cette même vie. « [Celuy] qui a dequoy se faire imiter, et duquel la vie et les opinions peuvent servir de patron » (II, 18, 663) peut légitimement se faire connaître, et sera écouté de tous. Le public, explique Hélène Merlin, se double « d'une vertu pratique, celle de l'*exemple*, qui peut être défini comme la forme parfaite et spectaculaire du *devoir*³². » Montaigne précise pourtant que son ouvrage n'est rien moins qu'exemplaire : « Je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moy que je peins. Mes defauts s'y liront au vif ». C'est un homme médiocre et imparfait, tel que la nature l'a conçu, n'ayant été perfectionné ni par la grâce ni par la doctrine, qui se donne à lire.

Pour justifier cet écart par rapport à la norme, Montaigne affirme vouloir prolonger la relation amicale déjà nouée avec ses proches. Comme le note Jean-Marie Goulemot, l'avertissement précédant les *Essais* définit « et le caractère privé de l'écriture et un usage privé de la littérature en un saisissant effet de miroir³³. » Montaigne est lui-même « la matière de [son] livre », un livre qui a été écrit pour ceux qui ont connu Montaigne. Son ouvrage est en quelque sorte un prolongement de son être, un appendice de son existence au sein duquel « parens et amis » pourront, après sa mort, « retrouver aucuns traits de [ses]

³¹ Les citations qui suivent sont, sauf avis contraire, tirées de l'adresse « Au lecteur », p. 3 de l'édition de Villey.

³² Hélène Merlin, *op. cit.*, p. 65.

³³ Jean-Marie Goulemot, « Les pratiques littéraires ou la publicité du privé », dans R. Chartier (dir.), *op. cit.*, p. 366.

conditions et humeurs » afin que « par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive, la connoissance qu'ils ont eu de [lui]. » Suivant Ullrich Langer, une telle réduction de la visée de l'ouvrage à la sphère privée devrait l'exclure du domaine des œuvres recevables, lesquelles sont vouées au service du bien public³⁴ : « Supposing only a private end to this writing seems indistinguishable from supposing no end at all³⁵. » Par ailleurs, cette insistance sur l'absence de finalité publique rappelle que le projet d'écriture des *Essais* est directement lié à la dimension « anti-téléologique » de l'amitié parfaite : « a love motivated only by itself, and only by the other for his own sake, implies a writing that consistently must refuse subordination to an end other than itself³⁶. » Lorsqu'on aime totalement un être, à tout le moins sur le mode du « Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy » (I, 28, 188), on le recherche dans ses vices comme dans ses vertus, car on en veut une connaissance pleine et entière.

Cette visée, *particulière* plutôt que *publique*, est restrictive, ce que souligne Montaigne en incitant la majorité des lecteurs rejoints par la publication de l'ouvrage à refermer le livre : « ce n'est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain. A Dieu donq ». Françoise Charpentier fait remarquer que la « bonne foy » dont se réclame l'adresse « Au lecteur » est constitutive de tout pacte de lecture en bonne et due forme³⁷. Pourtant, le fait de dire le sujet du livre « frivole et vain » et de le réserver à l'usage privé (tout en prétendant par ailleurs demeurer dans les limites de la « reverence publique ») le garde en retrait du lecteur moyen, ce qui invalide le pacte et révèle sa nature trompeuse. L'auteur s'amuse à multiplier les contradictions et à susciter la controverse jusque dans le deuxième livre des *Essais* : « *Non recito cuiquam, nisi amicis, idque rogatus, / Non ubivis, coramve quibuslibet*³⁸. » (II, 18, 663) Montaigne cite Horace pour nous faire

³⁴ « L'écriture, publication du savoir de l'auteur, est présentée comme une sorte de devoir d'amitié publique. C'est un don perpétuel au *public*, le signe de la réciprocité du *particulier* et du *public* à travers la personne exemplaire [de l'auteur]. Le livre sert le *bien public*, il le sert moralement, par l'utilité publique de son contenu, et il *est* lui-même un *bien public*, un bien que l'auteur "donne au public", augmentant ainsi le *domaine public*, le patrimoine commun du savoir. » (Hélène Merlin, *op. cit.*, p. 117)

³⁵ Ullrich Langer, *op. cit.*, p. 168.

³⁶ *Ibid.*, p. 169.

³⁷ Voir Françoise Charpentier, « "Pour qui écrivez vous?" : la figure du lecteur dans le troisième allongement », dans *Le parcours des Essais. Montaigne 1588-1988*, Tetel et Mallary Masters (éd.), Paris, Aux Amateurs de livres, 1989, p. 71-80.

³⁸ « Je ne lis ceci qu'à mes seuls amis, et encore sur leur prière; non en tout lieu ni devant n'importe quel auditoire. » (Horace, *Satires*, I, IV, 73. Trad. : P. Villey.)

croire que son ouvrage échappe au destin d'« errance de la lettre orpheline³⁹ ». Cependant, il ne peut qu'être conscient du fait que les *Essais*, en raison de leur impression et de leur large publication, lui échappent. Il n'est pas orateur, il est auteur : il ne peut ni choisir son auditoire, ni le connaître parfaitement. Aussi, pourquoi destine-t-il son autoportrait à ses « seuls amis »? Montaigne serait-il victime de l'illusion créée par les nouvelles pratiques entourant le livre, telle que « la diffusion de la lecture silencieuse qui instaure un rapport solitaire et secret entre le lecteur et son livre⁴⁰ »? Roger Chartier estime que, dès le XVI^e siècle en France, les « modalités neuves du rapport à l'écrit construisent une sphère de l'intimité, à la fois retraite et refuge pour l'individu soustrait aux contrôles de la communauté⁴¹. » Montaigne peut ainsi avoir l'impression d'établir une relation intime avec son lecteur, dans la mesure où sa propre expérience de lecteur se caractérise par la liberté de l'intimité : « Le rapport personnel au texte lu ou écrit libère des médiations anciennes, soustrait aux contrôles du groupe, autorise le repli sur soi⁴². » Le livre, par sa publicité même, est désormais susceptible d'atteindre et de laisser passage à la privauté.

En outre, Montaigne, en destinant son ouvrage à ses proches, s'inscrit dans la culture de la noblesse qui, avec ses hiérarchies, ses distinctions et ses alliances, est une culture du particulier. Dans ce plus large contexte, les *Essais* ont été conçus à la manière d'une conversation durable, d'un moyen de faire perdurer l'amitié, par delà la déchéance des corps et l'extinction de la voix. Aussi Montaigne, dans le chapitre II, 37, s'adresse-t-il directement à Madame de Duras : « Vous y reconnoistrez ce mesme port et ce mesme air que vous avez veu en [ma] conversation »; « je ne veux tirer de ces escrits sinon qu'ils me representent à vostre memoire au naturel. » (II, 37, 783) L'encre et le papier constituent un support à la fois durable et apte à loger l'essentiel de la personnalité de l'auteur : « Je desire que vous continuez en moy la faveur de vostre amitié, par ces mesmes qualitez par le moyen desquelles elle a esté produite »; « je les veux loger (mais sans alteration et changement) en un corps solide qui puisse durer quelques années ou quelques jours apres moy » (II, 37, 783). Alors que s'effrite la notion de public comme un *corps mystique* dont

³⁹ Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 84. « Le mode propre de visibilité et de disponibilité de la lettre écrite brouille tout rapport d'appartenance légitime du discours à l'instance qui l'énonce, à celle qui doit le recevoir et aux modes selon lesquels il doit être reçu. » (*Ibid.*, p. 82.)

⁴⁰ Roger Chartier, « Les pratiques de l'écrit », dans R. Chartier, *op. cit.*, p. 109.

⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

⁴² *Ibid.*, p. 117.

le tout est plus que la somme de ses parties, l'écrit donne aux particuliers la jouissance d'un « corps solide » grâce auquel une pérennité est assurée à l'existence privée⁴³.

Lorsque Montaigne fait la genèse de son ouvrage, il lui donne comme acte de naissance l'événement qui a le plus marqué son expérience particulière, de sorte que le domaine privé se situe à l'origine comme au terme de son entreprise d'écriture. Si, comme l'attestent certaines données biographiques, la retraite de Montaigne dans sa « librairie » est consécutive à la mort de La Boétie, le projet de mise « en rôle » (I, 8, 33) des pensées découle de la perte de l'ami. L'écriture des *Essais* ne constitue-t-elle qu'un pauvre substitut à la relation amicale, ou parvient-elle à procurer à l'auteur un contentement d'un autre ordre? Pour Jean Starobinski, le travail d'élucidation de soi que Montaigne entreprend en même temps que les *Essais* remplit la fonction de connaissance de soi qui était celle de l'ami, mais sans laisser passage au même bonheur : « Au lieu de la "jouissance" qui était l'apanage de l'ami, au lieu d'une intuition directe et totale [...], il faut passer par les peines, les efforts, les découvertes partielles et successives du déchiffrement introspectif⁴⁴. » Michael Gillespie soutient au contraire que l'écriture d'introspection représente une amélioration décisive du rapport du sujet à lui-même et aux autres. L'amitié a permis à Montaigne de découvrir les modalités de sa propre existence individuelle. Cependant, toute relation amicale est d'avance condamnée à s'éteindre avec la mort de l'un des amis – même si elle peut être artificiellement prolongée, sous une forme figée, par le travail de commémoration de l'écriture. L'expérience du deuil a révélé à Montaigne que son rapport à La Boétie, même en tant qu'expression la plus pure de « liberté volontaire » (I, 28, 185), n'en demeurait pas moins une dépendance. « The purpose and goal of the *Essays* thus arose out of the defective character of friendship, and they are Montaigne's attempt to find a remedy for this defect and to establish a new, perfected notion of friendship as the basis for human life⁴⁵. » L'autonomie a grandi sur le terreau de l'hétéronomie. L'examen de soi permis par les *Essais* met fin à toute forme de dépendance à un individu particulier, sans pourtant renoncer à s'appuyer sur la présence imaginaire des lecteurs : Montaigne « does not describe himself as an independent object but actually portrays his subjective essence in

⁴³ Voir Hélène Merlin, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁴ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁵ Michael A. Gillespie, *loc. cit.*, p. 147.

and through the conversation that he carries on with his intended reader and thus with himself⁴⁶. » Ce faisant, il a appris à être à lui-même son propre ami.

Dès lors, comment doit-on définir la visée principale des *Essais*? Dans le chapitre « Du démentir », Montaigne dénie une fois de plus l'utilité publique de son ouvrage, tout en situant sa réception au sein de la sphère privée naissante : « [A] Je ne dresse pas icy une statue à planter au carrefour d'une ville, ou dans une Eglise, ou place publique [...]. C'est pour le coin d'une librairie, et pour en amuser un voisin, un parent, un amy, qui aura plaisir à me raconter et repratiquer en cett' image. » (II, 18, 664) Le texte de 1580 ne semble pas porté par de grandes ambitions, sinon celle de conserver une « image » de l'homme privé Michel de Montaigne – la métaphore du livre comme portrait peint, à garder chez soi, s'opposant à celle du corps sculpté, art de la consécration sociale officielle. Toutefois, lors de la troisième publication, ce qui est proclamé en tête de l'ouvrage ne correspond plus à ce qui est révélé à l'intérieur. Les ajouts postérieurs rendent en effet un son différent, attribuant à l'ouvrage un projet d'envergure monumentale et offrant du même coup une nouvelle et deuxième justification à la peinture de soi :

[B] Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe : chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition. [C] Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particuliere et estrangere; moy le premier par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poete ou jurisconsulte. (III, 2, 805)

Montaigne prétend rabattre l'enseignement de la philosophie morale, que les Anciens induisaient de la vie des grands hommes, c'est-à-dire des hommes exerçant avec succès un pouvoir militaire ou politique, à la vie d'un homme ordinaire, et il affirme, de surcroît, être « le premier » à le faire. Il assigne ainsi une forte visée didactique aux *Essais*. Dans la mesure où « chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition », Montaigne peut prétendre dépeindre l'humanité en se décrivant lui-même. De ce point de vue, la fin « domestique et privée » s'estompe : l'intérêt de l'ouvrage devient général, c'est-à-dire public, et les *Essais*, dignes d'être publiés. Montaigne déplace le primat du *public*, divisé en ordres sociaux distincts et hiérarchisés, à la *société*, qui, suivant Hélène Merlin, « ne respecte aucun des partages inscrits dans des distinctions juridico-politiques⁴⁷ ». Le constat de la contingence de l'association politique l'amène à préférer la communauté qui repose sur « l'humanité en l'homme⁴⁸ ». Grâce à ce procès d'universalisation, l'auteur rassemble

⁴⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁷ Hélène Merlin, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 92.

les lecteurs de son ouvrage en un corps uni, qui s'apparente à un nouveau *public* : « En se rendant public par l'écriture, le *moi* permet que les particuliers, s'y éprouvant dans la communauté d'un *moi*, puissent devenir un *public*, première personnification imaginaire d'une *société* esquissée ici dans le geste d'adresse du livre et dans sa réception postulée – bref, *dans sa forme de destination*⁴⁹. » Par ce second mouvement, Montaigne dépasse la revendication de la « marque particulière » qui est l'apanage de la noblesse. Montaigne, « le premier », laisse entendre que la constitution intime d'un homme, peu importe son statut social, est d'intérêt public. Il contribue ainsi à la création d'un public « littéraire », dont l'institutionnalisation ne s'achèvera qu'au XIX^e siècle.

La visée de connaissance de soi se double ainsi d'un désir de « communication » de cette connaissance. L'expérience que nous avons du monde est subjective, mais partageable. Peut-elle devenir, pour autant, exemplaire? Le récit de l'épisode d'inconscience survenu à la suite d'une chute que Montaigne a faite à cheval, narré dans le chapitre « De l'exercitation », constitue de ce point de vue un important cas de figure : « Ce conte d'un événement si legier est assez vain, n'estoit l'instruction que j'en ay tirée pour moy » (II, 6, 377), avoue Montaigne. « Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon estude; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne. » (II, 6, 377) L'« exercice » à la mort qu'a constitué cette chute ne permet pas de tirer des conclusions dont l'application s'étende à tout le monde, dans la mesure où le savoir s'acquiert par l'expérience elle-même. L'écrit peut certes mimer les mouvements de la conscience du sujet pour en donner un aperçu, mais chacun doit en faire l'expérience pour lui-même et observer ses propres réactions afin de jauger son degré de préparation à la mort. Néanmoins, Montaigne n'a pas manqué d'ajouter, dans l'édition de Bordeaux, une justification d'un partage d'impressions plongeant aussi loin dans l'intériorité du sujet : « [C] Et ne me doibt on sçavoir mauvais gré pour tant, si je [communique cette leçon]. Ce qui me sert, peut aussi par accident servir à un autre. » (II, 6, 377) Ainsi, l'auteur ne renonce pas à tisser des liens de sa conscience à celle des autres, en vertu de l'unité de l'espèce humaine. L'« expérience » montaignienne ne prétend pas pour autant à l'objectivité, comme le fait la méthode expérimentale développée par la science moderne. Il s'agit, précise Starobinski, de l'« [expérience] qu'un sujet énonce à la première personne, en se limitant à la particularité de ce qu'il a essayé, goûté, éprouvé – tout en laissant son lecteur librement décider, par comparaison, d'une éventuelle

⁴⁹ *Ibid.*, p. 131.

similitude d'expérience, où s'amorcerait une généralisation⁵⁰ ». La communication n'est pas vaine, dans la mesure où elle permet de consolider la connaissance, vivifiée par ce partage, et de resserrer la communauté civique et langagière au sein de laquelle elle s'opère.

En conséquence, l'écriture même de Montaigne semble hésiter entre le récit de soi comme adjonction à la familiarité du domaine privé et le discours philosophique et moral comme exhortation publique. Peut-être faut-il envisager les *Essais* comme un point d'équilibre entre ces deux pôles, dans la mesure où ils transfèrent la légitimité sociale déjà solidement établie de la réflexion sur l'Homme au portrait d'un homme particulier. Il existe néanmoins une réelle ambivalence dans cet ouvrage qui ne semble répondre à aucune stratégie éditoriale de la part de son auteur : pour parfaire son entreprise de connaissance de lui-même – dans sa variante ancienne (qu'est-ce qu'un être humain et comment peut-il atteindre le bonheur?) ou moderne (qu'est-ce qui constitue mon individualité en dehors des déterminations naturelles et sociales⁵¹) –, Montaigne souhaite combiner les bénéfices de la conversation privée et de la confession publique.

Quelle est l'efficace propre au dévoilement public des opinions et des particularités individuelles? Le chapitre « Sur des vers de Virgile » témoigne du pressant besoin qu'a Montaigne de se dire aux autres : « Je suis affamé de me faire connoistre; et ne me chaut à combien, pourveu que ce soit veritablement; ou, pour dire mieux, je n'ay faim de rien, mais je crains mortellement d'estre pris en eschange par ceux à qui il arrive de connoistre mon nom. » (III, 5, 846) L'auteur prétend, d'une part, ne pas se soucier du nombre de ses destinataires : il lui suffirait d'être connu entièrement, comme jadis avec La Boétie, d'une seule personne. Mais il avoue, d'autre part, ne pas vouloir être méconnu de ceux qui connaissent ne serait-ce que son nom. Bref, son désir est que tous ceux qui affirment connaître Michel de Montaigne le connaissent vraiment, et totalement.

L'œuvre de Montaigne aspire à réconcilier *connaissance* et *reconnaissance*. Traditionnellement, la *reconnaissance* publique reçue par un grand homme politique ou militaire repose sur l'admiration de ses hauts faits politiques ou militaires, et donc de ses habilités politiques ou militaires, à l'exclusion des autres dimensions de sa personne. Au contraire, la *connaissance* permise par l'amitié se doit d'être totale : l'ami parfait a si bien pénétré les ressorts de l'âme de l'autre qu'il comprend aussi bien les particularités de sa vie

⁵⁰ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 190.

⁵¹ Nous empruntons cette modulation historique de l'interprétation du « Connais-toi toi-même » à Robert B. Pippin (« Proust's Problematic Selves », dans *The Persistence of subjectivity*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 307.)

morale que de son action civique. L'auteur des *Essais* ne s'est pas contenté de jouir de ces deux modes de l'entreconnaissance séparément. Il a voulu donner son être entier à connaître au public. Il a souhaité être reconnu pour la totalité de son existence individuelle. Avant la Renaissance, seule l'existence religieuse était digne d'être donnée à lire au public de manière extensive. Montaigne détourne le modèle de l'hagiographie tout comme il s'approprie un rituel protestant, c'est-à-dire en opérant une audacieuse laïcisation : « En faveur des Huguenots, qui accusent nostre confession privée et auriculaire, je me confesse en publicq, religieusement et purement. Saint Augustin, Origene et Hippocrates ont publié les erreurs de leurs opinions; moy, encore, de mes meurs. » (III, 5, 845-846) Montaigne souligne à la fois la tradition dans laquelle s'inscrit son projet et la radicalisation par laquelle son projet s'écarte de cette tradition. Les *Essais* constituent une confession à la société civile, et non à Dieu. Ce sont les lecteurs qui seront juges des agissements et des opinions de Montaigne – à la manière de l'ami qui était jadis garant de sa vertu : « je me suis ordonné d'oser dire tout ce que j'ose faire, et me desplaïs des pensées mesmes impubliables. La pire de mes actions et conditions ne me semble pas si laide comme je trouve laid et lache de ne l'oser avouer. » (III, 5, 845) La confession réchappe le vice, et à la limite le transforme en vertu.

La confession publique a toutefois ses inconvénients : ses modalités sont soumises aux conventions sociales. « De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe », titre du chapitre I, 23, pourrait servir de devise fédératrice à l'ensemble des remarques de Montaigne sur l'action dans le domaine public, tant il ne semble y avoir, chez lui, aucune possibilité de soumettre à un mouvement significatif et cohérent le corps social – par ailleurs atteint d'un « bransle » constant. Aussi l'auteur n'aspire-t-il pas, à tout le moins en apparence, à modifier la coutume selon laquelle se montrer en public implique de se présenter sous une apparence convenable, c'est-à-dire convenue. Il se résigne à ce compromis en regard de son projet initial, selon lequel il aspirait à se peindre « tout entier, et tout nud » (« Au lecteur », 3) : « [C] Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy-mesmes, ny certes en utilité. Encore se faut-il testoner, encore se faut-il ordonner et renger pour sortir en place. Or je me pare sans cesse, car je me descriis sans cesse. La coustume a fait le parler de soy vicieux, et le prohibe obstineement » (II, 6, 378). Pourtant, Montaigne affecte parfois un rejet de la convention contestée : « [A] Je me trouve icy empestreé és loix de la ceremonie, car elle ne permet ny qu'on parle bien de soy, ny qu'on en parle mal. Nous la lairrons là pour ce coup. » (II, 17, 632)

De fait, l'auteur révèle sur lui-même beaucoup de détails scabreux, notamment dans le chapitre « Sur des vers de Virgile ». Après s'être plaint d'avoir été mal doté par la nature pour donner du plaisir aux femmes, Montaigne justifie sa hardiesse en appelant à la complétude de l'image qu'il donne de lui-même. C'est entièrement que Montaigne veut être connu :

Chacune de mes pieces me fait esgalement moy que toute autre. Et nulle autre ne me fait plus proprement homme que cette cy. Je dois au publiq universellement mon pourtrait. La sagesse de ma leçon est en verité, en liberté, en essence, toute; desdeignant, au rolle de ses vrays devoirs, ces petites regles feintes, usuelles, provinciales; naturelle toute, constante, universelle, de laquelle sont filles, mais bastardes, la civilité, la ceremonie. Nous aurons bien les vices de l'apparence, quand nous aurons eu ceux de l'essence. (III, 5, 887-888)

Il attend de sa confession publique une réformation morale, pour lui-même et pour ses lecteurs : « Qui s'obligerait à tout dire, s'obligerait à ne rien faire de ce qu'on est contraint de taire. Dieu veuille que cet excès de ma licence attire nos hommes jusques à la liberté [...] : qu'aux despens de mon immoderation je les attire jusques au point de la raison! » (III, 5, 845) Montaigne semble ici plus conscient de l'influence de son entreprise d'écriture sur sa société que son conservatisme ne le laisse paraître. L'intrusion de la vie privée dans l'espace public, par l'aveu de ce qui devrait demeurer au plus secret de la conscience du sujet, modifie radicalement cet espace. Par son exemple, l'auteur des *Essais* aspire à guérir son siècle de sa dévotion excessive à « l'apparence » des choses, afin que celui-ci apprenne à considérer un peu plus leur « essence ». Lorsque le désir d'être reconnu outrepassé celui d'être connu, la réputation importe plus que l'être, et le sujet emploie toute son énergie pour paraître être ce qu'il n'est pas. Montaigne a lui-même souffert de cette aliénation : il cherche donc à aider ses contemporains à en guérir.

Y a-t-il un genre attesté qui eût pu convenir à l'ambition titanesque de Montaigne? La correspondance philosophique, telle que l'ont pratiquée et publiée Épicure et Sénèque, aménage un espace intermédiaire entre le commerce privé et la déclamation publique. Conséquemment, Montaigne se dit attiré par la forme épistolaire : « c'est un ouvrage auquel mes amys tiennent que je puis quelque chose. Et eusse prins plus volontiers ceste forme à publier mes verves, si j'eusse eu à qui parler. Il me falloit, comme je l'ay eu autrefois, un certain commerce qui m'attirast, qui me soustinst et souslevast. » (I, 40, 252) Grâce à la vigueur de son esprit, La Boétie aurait été capable de susciter la réflexion et le dialogue par le moyen de la correspondance. Une fois celui-ci disparu, Montaigne, « ennemy juré de toute falsification » (I, 40, 252) et défenseur de l'authenticité, n'a pas jugé convenable de s'inventer un destinataire. Il refuse la rhétorique cicéronienne, qui

accorde le primat au plaisir et à l'instruction plutôt qu'à l'honnête familiarité. Néanmoins, la missive privée, à condition d'être réellement destinée à un particulier, sied mieux au dessein de Montaigne que l'adresse publique : « J'ay naturellement un stile comique et privé, mais c'est d'une forme miëne, inepte aux negotiations publiques, comme en toutes façons est mon langage : trop serré, desordonné, coupé, particulier » (I, 40, 252). Il formule ainsi le regret de ne pas avoir su réunir les conditions favorables pour rédiger par lettres : « J'eusse esté plus attentif et plus seur, ayant une adresse forte et amie, que je ne suis, regardant les divers visages d'un peuple. » (I, 40, 252) Le *public*, dans la multitude de ses formes, est informe, et constitue donc une version dégradée du destinataire amical. Montaigne résiste à l'indivision de la communauté des lecteurs sous-entendue par son propre projet d'éclaircissement de « l'humaine condition » autour du partage de l'expérience privée. Son désir de confronter son jugement par le moyen d'un vigoureux commerce amical, modulé par ses convictions aristocratiques, le porte à ramener, au sein même du public nouveau supposé par la publication du portrait, une hiérarchie. L'auteur des *Essais* de 1580 peut imaginer qu'il s'adresse à un cercle restreint de lecteurs amis. Dès la seconde édition, néanmoins, il lui est impossible de se leurrer : son ouvrage échappe au petit groupe de particuliers. Comment choisir les mots pour se faire comprendre d'une foule de lecteurs aussi bigarrée? En exprimant sa déception de ne pas avoir trouvé une oreille amie pour recevoir ses confidences, Montaigne révèle l'importance cruciale que revêt le destinataire de l'ouvrage dans son travail même d'élaboration.

Par ailleurs, l'essai de soi lancé au public présente ses propres avantages. À la différence de la lettre, « le genre de l'*essai* que préfère Montaigne préserve d'une façon plus claire et plus décisive l'autonomie "républicaine" de l'homme privé⁵² », explique Marc Fumaroli. « L'essai se retire en effet du commerce de la Cour pour s'épanouir dans celui de la confiance d'âme à âme, dans la libre sincérité d'une "conférence" délivrée du formalisme officiel⁵³ ». En le pratiquant, Montaigne fuit les « lettres ceremonieuses, qui n'ont autre substance que d'une belle enfileure de paroles courtoises » (I, 40, 252). Il faut à tout prix éviter que l'apparence prenne une fois de plus le pas sur l'essence. Pour satisfaire aux exigences d'un projet si novateur, il fallait inventer un nouveau genre.

⁵² Marc Fumaroli, *op. cit.*, p. 133.

⁵³ *Ibid.*, p. 134.

L'amitié en vue

Il existe une troisième manière de justifier la peinture d'un être particulier jusque dans ses vices. Et s'il s'agissait, pour Montaigne, de nouer une relation d'amitié avec son lecteur? L'adresse « Au lecteur » révélerait dès lors que la restriction du public à un petit nombre d'intimes est ce qui permet la plus grande valeur de vérité du portrait. Au contraire de ce qu'affirme Proust, c'est lorsqu'il s'adresse à des familiers que l'auteur dévoile son être véritable, puisque la scène publique oblige le travestissement. Pour Proust, le fait que l'ouvrage soit destiné au public, c'est-à-dire à personne en particulier, constitue une garantie de sa pureté d'intention : « il n'y a qu'une manière d'écrire pour tous, c'est d'écrire sans penser à personne, pour ce qu'on a en soi d'essentiel et de profond⁵⁴. » Proust ne conçoit pas que les opinions privées exprimées par l'écriture puissent chambouler l'ordre public, ou que les conventions sociales constituent un motif suffisant d'inhibition de l'imagination. Seule la *présence* effective d'autrui force la retraite du moi profond. Montaigne, qui évolue dans un contexte politique fort différent, suppose au contraire que le domaine public tel qu'il s'observe est celui de toutes les compromissions, alors que le cercle amical aménage un espace de liberté individuelle.

Montaigne insiste sur la qualité de la connaissance de l'autre permise par la lecture, allant jusqu'à suggérer la supériorité, quant à ce point bien précis, de la lecture sur la conversation : « [C] Plaisante fantaisie : plusieurs choses que je ne voudroy dire à personne, je les dis au peuple, et sur mes plus secretes sciences ou pensées renvoye à une boutique de libraire mes amis plus feaux. » (III, 9, 981) La boutique est le lieu public par excellence, où l'on transige avec le monde. Par opposition, l'« arriereboutique » montaignienne est l'endroit où l'on se réserve à soi et grâce auquel on se préserve des ingérences d'autrui. Or, nous apprend Montaigne, la publication permet de passer directement de l'arriereboutique à la boutique. Les *Essais*, en tant qu'ils rendent publiques les opinions privées de Montaigne, opèrent ainsi une forme de contamination entre ces deux domaines. Le projet de Montaigne n'est donc pas si éloigné de celui que Proust assigne à son narrateur (en même temps qu'il le réalise lui-même), à tout le moins dans ses effets. Les *Essais* ont beau tirer leur origine de l'espace privé par la privauté de leur contenu, et viser à établir un rapport privé, ils traversent néanmoins l'espace public. En ce sens, Montaigne et Proust utilisent tous deux la

⁵⁴ Marcel Proust, « Conclusion », *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, p. 301.

publication comme moyen de parvenir à une saisie plus complète de l'expérience humaine individuelle.

La suite du chapitre « De la vanité » va si loin qu'elle force le lecteur à se demander si la connaissance de l'autre ne serait pas plus complète par la lecture que par la fréquentation : « je luy donne beaucoup de pays gagné, car tout ce qu'une longue connoissance et familiarité luy pourroit avoir acquis en plusieurs années, il le voit en trois jours en ce registre, et plus seurement et exactement. » (III, 9, 981) Le livre a l'avantage en termes d'efficacité, de sûreté et d'exactitude. Pourquoi faudrait-il lui préférer l'amitié? Étonnant renversement; car alors que le commerce des hommes était jugé « plus réel, vif et naturel » que celui des livres (III, 3, 827), on apprend ici que les *Essais* permettent de connaître Montaigne plus facilement que son contact direct. Cette contradiction est, au moins en partie, dénouée dans la suite du chapitre « De la vanité ». Montaigne y avoue se livrer plus facilement en paroles. Néanmoins, par la maîtrise d'un certain *ars occultandi*, son ouvrage laisse passage à ce que la coutume lui empêche de dire crûment :

autant que la bienséance me le permet, je faicts icy sentir mes inclinations et affections; mais plus librement et plus volontiers le faits-je de bouche à quiconque desire en estre informé. Tant y a qu'en ces memoires, si on y regarde, on trouvera que j'ay tout dict, ou tout designé. Ce que je ne puis exprimer, je le montre au doigt [...] (III, 8, 982-983).

Comment adapter un discours destiné à des individus privés lorsqu'il est abandonné à un large public par les moyens de la publication et de l'impression? Montaigne prétend camoufler à même son texte ses opinions véritables sous un vernis publiquement acceptable. L'art d'écrire tel que le décrit Leo Strauss⁵⁵ permet donc à l'auteur des *Essais* de préserver l'intimité et la spécificité de la relation amicale à même la publicité de l'œuvre. Comme le relève Barry Weller, « Montaigne tests his readers through a series of oblique strategies, which determine which of them can legitimately claim succession to La Boétie⁵⁶. » Il tient plusieurs discours à la fois, réservant les vérités inavouables pour l'« esprit pénétrant⁵⁷ » et contentant les « oreilles foibles ou nonchallantes⁵⁸ » à l'aide d'opinions inoffensives. En cela, il se distingue de Proust (lequel s'oppose à Ruskin, pour

⁵⁵ Voir l'introduction du présent mémoire en p. 3.

⁵⁶ Barry Weller, *loc. cit.*, p. 508.

⁵⁷ « *Verum animo satis hæc vestigia parva sagaci / Sunt, per quæ possis cognoscere cætera tute.* » (III, 9, 983) « Mais ces brèves indications suffisent à un esprit pénétrant, / À leur lumière tu pourras découvrir le reste par toi-même. » (Lucrèce, I, 403. Trad. : P. Villey.)

⁵⁸ « J'entends que la matiere se distingue soy-mesmes. Elle montre assez où elle se change, [...] où elle se reprend, sans l'entrelasser de paroles, de liaison et de cousture introduictes pour le service des oreilles foibles ou nonchallantes, et sans me gloser moymesme. Qui est celuy qui n'ayme mieux n'estre pas leu que de l'estre en dormant ou en fuyant? » (III, 8, 995)

qui le grand auteur ne dit pas sa pensée tout entière, mais la voile volontairement) : « L'écrivain de premier ordre est celui qui emploie les mots mêmes que lui dicte une nécessité intérieure, la vision de sa pensée à laquelle il ne peut rien changer, – et sans se demander si ces mots plairont au vulgaire ou "l'écarteron"⁵⁹. » Le lecteur n'est pas pris en considération par l'auteur, qui trouve en lui-même la légitimité de ce qu'il écrit, d'où l'improbabilité d'établir une amitié élective avec celui-ci.

En vertu du modèle de l'amitié parfaite, la finalité intime de l'ouvrage de Montaigne assure la totale correspondance du livre à son auteur. Nous l'avons vu, l'appel à l'amitié du lecteur est paradoxal, puisqu'il se fait sous couvert d'une relation refusée. Le lecteur anonyme, explique Jean Starobinski, est néanmoins invité à y répondre :

il faut à Montaigne un "suffisant lecteur". Et parmi les profits qu'il "tire d'écrire", il rangera la possibilité d'attirer les inconnus au nombre de ses amis. Car en donnant à tous – au "public" – la chance de le connaître autant et mieux que ne le fait sa famille, ne leur offre-t-il pas le moyen de devenir véritablement ses intimes⁶⁰?

Le « suffisant lecteur⁶¹ », comme l'ami parfait, doit avoir envie de connaître l'autre dans sa totalité, c'est-à-dire à travers le temps qui induit des changements, mais qui n'empêche pas la volonté – et donc l'être – de demeurer une. La « suffisance », telle que la définit Montaigne, est un gage d'intégrité : « Un personnage sçavant n'est pas sçavant par tout; mais le suffisant est par tout suffisant, et à ignorer mesme. » (III, 2, 806) La publicité, en plus d'être au service de la définition de soi, peut aider à la naissance d'une relation privée. Il devient ainsi possible de trouver l'ami sans avoir à sortir de son « arrièreboutique ». La publication des *Essais* permet d'élire la bonne compagnie sans avoir à subir l'aliénation de la société : « [B] Outre ce profit que je tire d'écrire de moy, j'en espere cet autre que, s'il advient que mes humeurs plaisent et accordent à quelque honneste homme avant que je meure, il recerchera de nous joindre ». (III, 9, 981) Lecture et amitié viennent à se compliquer à tel point que le livre, plus que jamais « consubstantiel » à son auteur, est devenu la mesure de la relation amicale : « [B] S'il y a quelque personne, quelque bonne compagnie aux champs, en la ville, en France ou ailleurs, resseante ou voyagee, à qui mes humeurs soient bonnes, de qui les humeurs me soient bonnes, il n'est que de siffler en paume, je leur iray fournir des essays en cher et en os. » (III, 5, 843-844)

⁵⁹ Marcel Proust, note 24, dans J. Ruskin, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁰ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 46.

⁶¹ « Un suffisant lecteur descouvre souvant és escrits d'autruy des perfections autres que celles que l'autheur y a mises et aperceues, et y preste des sens et des visages plus riches. » (I, 24, 127)

Le texte des *Essais* revendique même une véritable réussite de ce procédé. L'ouvrage a permis de nouer une amitié réelle, comme plus tôt le *Contr'Un*, intermédiaire entre La Boétie et Montaigne. Marie de Gournay s'attache à Montaigne par la lecture des *Essais* : « [C] Le jugement qu'elle fit des premiers Essays, et femme, et en ce siecle, et si jeune, et seule en son quartier, et la vehemence fameuse dont elle m'ayma et me desira long temps sur la seule estime qu'elle en print de moy, avant m'avoir veu, c'est un accident de tres-digne consideration. » (II, 17, 662) Le « suffisant lecteur » des *Essais* est certes le lecteur habilité à comprendre les subtilités de l'ouvrage, mais il est aussi celui qui doit *suffire* à Montaigne, comme jadis La Boétie. À l'ami élu, puis perdu, peut donc se substituer le lecteur élu, surnageant de la foule de lecteurs à demi savants et satisfaits de leur médiocre savoir. Ce « suffisant lecteur », ou, comme le propose Françoise Charpentier, ce « lecteur inconnu aux visages divers, universel et anonyme, tout à la fois privilégié, choisi, unique⁶² », recruté parmi l'ensemble de la *société* des hommes constituée en *public* de l'œuvre, s'ajoutera ainsi aux *particuliers* aptes à goûter pleinement les *Essais*.

Dans un ajout manuscrit de l'exemplaire de Bordeaux, Montaigne propose une tripartition des lecteurs qui est une définition d'un public cible impossible à atteindre, comme s'il avait auparavant buté contre la masse inerte d'un lectorat incapable d'apprécier la radicale nouveauté de la peinture du moi élaborée par ses *Essais* :

[C] pour qui escrivez vous? Les sçavans à qui touche la jurisdiction livresque, ne connoissent autre prix que de la doctrine, et n'advouent autre proceder en noz esprits que celui de l'erudition et de l'art [...]. Les ames communes et populaires ne voyent pas la grace et le pois d'un discours hautain et deslié. Or, ces deux especes occupent le monde. La tierce, à qui vous tombez en partage, des ames réglées et fortes d'elles-mesmes, est si rare que justement elle n'a ny nom, ny rang entre nous : c'est à demy temps perdu, d'aspirer et de s'efforcer à luy plaire. (II, 17, 657)

Il n'est pas innocent que l'auteur réduise considérablement (presque au point de le nier) le volume du lectorat apte à goûter les *Essais* : on doit avoir peu de véritables lecteurs, comme on a peu de véritables amis, les êtres vertueux étant rares. Il s'agit ici d'une reprise du motif de l'élection, distinguant la relation pleine et parfaite des liens humains communs et vils, qui trouve sa plus vive illustration dans le chapitre « De l'amitié ». La nouvelle hiérarchie introduite par Montaigne dans le public n'est donc plus fondée sur la convention (lignée et alliances familiales), mais bien sur les aptitudes naturelles (désir d'atteindre le vrai et vivacité d'esprit).

⁶² Françoise Charpentier, *loc. cit.*, p. 80.

Pour se connaître soi-même, prétend Montaigne, il est préférable de considérer l'autre. Le fait d'écrire pour autrui permet d'avoir un rapport plus direct à soi :

[C] Me peignant pour autrui, je me suis peint en moy de couleurs plus nettes que n'estoyent les miennes premières. Je n'ay pas plus faict mon livre que mon livre m'a faict, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie; non d'une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres. (II, 18, 665)

Dans ce mouvement, le livre lui-même cesse d'être en tiers, comme il l'est dans le modèle triangulaire auteur-livre-lecteur. De la même façon qu'autrui (en tant que public) est intériorisé dans l'acte de l'écriture, l'altérité du livre est abolie au profit d'une parfaite adéquation avec son auteur. Pourquoi Montaigne suppose-t-il cette étonnante efficacité du discours écrit à faire connaître et aimer son auteur, alors qu'il a au préalable dénoncé le manque de correspondance de l'ouvrage à l'artisan? Les *Essais* eux-mêmes échappent à cette critique en vertu de leur statut particulier. À la différence des autres livres, ils constituent une image fidèle de leur auteur – ou si l'on veut un « signe efficace » de son existence –, puisqu'ils dressent un portrait *privé* de ses caractéristiques *naturelles*. La destination publique altère la ressemblance du portrait parce qu'elle empêche la sincérité. Par respect de la coutume et de la « reverence publique » (« Au lecteur », 3), le sujet est parfois contraint d'avancer masqué. De même, le savoir dont la majorité des ouvrages fait étalage obstrue l'être véritable de l'auteur. Montaigne choisit de présenter son jugement à l'œuvre plutôt que sa science sous une forme qui imite l'entretien intime. L'auteur des *Essais* fait certaines concessions à l'opinion commune, mais il ne manque pas de suggérer, à l'intention de quelque âme sœur, ses pensées véritables. Résultat : « Ailleurs, on peut recommander et accuser l'ouvrage à part de l'ouvrier; icy, non : qui touche l'un, touche l'autre. » (III, 2, 806) Montaigne, lorsqu'il lit, s'intéresse à la valeur propre de l'individu qui écrit, au poids et à la constitution de son âme. En cela, il fait le premier pas d'une amitié, laquelle consiste à connaître les ressorts volontaires de l'ami. Son écriture répond à ce désir de lecteur. Ses *Essais* lui sont consubstantiels : ils ne révèlent pas un être déjà constitué, mais ils permettent sa constitution. Lisant l'ouvrage, les lecteurs assistent à l'élaboration du sujet au gré de l'exercice de son jugement et de la formation de ses opinions sur le monde. Par là, les *Essais* donnent prise à l'affection d'autrui.

En conséquence, la dichotomie actions / discours que Montaigne relève et condamne ne s'applique pas aux *Essais* : « Au pis aller, cette difforme liberté de se présenter à deux endroits, et les actions d'une façon, les discours de l'autre, soit loisible à ceux qui disent les choses; mais elle ne le peut estre à ceux qui se disent eux mesme,

comme je fay : il faut que j'aille de la plume comme des pieds. » (III, 9, 991) Le projet d'écriture de Montaigne rend nécessaire la conformité entre le dire et le faire, dans la mesure où la parole n'a pas d'autre objet que le sujet lui-même. Tout ce que Montaigne écrit correspond à l'être Michel de Montaigne, parce que celui-ci pense tout ce qu'il écrit. Dès lors, l'auteur des *Essais* fait entrer dans la littérature ce qui deviendra plus tard son domaine propre, c'est-à-dire l'expression de la subjectivité. Pourtant, Montaigne ne réalise pas complètement le programme qu'il assigne aux lettres : ses *Essais* prennent à bras-le-corps de nombreux problèmes moraux et politiques et ne se limitent pas à l'égotisme, puisque le « sujet » montaignien porte l'humaine condition en s'appropriant les discours moraux et politiques parmi lesquels il évolue. De ce fait, les *Essais* ne sont pas incontestables – comme l'est la littérature de l'authenticité qui ne revendique que la parfaite conformité entre le texte et son auteur –, puisque les opinions qu'ils émettent sont soumises au jugement du lecteur.

Le rôle actif du public dans l'entreprise d'écriture

Les *Essais* sont bâtis sur des tensions constituantes qui rendent l'interprétation de l'ensemble de l'œuvre malaisée : « Ils n'évitent pas la contradiction, explique Hugo Friedrich, mais la mettent en évidence comme un vivace symptôme de l'esprit infiniment mouvant, dont la nature – une expérience toujours recommencée – intéresse l'auteur, mais non le résultat⁶³. » Comment accorder du crédit à un discours hésitant, dont le « caractère de contingence est délibérément voulu⁶⁴ »? « Car en ce que je dy, écrit Montaigne, je ne pleuvis autre certitude, sinon que c'est ce que lors j'en avoy en ma pensée, pensée tumultuaire et vacillante. C'est par maniere de devis que je parle de tout, et de rien par maniere d'avis. » (III, 11, 1033) Le fait que l'auteur ne préjuge pas de la supériorité de ses vues sur celles des autres en admettant sa faillibilité permet de supposer, à tout le moins *a priori*, une égalité entre le lecteur et l'auteur; égalité qui, comme le soutient Montaigne d'un commun accord avec Aristote, est la condition *sine qua non* de l'amitié. Le lecteur des *Essais* doit accepter d'entendre un discours en train de se faire et, s'il le peut, contribuer à l'exercice du jugement entrepris par l'auteur, comme il le ferait dans la discussion avec l'ami (dans le cadre de la relation idéale dépeinte par l'essai I, 28).

⁶³ Hugo Friedrich, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

La forme incertaine choisie par Montaigne, ces mises à l'épreuve de ses facultés natives en vue de trouver les ancrages d'une conformité à soi-même, mime le mouvement amical, qui est une tentative d'assurer la stabilité du moi en se mesurant à l'autre. L'essai « se passe de toute fiction »⁶⁵, note Friedrich : il n'a besoin que de faire l'expérience répétée du jugement confronté aux objets du monde, dans leur plus âpre réalité. L'amitié elle-même est par nature une liaison dépoétisée, c'est-à-dire attachée à voir les êtres tels qu'ils sont par le biais de l'entreconnaissance. Comme le fait remarquer Philip Knee, le récit de l'amitié sublime avec La Boétie met le lecteur dans une situation délicate : « La première lecture est crédule, elle adhère si vite qu'elle désamorce la portée de l'amitié en la ramenant au familier. La seconde lecture est présomptueuse, elle se refuse à s'ouvrir à cette expérience. Le lecteur, au fond, est piégé par Montaigne⁶⁶. » Il est forcé de retourner en lui-même pour juger de la valeur réelle de cette amitié, comparer cette expérience incomparable à la sienne propre, ce qui est proprement *essayer* son jugement en le confrontant à une autorité extérieure. Aussi est-ce à une relation amicale que Montaigne convie son lecteur; relation tendue entre l'expérience du même et de l'autre, hésitant entre un dédoublement de soi et une plongée dans l'altérité : « la conférence réussie, particulièrement avec l'ami, permet de faire se conjoindre l'expérience de la découverte et celle de la remise en cause, le sentiment d'être auprès de soi et celui d'être autre que soi⁶⁷. »

Il existe un rapport à autrui qui n'est pas une aliénation : c'est l'amitié, qui est une perte réciproque d'une volonté dans une autre, mais une perte rédemptrice par laquelle l'être s'étend en se dédoublant. Par conséquent, le livre a tout intérêt à tenter de prolonger cette relation (abolissant, grâce à la médiation de l'imprimé et de sa transmission par l'institution, les distances spatio-temporelles supposées nulles par l'amitié en son sens strictement aristotélicien) en encourageant une lecture attentive à l'être derrière les mots. Suivant Jean Starobinski, l'écriture de l'œuvre est apte à réconcilier l'auteur avec ses semblables :

requérant la communication, appelant l'acquiescement du témoin (lecteur, spectateur du portrait), l'exigence esthétique ouvre la possibilité d'une nouvelle éthique – éthique qui n'enferme pas l'individu dans le devoir de la silencieuse autarcie, mais qui l'assigne à l'exigence de la *véracité* dans la représentation qu'il donne de soi à un destinataire extérieur, et qui l'oblige à chercher en autrui la garantie de sa présence à soi-même⁶⁸.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 373.

⁶⁶ Philip Knee, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 36-37.

⁶⁸ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 43-44.

À la source du désir de naturaliser l'art exprimé par Montaigne se trouve le besoin pour l'individu d'être reconnu pour ce qu'il possède en propre, par-delà les artifices sociaux et poétiques. L'ami – ou le lecteur – joue dans cette recherche d'une manière authentique d'être dans le monde le rôle d'un stabilisateur : il est l'autre qui permet d'être soi.

2.2. L'écriture déliée de la Recherche

Alors que Montaigne situe son entreprise d'écriture en regard de ses amis ou du public, Proust et son narrateur tentent de la préserver de leur influence le plus possible. Si l'écriture peut au commencement être conçue par le narrateur comme une manière de raffermir des amitiés, elle devient vite un motif de détachement du monde, parce qu'elle rend le sujet autosuffisant. Dès le matin de la publication de son premier article dans le *Figaro*, Marcel envisage toutes les étapes de l'entreprise artistique qui sera la sienne : « je me disais que, si l'état de ma santé continuait à s'aggraver et si je ne pouvais plus voir [mes amis], il serait agréable de continuer à écrire, pour avoir encore par là accès auprès d'eux, pour leur parler entre les lignes, les faire penser à mon gré, leur plaire, être reçu dans leur cœur. » (AD, 2034) La maladie force le narrateur à suspendre ses activités sociales. Il envisage d'abord l'écriture comme un simple moyen de poursuivre des relations déjà existantes, comme Montaigne cherchant à prolonger ses amitiés par delà la mort.

Néanmoins, Marcel n'est pas dupe de cette illusion, et prévoit l'évolution qui sera la sienne⁶⁹ :

[je sentais bien que] si je commençais à écrire, pour les voir indirectement, pour qu'ils eussent une meilleure idée de moi, pour me préparer une meilleure situation dans le monde, peut-être écrire m'ôterait l'envie de les voir, et la situation que la littérature m'aurait peut-être faite dans le monde, je n'aurais plus envie d'en jouir, car mon plaisir ne serait plus dans le monde mais dans la littérature. (AD, 2035)

Cette projection du narrateur dans l'avenir de sa vocation est en partie corrigée par une réflexion du *Temps retrouvé*, dans laquelle le narrateur s'excuse de négliger ses devoirs humains en invoquant la mission supérieure de l'art, qui viserait au fond à fournir aux êtres en général une meilleure compréhension d'eux-mêmes. Certes, l'artiste ne peut compromettre sa solitude pour remplir des obligations amicales ou familiales : « le devoir

⁶⁹ Marcel peut imaginer son parcours artistique après avoir connu celui du peintre Elstir, qui lui est similaire : « s'il avait voulu produire en vue de quelques personnes, en produisant, lui avait vécu pour lui-même, loin de la société à laquelle il était indifférent; la pratique de la solitude lui en avait donné l'amour comme il arrive pour toute grande chose que nous avons crainte d'abord, parce que nous la savions incompatible avec de plus petites auxquelles nous tenions et dont elle nous prive moins qu'elle ne nous détache. » (JF, 651)

de faire [son] oeuvre [prime] celui d'être poli ou même bon. » (TR, 2354) Mais ce devoir, qui consiste à « dégager la loi » des gestes et des paroles d'autrui (TR, 2354), n'est pas égoïste : « n'était-ce pas pour m'occuper d'eux que je vivrais loin de ceux qui se plaindraient de ne pas me voir, pour m'occuper d'eux plus à fond que je n'aurais pu le faire avec eux, pour chercher à les révéler à eux-mêmes, à les réaliser? » (TR, 2354) Cette « réalisation » des individus est néanmoins problématique. En effet, l'œuvre d'art a la particularité de faire s'évanouir le particulier dans le général, de sorte qu'elle ne conserve pas la trace des personnes qui ont servi de modèle pour la créer : « il n'y aurait pas que ma grand'mère, pas qu'Albertine, mais bien d'autres encore dont j'avais pu assimiler une parole, un regard, mais qu'en tant que créatures individuelles je ne me rappelais plus; un livre est un grand cimetière où sur la plupart des tombes on ne peut plus lire les noms effacés. » (TR, 2290-2291) « Aussi fallait-il me résigner, conclut le narrateur, puisque rien ne peut durer qu'en devenant général et si l'esprit meurt à soi-même, à l'idée que même les êtres qui furent le plus chers à l'écrivain n'ont fait en fin de compte que poser pour lui comme chez les peintres. » (TR, 2292)

Ainsi, la prétention à la « réalisation » des individus à travers l'art sert à réinvestir d'une visée altruiste ce qui est avant tout un geste d'affirmation de soi aux dépens de la communauté, de manière à donner une légitimité sociale au créateur. Marcel envisage d'abord l'art comme un rapport équivalent à l'amitié, mais lorsqu'il observe lucidement son activité et ses motivations, il reconnaît que l'écriture n'est pas essentiellement déterminée par le désir d'une rencontre de l'autre. Ce n'est pas pour son « plaisir » que l'écrivain fait le sacrifice de la vie sociale (TR, 2354) – puisque l'écriture se nourrit souvent de la souffrance –, mais bien pour ce qui constituera, à plus long terme, son « bonheur » (TR, 2392), lequel dépend de l'éclaircissement de sa propre vie par la littérature. En définitive, l'entreprise littéraire, une quête de connaissance de soi qui peut aider les autres à se connaître eux-mêmes, constitue un « égoïsme utilisable pour autrui » (TR, 2392). Dans le système de Proust, il n'y a pas de manière de se consacrer entièrement aux autres qui soit féconde : « l'altruisme humain qui n'est pas égoïste est stérile, c'est celui de l'écrivain qui s'interrompt de travailler pour recevoir un ami malheureux, pour accepter une fonction publique, pour écrire des articles de propagande » (TR, 2392).

Pourquoi l'écriture doit-elle rester en retrait des liens humains, et ne se mêler ni des amitiés, ni des luttes sociales? Dans le *Contre Sainte-Beuve*, Proust dénonce l'erreur du critique qui consiste à juger la littérature de la même façon que sa propre œuvre

journalistique, laquelle lui apparaissait « comme une sorte d'arche dont le commencement était dans sa pensée et dans sa prose, mais dont la fin plongeait dans l'esprit et l'admiration de ses lecteurs, où elle accomplissait sa courbe et recevait ses dernières couleurs⁷⁰. » Pour Proust, l'écriture journalistique est essentiellement différente de l'écriture « poétique ». La littérature parvient, en excluant les lecteurs du processus créatif, à exprimer l'individualité véritable de l'écrivain. « C'est au silence de l'approbation imaginée de tel ou tel lecteur que le journaliste pèse ses mots et trouve leur équilibre avec sa pensée. Aussi son œuvre, écrite avec l'inconsciente collaboration des autres, est-elle moins personnelle⁷¹. » L'écriture du poète, au contraire de celle du journaliste, émane entièrement de son propre cœur, de son moi profond. Pourquoi n'est-elle pas elle aussi dépendante des mots des autres et asservie à l'opinion commune? Proust fait entrer la production littéraire dans le régime de l'« intransitivité de l'écriture » – c'est-à-dire, explique Vincent Descombes, l'impératif moderne d'« écrire, non ceci ou cela (ce qui aura toujours déjà été fait), mais [d']écrire tout court, de façon à s'écrire soi-même⁷² ». L'écrivain ne doit pas se préoccuper avant tout de choisir un « sujet »; il est appelé à exprimer sa singularité plutôt qu'à décrire l'un quelconque des phénomènes humains. Dès lors, comme l'affirme Jean Starobinski à propos de la révolution opérée par Jean-Jacques Rousseau dans le domaine des lettres, « [l]'œuvre littéraire n'appelle plus l'assentiment du lecteur sur une vérité interposée en “tierce personne” entre l'écrivain et son public⁷³ ». Le lecteur n'a plus pour tâche de vérifier la validité des affirmations de l'ouvrage; car sur quel critère qui puisse traverser les frontières de la subjectivité pourrait-il faire reposer son jugement?

Le lecteur proustien, nous l'avons vu, n'est pas apte à transcender son moi pour aller à la rencontre de l'autre. Le narrateur, lors de la publication de son article dans le *Figaro*, est pourtant victime de l'illusion du « miracle de la multiplication de [la] pensée » (*TR*, 2034) que lui donne la multiplication de son texte par le biais de la presse. Il a l'impression persistante d'être compris et admiré par tous ceux qui le liront, « croyant que la pensée de l'auteur est directement perçue par le lecteur, tandis que c'est une autre pensée qui se fabrique dans son esprit » (*AD*, 2032-2033), « appuyant [sa] propre défiance de [lui-même] sur ces dix milles approbations qui [le soutiennent] » (*AD*, 2033). Le *Contre Sainte-Beuve* révèle au contraire l'échec de la tentative de communication totale par l'écrit :

⁷⁰ Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, p. 138.

⁷¹ *Ibid.*, p. 139.

⁷² Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 52.

⁷³ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 239.

Comme si les idées étaient sur le papier, que les yeux n'eussent qu'à s'ouvrir pour les lire et les faire pénétrer en un esprit où elles n'étaient pas déjà! Tout ce que [mes mots] peuvent faire c'est d'en éveiller de semblables dans les esprits qui en possèdent naturellement de pareilles. Pour les autres, [qu]'est-ce que cela pourra leur dire, ces mots qui signifient des choses, non seulement qu'ils ne comprendront jamais, mais qui ne peuvent se présenter à leur esprit⁷⁴?

L'écrivain n'a donc espoir d'être entendu que par ceux qui ont les mêmes dispositions que lui. Le lecteur ne peut être éveillé à autre chose qu'à lui-même. Proust fait porter le soupçon sur le « public littéraire » constitué à la suite du développement du marché du livre et de la presse : comment peut-on s'imaginer que des individus hétéroclites parviennent simultanément à la compréhension de la pensée de l'être singulier qu'est l'artiste? Pas plus qu'il ne faut écrire pour s'imaginer la réaction de Mesdames de Boigne ou d'Arbouville, pour plaire au « cercle choisi du Directoire » ou des salons⁷⁵, il ne faut s'imaginer que nos idées sont miraculeusement diffusées par l'impression. Le public anonyme défini par la cristallisation de l'institution littéraire représente un espace de neutralité plus qu'un corps avec des caractéristiques positives – un espace sur lequel l'auteur a tout le loisir d'édifier son œuvre, avec la solidité conférée par la légitimité sociale.

Le Temps retrouvé rend explicite la négation de l'altérité contenue dans le livre par le sujet se l'appropriant par la lecture, alors que le narrateur réfléchit sur sa propre activité créatrice : « [Ceux qui liraient mon livre] ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes. » (*TR*, 2390) Le verdict est clair : rien ne permet au sujet de sortir de lui-même, puisque même le roman, qui aurait pu lui faire vivre une autre vie que la sienne comme de l'intérieur, sert en fait à regarder en soi-même. L'œuvre littéraire est un miroir grâce auquel se mirent, *chacun de leur côté*, auteur et lecteur. Cette affirmation correspond, selon Philip Bailey, à un tournant dans le roman de Proust et dans la réflexion de son narrateur : « A shift that suggests that literary communication as defined in *La Recherche* is not so much a dialogue, but rather a form of interior monologue rising from and leading to self-possession⁷⁶. » L'œuvre littéraire est censée permettre la communication entre les individus et les rescaper d'une solitude autrement sans issue, étant donné sa capacité à rendre lisible le moi profond de l'auteur. Pourtant, le narrateur suggère ici que le lecteur ne peut avoir directement accès à

⁷⁴ Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, p. 88.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 138-139.

⁷⁶ Philip Bailey, *op. cit.*, p. 11.

l'expérience de l'auteur : il ne peut en connaître qu'approximativement les contours en l'apercevant reflétée en lui-même.

La suite du passage cité laisse toutefois place à une forme d'élection du lecteur par le livre, à l'image de l'élection présidant à l'amitié parfaite unissant Montaigne et La Boétie :

je ne leur demanderais pas de me louer ou de me dénigrer, mais seulement de me dire si c'est bien cela, si les mots qu'ils lisent en eux-mêmes sont bien ceux que j'ai écrits (les divergences possibles à cet égard ne devant pas, du reste, provenir toujours de ce que je me serais trompé, mais quelquefois de ce que les yeux du lecteur ne seraient pas de ceux à qui mon livre conviendrait pour bien lire en soi-même). (TR, 2390)

La proposition est négative, mais elle ne nie pas la possibilité qu'il y ait un lecteur parfaitement adapté au texte du narrateur⁷⁷. En ce cas, la compréhension que le lecteur aurait de l'expérience transmise par l'auteur serait totale, et l'amitié pourrait naître sous la forme d'une identité absolue entre les individus. Mais il ne pourrait s'agir là que d'une occurrence extrêmement rare et quasi miraculeuse. L'innombrable variété de traits humains s'agencant en une quantité presque infinie de cristallisations individuelles, et ces cristallisations étant de surcroît sujettes à de nombreuses métamorphoses à travers le temps, il n'est que très peu probable que la personnalité du lecteur se révèle identique à celle de l'auteur. En conséquence, certaines « particularités (comme l'inversion) peuvent faire que le lecteur a besoin de lire d'une certaine façon pour bien lire; l'auteur n'a pas à s'en offenser, mais au contraire à laisser la plus grande liberté au lecteur » (TR, 2297). Philip Bailey en conclut que le rapport à l'autre permis par la littérature n'est pas, dans le cadre de la *Recherche*, moins problématique que les relations ordinaires : « The constant revision of imperfect communication with real people is thus transformed – abandoned – in an idealist model seeking the never-ending re-enactment of the moment of confrontation, but cleansed of the necessity of true exchange⁷⁸ ». En disant à son lecteur : « Regardez vous-même si vous voyez mieux avec ce verre-ci, avec celui-là, avec cet autre » (TR, 2297), en lui donnant le choix de plusieurs lentilles à même le texte – la multiplicité des lectures cherchant à correspondre à la diversité des individus –, l'auteur tente de satisfaire l'ensemble du public et renonce à élire un lecteur (ou une catégorie de lecteurs) particulier.

⁷⁷ Ce passage reprend, en des termes différents, un passage antérieur du *Temps retrouvé* : « La reconnaissance en soi-même, par le lecteur, de ce que dit le livre, est la preuve de la vérité de celui-ci, et vice versa, au moins dans une certaine mesure, la différence entre les deux textes pouvant être souvent imputée non à l'auteur mais au lecteur. » (TR, 2297)

⁷⁸ Philip Bailey, *op. cit.*, p. 149.

L'art d'écrire montaignien, qui est discriminatoire, s'oppose directement au compromis proustien.

Néanmoins, l'écrivain ne renonce pas tout à fait à rechercher l'approbation des lecteurs, parce qu'il a besoin de leur reconnaissance. Souvenons-nous de la déclaration de Montaigne, qui est celle du sujet moderne : « Je suis affamé de me faire connoître » (III, 5, 846). Vincent Descombes insiste sur le fait que le « narrateur de la *Recherche* figure un artiste qui renonce au monde *dans le monde*⁷⁹ » :

En reconnaissant ce que fait un individu comme de l'*écriture*, le groupe lui accorde le privilège de s'individualiser dans l'exercice du langage. C'est en effet un privilège de pouvoir *interrompre la conversation*, laquelle est un exercice social de la parole, pour faire entendre une parole individuelle, dans le style comme dans le propos⁸⁰.

L'artiste est, en modernité, l'individu qui incarne le principe sacré du groupe, soit l'autonomie individuelle. Depuis le XIX^e siècle et ses grands « mages romantiques », tels que les a surnommés Paul Bénichou, la société française a consacré la figure du Poète-penseur, « un inspiré porteur de lumières modernes en même temps que de mystère, montrant aux hommes, en les accompagnant dans leur marche, un but distant et pur⁸¹. » L'artiste, comme jadis l'homme religieux, peut vivre en marge de la société sans cesser d'y occuper une place légitime. En retour, il s'engage à léguer son œuvre à ses contemporains et à la postérité, à la manière du narrateur proustien qui se sent investi d'une mission qui dépasse largement sa propre personne : « je me sentais accru de cette œuvre que je portais en moi (comme par quelque chose de précieux et de fragile qui m'eût été confié et que j'aurais voulu remettre intact aux mains auxquelles il était destiné et qui n'étaient pas les miennes). » (TR, 2392) L'artiste, tel qu'il apparaît au narrateur de la *Recherche*, entretient un rapport privilégié avec le sacré en tenant une position intermédiaire entre le prêtre et la divinité elle-même⁸². Il est un démiurge : « l'atelier d'Elstir m'apparut comme le laboratoire d'une sorte de nouvelle création du monde » (JF, 656). Proust, désespéré face à la possibilité de se définir par le secours de l'altérité – laquelle fuit à l'approche de l'amitié – porte son espoir dans la communauté sans *communauté* fondée par l'activité artistique. Il

⁷⁹ Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 320.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 321.

⁸¹ Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain*, Paris, Gallimard, 1996, p. 470.

⁸² La *Recherche* ne fait pas l'économie du vocabulaire eschatologique et mystique. Voir l'épisode de la mort de Bergotte : « tout se passe dans notre vie comme si nous y entrions avec le faix d'obligations contractées dans une vie antérieure » (LP, 1743); « On l'enterra, mais toute la nuit funèbre aux vitrines éclairées, ses livres, disposés trois par trois, veillaient comme des anges aux ailes éployées et semblaient pour celui qui n'était plus, le symbole de sa résurrection. » (LP, 1744). Voir aussi l'épisode du septuor de Vinteuil : « On aurait dit que, réincarné, l'auteur vivait à jamais dans sa musique » (LP, 1794); « Je savais que cette nuance nouvelle de la joie, cet appel vers une joie supraterrrestre, je ne l'oublierais jamais » (LP, 1799).

aspire, comme l'affirme Vincent Descombes, à la « réalisation de soi dans l'institution de la littérature⁸³ ». Par le truchement de cette institution, le sujet parvient à s'appréhender en reconstruisant une image poétique ou fictive de lui-même qu'il destine à un « public » vidé d'individus particuliers. Proust, à la différence de Montaigne, estime que l'entreprise littéraire est seule en mesure de donner sens à l'existence individuelle : « Combien [la vie me semblait-elle davantage digne d'être vécue], maintenant qu'elle me semblait pouvoir être éclaircie, elle qu'on vit dans les ténèbres, ramenée au vrai de ce qu'elle était, elle qu'on fausse sans cesse, en somme réalisée dans un livre! » (*TR*, 2389) Le narrateur « renonce à un monde dans lequel les individus s'efforcent, en vain selon lui, de se réaliser comme individus autonomes par l'action » afin de s'établir dans « un monde qui permet la réalisation de soi par l'impression⁸⁴. » La voie qu'il choisit est bel et bien mystique, dans la mesure où elle exige un renoncement à la vie sociale; elle est également religieuse, puisque le renversement de valeurs qu'elle opère est accrédité par l'institution artistique moderne.

⁸³ Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 292.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 320.

CONCLUSION

Michel de Montaigne et Marcel Proust entretiennent une fascination sans égale pour la variabilité du caractère et l'emprise de l'imagination sur l'esprit humain, des phénomènes qui nuisent à la connaissance objective de la réalité. Ils s'opposent tous deux à la conception ancienne et traditionnelle du sujet, conçu comme un agent aux dispositions stables – dont les passions, soumises à la force de l'habitude, se sont cristallisées. Pourtant, ils ne tirent pas les mêmes conséquences morales de ces postulats épistémologiques et psychologiques. Montaigne renouvelle la compréhension de l'amitié en l'éloignant de la vertu, qui suppose l'équanimité du sujet, pour la rapprocher de la volonté. Il fait ainsi de la relation amicale un moyen de vaincre la naturelle instabilité des êtres. Lorsque l'ami choisit de se donner tout entier à l'ami, il impose une forme à son propre désir, et lui assure ainsi la constance. L'écriture, destinée à une oreille amicale, répond à la même fonction. En outre, l'impossibilité de connaître les choses et les êtres de manière directe, sans passer par la réfraction des passions et de l'imagination, rend nécessaire la recherche en commun de la vérité par le dialogue, nourri par l'amitié et simulé par l'écriture. En revanche, pour Proust, l'absence de permanence de la personnalité constitue une cause suffisante de rejet de la relation amicale. Plutôt que de chercher à imposer une forme à la matière humaine, il est préférable de tenter de l'observer telle qu'en elle-même dans la solitude et le silence de l'entreprise artistique. Ce faisant, l'art lui-même assumera la fonction *formatrice* que Montaigne réservait à l'amitié en stabilisant l'être individuel par le moyen de la révélation poétique.

La *Recherche du temps perdu* n'attribue ainsi qu'un rôle tout à fait légitime à l'amitié : elle établit des « transversales » entre les différentes époques de notre existence (*TR*, 2387) et met en réseaux les souvenirs. C'est du moins la conclusion à laquelle parvient le narrateur lorsqu'il fait la connaissance de Mlle de Saint-Loup, fille de Gilberte Swann et de Robert de Saint-Loup, en qui se rejoignent les « côtés » de Méséglise et de Guermantes : « n'était-elle pas comme sont dans les forêts les "étoiles" des carrefours où viennent

converger des routes venues, pour notre vie aussi, des points les plus différents? » (TR, 2387) Par l'intermédiaire de l'amitié, la vie tisse des fils « entre les êtres, entre les événements »; « elle entre-croise ces fils », « les redouble pour épaissir la trame, si bien qu'entre le moindre point de notre passé et tous les autres un riche réseau de souvenirs ne laisse que le choix des communications. » (TR, 2388) Proust convoque ici la métaphore du filage, qui rappelle celle de la couture utilisée par Montaigne¹. Entre Montaigne et La Boétie, l'union des âmes est si parfaite qu'on ne retrouve plus la « couture qui les a jointes. » (I, 28, 188) Le fil relie, rattache à l'autre de manière si serrée, qu'il en vient à disparaître. L'union des amis, à l'origine permise par un artifice, s'en trouve naturalisée. Couture voulue puis naturalisée, donc, qui s'oppose à la « couture fortuite » des sociétés humaines (III, 9, 956). Chez Proust, qui évolue dans un univers où les liens de la communauté politique ne sont plus présumés et où les rapports sociaux menacent l'intégrité du moi, des nœuds se forment dans la mémoire du sujet : les fils s'y tissent sous l'influence des rencontres qui ponctuent l'existence du sujet, et non directement avec les autres. Il convient dès lors de démêler les désirs et les craintes par lesquels d'autres individus sont entrés dans notre vie, plutôt que d'attendre des relations elles-mêmes une quelconque aide pour progresser vers le bonheur et la vérité.

Le rejet du monde commun, dans *À la recherche du temps perdu*, est donc toujours à venir, mais jamais complètement advenu. Le narrateur de la *Recherche* annonce la nécessité de ce rejet, il énonce les raisons que nous donne ce monde de le rejeter, mais il n'y parvient qu'à la fin d'un long parcours mondain, à l'orée de la mort. Comme le remarque Robert B. Pippin, l'entreprise de connaissance de soi du narrateur dépend, pour une large mesure, de la connaissance de la nature humaine qu'il a tiré de l'observation des destins de Bergotte, Swann ou Elstir, ainsi que de ses relations avec Gilberte, Saint-Loup et Albertine : « there are various things about the "human mystery" that appear to require not just a social existence but a complex form of social sensibility, refined over time, and that turns out to be indispensable for Marcel's vocation². » D'une certaine façon, les rapports humains sont nécessaires au dévoilement du destin de l'artiste – comme, chez Montaigne, les autres font partie intégrante du processus de définition de soi. C'est peut-être pour exprimer cette vérité que Proust a choisi d'écrire le récit d'une vocation artistique, avec ses épisodes d'ennui mondain et ses déboires sentimentaux, plutôt que le livre qu'entreprend, à

¹ Pour une étude des métaphores de la couture dans les *Essais*, voir Éric Méchoulan, *op. cit.*, p. 50-58.

² Robert B. Pippin, *op. cit.*, p. 328.

la fin de la *Recherche*, son narrateur; un livre tout entier constitué des illusions d'optique, des souvenirs et des impressions sensorielles du sujet :

Si j'avais voulu dans un ouvrage imiter celle dans laquelle m'apparaissaient ciselés mes plus insignifiants souvenirs de Rivebelle, il m'eût fallu veiner de rose, rendre tout d'un coup translucide, compacte, fraîchissante et sonore, la substance jusque-là analogue au grès sombre et rude de Combray. Mais Robert, ayant fini de donner ses explications au cocher, me rejoignit dans la voiture. (CG2, 1054)

Il y a et il y aura toujours un ami surgissant au cœur de notre solitude pour nous rappeler que l'individu, aussi unique et singulier soit-il, vit dans un monde peuplé d'autres individus. Montaigne, pour sa part, a choisi de mettre à profit la cohabitation forcée des êtres, non seulement en observant ses semblables, mais plus encore en engageant une conversation avec eux, ce que Proust croit être nuisible, sinon inutile.

Parce qu'il est néanmoins jaloux de son autonomie de corps et d'esprit, Montaigne est aux prises avec les mêmes difficultés que le narrateur proustien : comment parviendra-t-il à se détacher de l'ascendant des hommes sur sa pensée et son activité tout en continuant à vivre parmi eux? La société de Montaigne est, au moins en apparence, plus consensuelle que celle de Proust : celui qui fait montre de trop d'indépendance envers l'opinion commune s'attirera rapidement les foudres des autorités et le mépris de la foule, en plus de compromettre, par trop de licence, « l'ordre social et la paix publique³. » La prudence est donc de mise en ce qui concerne l'activité, alors que la pensée, elle, reste libre d'aller comme bon lui semble :

le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses; mais, quant au dehors, [il] doit suivre entierement les façons et formes receues. La société publique n'a que faire de nos pensées; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il la faut prêter et abandonner à son service et aux opinions communes [...]. (I, 23, 118)

Toute la question, pour celui qui, comme Montaigne, aime à communiquer, est de savoir à quel domaine appartient la parole. On peut supposer que l'entretien privé que tiennent les amis n'est pas touché par l'interdit de remise en cause de l'opinion commune. Cependant, la parole publique, orale ou écrite, doit être soumise à la même autocensure que l'action, puisqu'elle peut avoir un retentissement sur l'ensemble de la société et sur ses croyances (lesquelles ne sont jamais modifiées qu'avec heurts et fracas). Conséquemment, Montaigne partage ses opinions sur les troubles politiques et religieux de son siècle à ses amis, mais il ne se résout pas à les mettre par écrit, comme ceux-ci le lui propose, parce qu'il les juge

³ Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, p. 117.

dangereuses : « ma liberté, estant si libre, j'eusse publié des jugemens, à mon gré mesme et selon raison, illegitimes et punissables. » (I, 26, 106)

Montaigne est pris au piège de son entreprise d'écriture : puisqu'il a formé le projet de faire son propre portrait en ne négligeant aucun aspect de sa personnalité, comment parviendra-t-il à ménager l'opinion commune tout en évitant de trahir ses convictions les plus intimes? « La solution, affirme Jean Starobinski, consistera à préserver l'intégrité du rapport à soi, tout en interposant, en direction d'autrui, les apparences exigées par les circonstances : on offrira au dehors une image sans vérité, moins pour duper les autres que pour se protéger soi-même⁴. » L'art d'écrire montaignien correspond précisément à cet art de la duplicité – mais une duplicité choisie et acceptée, et non plus imposée par le groupe –, qui consiste à se conformer en apparence seulement à certains dogmes (religieux, notamment), à exercer toute l'étendue de sa liberté en pensée, puis à exprimer le résultat de ses inquisitions de manière voilée dans les *Essais*. Les *exempla*, aux dires mêmes de l'auteur, occupent cette fonction de transmetteur tacite de ses opinions :

[C] combien y ay-je espandu d'histoires qui ne disent mot, lesquelles qui voudra esplucher un peu ingenieusement, en produira infinis Essais. Ny elles, ny mes allegations ne servent pas toujours simplement d'exemple, d'autorité ou d'ornement. [...] Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matiere plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus delicat, et pour moy qui n'en veux exprimer d'avantage, et pour ceux qui rencontreront mon air⁵. (I, 40, 251)

Montaigne parvient ainsi à contrôler les effets de son discours écrit : certaines de ses parties seront accessibles à tous, alors que d'autres, plus subversives, ne seront comprises que par les « sages » (libres-penseurs et conservateurs, c'est-à-dire républicains) de la trempe de l'auteur. Car « si l'on est sorti soi-même du règne de l'opinion, il convient de tenir compte de son inéluctable présence dans les affaires humaines⁶ ».

La stratégie d'écriture des *Essais* fonctionne donc bel et bien sur le modèle de l'élection amicale : ils discriminent les lecteurs pour ne s'offrir tout entiers qu'aux meilleurs. Quant à Proust, il ne se défie pas outre mesure du large spectre de lecteurs auquel s'adresse son œuvre. Son narrateur exprime sa confiance dans le jugement du public et son mépris pour les critiques littéraires : « il y a plus d'analogie entre la vie instinctive du public et le talent d'un grand écrivain » qu'avec « le verbiage superficiel et les critères

⁴ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 116.

⁵ Étrange stratégie d'écriture que celle qui se révèle explicitement et qui permet au lecteur non averti de la déceler! Alors même que se déploie sa conviction aristocratique de l'inégalité des hommes et donc des lecteurs, Montaigne pousse le zèle démocratique jusqu'à souhaiter que tout le monde soit au moins *prévenu* de la possibilité de trouver des vérités cachées dans son œuvre.

⁶ *Ibid.*, p. 116.

changeants des juges attirés. » (*TR*, 2283) Ces derniers, ajoute-t-il, « ne sont que de demi-esprits ». Par conséquent, « ils ont besoin de se compléter dans l'action, ils agissent ainsi plus que les esprits supérieurs, attirent à eux la foule et créent autour d'eux non seulement les réputations surfaites et les dédains injustifiés, mais les guerres civiles et les guerres extérieures » (*TR*, 2283). Tout en élaborant une hiérarchie des êtres parallèle à celle énoncée par Montaigne⁷, Proust destine son ouvrage à la grande majorité (au « public ») plutôt qu'à l'élite (aux « esprits supérieurs »). Pour que se déploie pleinement son originalité et sa singularité littéraires, l'écrivain doit être à lui-même son premier destinataire. L'écriture sans objet de l'écrivain moderne (*écrire* plutôt qu'écrire sur quelque chose) est donc aussi une écriture sans destination (*écrire* plutôt qu'écrire à un individu ou à un autre). Doublement intransitive, celle-ci commande donc une amitié intransitive qui rappelle l'« amitié stellaire » définie par Nietzsche, laquelle renonce à la réunion des amis, à leur communion spirituelle, voire même à leur identification réciproque : « Il existe probablement une énorme courbe invisible, une route stellaire, où nos voies et nos buts différents se trouvent *inscrits* comme de petites étapes⁸ ». Cette amitié constitue bien davantage une vague (mais néanmoins significative) espérance qu'une activité : « nous voulons *croire* à notre amitié d'étoiles, dussions-nous être ennemis sur la terre⁹. » Les artistes créateurs de valeurs pourront envisager leur destin commun à condition qu'ils outrepassent les notions de bien et de mal en constatant la relativité de celles-ci. Ils sauront alors que les projets artistiques que l'on croyait ennemis sont, à plus large échelle, amis : ils sont les différentes expressions de la même volonté de puissance humaine.

Malgré ses ménagements envers la coutume, l'intervention privée de Montaigne dans le domaine public, c'est-à-dire la publication de son portrait, témoigne d'une intention réformatrice¹⁰. L'auteur des *Essais* veut donner voix, à même l'espace public, aux droits des particuliers. Comme le lui a enseigné Epaminondas, Montaigne nous suggère

que l'intérêt commun ne doit pas tout requérir de tous contre l'intérêt privé, *manente memoria etiam in dissidio publicorum fœderum privati juris : et nulla potentia vires /*

⁷ « Les paisans simples sont honnestes gens, et honnestes gens les philosophes, ou, selon nostre temps, des natures fortes et claires, enrichies d'une large instruction de sciences utiles. Les mestis qui ont dedaigné le premier siege d'ignorance de lettres, et n'ont peu joindre l'autre (le cul entre deux selles, desquels je suis, et tant d'autres), sont dangereux, ineptes, importuns : ceux icy troublent le monde. » (I, 54, 313)

⁸ Friedrich Nietzsche, « Amitié d'étoiles », *Le Gai savoir*, § 279, dans *op. cit.*, tome II, p. 167.

⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁰ L'interprétation de Michael A. Gillespie parvient à la même conclusion : « The portrait [Montaigne] paints is one of a private man who has befriended and come to terms with himself. The publication of the *Essays*, however, is an explicitly public act. The intention that lies behind the *Essays* thus transcends the private life that they themselves recommend. » (*Loc. cit.*, p. 157.)

*Præstandi, ne quid peccet amicus, habet*¹¹; et que toutes choses ne sont pas loïsibles à un homme de bien pour le service de son Roy ny de la cause generale et des loix. (III, 1, 802)

L'amitié que les hommes se portent les uns aux autres fait fi des frontières politiques : « j'estime tous les hommes mes compatriotes, affirme Montaigne, et embrasse un Polonois comme un François, postposant cette lyaison nationale à l'universelle et commune. » (III, 9, 973) Ces affirmations qui dénie la toute-puissance de la justice enchaînée à la coutume confirment la déclaration du chapitre « De l'amitié » : « Il n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminé qu'à la société. [C] Et dit Aristote que les bons legislators ont eu plus de soing de l'amitié que de la justice. » (I, 28, 184) L'utopie politique de Montaigne, qui transparait dans le chapitre « Des cannibales », est celle d'une société qui réduirait jusqu'à l'éliminer la médiation de la loi et de la civilité; une société dans laquelle les relations entre les êtres ne seraient pas déformées par la culture politique. Le primat de l'amitié sur la justice affirmé par Montaigne est donc le signe d'un désir d'aménager l'espace public à l'image de la sphère privée de l'existence, pour le libérer de ses tensions contraignantes et de ses compromis, mais sans le transformer radicalement (ce qui n'est jamais souhaitable). Cet aménagement, ainsi que le suggère le travail même d'écriture des *Essais*, passe par la formation d'un espace de sociabilité littéraire, extra-familial et international. À la différence des humanistes qui composent la République des lettres, Montaigne souhaite que le travail d'écriture soit centré sur l'élucidation de la vie naturelle et privée de l'être plutôt que sur la « doctrine » et les affaires publiques, afin que l'œuvre soit un reflet direct de leur auteur. La communauté amicale, réelle ou littéraire, est celle où l'on peut être véritablement soi-même; avec les autres, mais purement soi-même. Elle n'exige pas les sacrifices de la communauté politique.

Toutefois, le fait de favoriser l'amitié et l'existence privée, puis de centrer le discours écrit sur leur évocation, a eu des conséquences peut-être imprévues par Montaigne. L'amitié et l'art entretiennent, par essence, un rapport conflictuel avec le politique. Comme le relève Maurice Aymard, la « liberté, aléatoire et désintéressée, » de l'individu moderne a été « revendiquée et pratiquée avec un temps d'avance par l'élite cultivée¹² » de la Renaissance. Le libre choix de l'ami, dans la mesure où il défie les prescriptions du groupe qui règlent les attachements dans le respect des lignées familiales, préfigure la dissolution

¹¹ « Le souvenir du droit privé subsistant même au milieu des dissensions publiques. » (Tite-Live, XXV, XVIII. Trad. : P. Villey.) « Nulle puissance ne peut autoriser l'infraction aux droits de l'amitié. » (Ovide, *De Ponto*, I, VII, 37. Trad. : P. Villey.)

¹² Maurice Aymard, *loc. cit.*, p. 450.

du lien social. La posture en retrait de la société ménagée par l'artiste moderne tel que décrit par Proust a donc été préparée et légitimée par la petite communauté amicale (en retrait de la grande communauté politique) définie par l'humanisme.

Comment expliquer cette attention marquée pour l'existence privée, chez Montaigne en marge de l'attention pour la chose publique, chez Proust aux dépens de celle-ci? De leur constat de l'instabilité morale de l'individu, Montaigne et Proust tirent un intérêt particulier pour sa psychologie, en prétendant renouveler la façon de l'envisager. Montaigne commence par affirmer que, pour la compréhension de l'âme des grands hommes politiques, les petits détails de la vie privée valent les hauts-faits publics : « [C] Tout mouvement nous découvre. [A] Cette mesme ame de Caesar, qui se fait voir à ordonner et dresser la bataille de Pharsale, elle se fait aussi voir à dresser des parties oysives et amoureuses. » (I, 50, 302) Les actions révèlent donc, en définitive, une certaine unité dans la personnalité, en vertu de laquelle il est légitime de s'intéresser aux aspects les plus triviaux de la vie des hommes illustres. Cependant, il se produit dans la pensée de Montaigne un glissement. Ce n'est plus seulement la *vie privée* de l'*homme politique*, mais aussi la *vie privée* de l'*homme privé* qui est digne d'intérêt. Elle aussi révèle la « forme entiere de l'humaine condition » : « [C] La vie de Caesar n'a poinct plus d'exemple que la nostre pour nous; et emperière, et populaire, c'est tousjours une vie que tous accidents humains regardent. » (III, 13, 1073-1074) Les hommes du commun sont hommes comme les grands hommes, et rien de ce qui est humain n'est étranger à Montaigne.

Le nivellement du public au privé – qui chez Proust, encore plus que chez Montaigne, aboutit à l'affirmation de la supériorité du privé – s'opère aussi, dans la *Recherche du temps perdu*, par l'intermédiaire de la psychologie. « Les niais s'imaginent que les grosses dimensions des phénomènes sociaux sont une excellente occasion de pénétrer plus avant dans l'âme humaine; ils devraient au contraire comprendre que c'est en descendant en profondeur dans une individualité qu'ils auraient chance de comprendre ces phénomènes. » (CG2, 1002) Les « niais », c'est-à-dire, au premier titre, Platon, puisqu'au début de la *République* est supposée la correspondance entre les parties de l'âme humaine et les divers ordres de citoyens de la cité. Au contraire de Socrate, qui considère qu'il est plus aisé de connaître l'âme humaine en l'observant exprimée dans la forme politique, le narrateur proustien suppose que la psychologie doit être première, et que seule une connaissance adéquate de l'individu permet de comprendre les « énormes entassements organisés d'individus qu'on appelle nations » (TR, 2189). Ainsi, toute la mentalité de

Combray se trouve résumée dans le geste de Françoise, qui se permet de manquer aux soins qu'elle doit prodiguer à la grand-mère du narrateur pour recevoir un ouvrier (CG2, 1002); et l'incident diplomatique entre la France et l'Allemagne peut être éclairé par le malentendu qui sévit entre Marcel et sa maîtresse (LP, 1874).

L'œuvre de Proust profite donc du combat mené par Montaigne : elle peut sans gêne se tourner vers la sphère privée, au mépris de l'espace proprement public. L'opinion ou la chose politique elle-même ne semble pas compter pour beaucoup aux yeux du narrateur de la *Recherche* : il y a des faits de sa vie personnelle qui sont beaucoup plus marquants que l'affaire Dreyfus ou la guerre. Selon Vincent Descombes, la modernité littéraire prend son essor lorsque « les sources de l'inspiration artistique (les idéaux héroïques) cessent d'être publics pour devenir privés ». Or, « Proust déplace la poésie de la vie privée pour la circonscrire dans les limites d'une individualité. Ce n'est pas la vie de Marcel qui offre un motif d'exaltation, mais son *expérience*¹³ », c'est-à-dire la manière dont il accueille les événements de sa vie et les phénomènes du monde en fonction des dispositions de son intériorité profonde. Le repli sur l'individu qui caractérise l'art romanesque proustien est consécutif au repli sur la vie privée observé dans l'œuvre de Montaigne, de même qu'à la problématisation – inséparable d'une valorisation – de « l'expérience » de soi sur laquelle se referment les *Essais*. Les reflux mémoriels suscités par la madeleine trempée dans le thé ou le bruit d'une cuiller cognée sur une assiette sont, à la différence des bouleversements politiques, des moments déterminants du parcours du narrateur, notamment parce qu'ils sont des événements déclencheurs de plus de poids en regard de la manière romanesque de Proust. Dans *Le Temps retrouvé*, Marcel tente de mesurer l'impact de la guerre sur les individus. Il donne par le fait même une explication à son propre désengagement :

À vrai dire, ce changement profond opéré par la guerre était en raison inverse de la valeur des esprits touchés, du moins à partir d'un certain degré. Tout en bas, les purs sots, les purs gens de plaisir, ne s'occupaient pas qu'il y eût la guerre. Mais tout en haut, ceux qui se sont fait une vie intérieure ambiante ont peu égard à l'importance des événements. (TR, 2155)

Quels sont ces esprits de grande valeur qui ne sont pas affectés par le monde tel qu'il va, retrouvant par un excès de lucidité et de sensibilité l'apathie des ignorants? Ce sont, bien entendu, les artistes. Proust donne dans la suite de ce passage l'exemple de Chateaubriand qui a su écrire de plus belles pages sur une « brise chargée de l'odeur de réséda » que sur n'importe quelle grande crise politique (TR, 2155). Ainsi, à travers une partition hiérarchisée comme en ont proposée avant lui Montaigne et Pascal, Proust affirme

¹³ Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 153-154.

l'inégalité des hommes et pose la supériorité, non plus du sage stoïcien ou du parfait chrétien, mais de l'artiste. C'est donc en vertu de cette position dominante que le narrateur, dont la vocation est résolument artistique, semble parler d'un au-delà du désir et de la passion politique. En conséquence, Proust lui-même, dans le *Contre Sainte-Beuve*, traite avec condescendance ceux qui soumettent la littérature au politique¹⁴.

Le délaissement de la scène politique au profit de la vie intime du sujet peut expliquer la fragilisation de la relation amicale, même entendue dans sa version la plus privée. Les individus, pour se comprendre mutuellement et pour amorcer un dialogue, ont besoin d'un point de référence extérieur à eux. Dans la mesure où le sujet moderne prétend n'avoir « aucune communication à l'estre », le vrai et le juste peuvent difficilement faire office d'étalon de la relation amicale. L'opinion commune partagée par le groupe peut aussi servir de liant entre les êtres en fournissant un cadre d'interprétation commune aux expériences singulières de chacun. Dès lors que les Modernes rejettent son influence, comment parviendront-ils à sauver l'amitié? Montaigne y parvient en marchant sur une corde tendue au-dessus d'un abîme; Proust y renonce. Allan Bloom explique l'effacement – ou la déperdition – de la relation amicale dans le roman moderne en explicitant le passage d'un paradigme de la recherche en commun de la vérité à un paradigme de la découverte de la vérité en soi par le biais d'une recreation du monde : « Ceux qui se sont engagés dans la connaissance peuvent être amis d'une manière qui est inaccessible aux “créateurs”, parce que les premiers peuvent partager une vision commune, tandis que les seconds sont chacun enfermé dans sa vision singulière¹⁵. »

Les contradictions que nous avons rencontrées dans notre recherche de la forme de lien humain définie par le livre dans l'œuvre de Proust sont dues au fait que le narrateur de la *Recherche* tient un double discours : en même temps qu'il affirme que la part de réalité qui est essentielle est celle qui diffère pour chaque sujet, il prétend être à la recherche de lois psychologiques communes à tous les sujets¹⁶. C'est sur ce dernier terrain que pourrait

¹⁴ Sainte-Beuve affirme qu'« il vaut mieux jouer un grand rôle politique et ne pas écrire que d'être un mécontent politique et écrire un livre de morale ». « Aussi n'est-il pas comme Emerson, ajoute Proust, qui disait qu'il fallait atteler son char à une étoile. Il tâche de l'atteler à ce qui est le plus contingent, la politique ». (Marcel Proust, « La méthode de Sainte-Beuve », dans *Contre Sainte-Beuve* éd. B. de Fallois, p. 140.)

¹⁵ Allan Bloom, *op. cit.*, p. 428.

¹⁶ « [Ce] qu'il s'agit de faire sortir, d'amener à la lumière, ce sont nos sentiments, nos passions, c'est-à-dire les passions, les sentiments de tous. » (*TR*, 2293.) Voir aussi : « les lois psychologiques ont comme les lois physiques une certaine généralité. Et, si les conditions nécessaires sont les mêmes, un même regard éclaire des animaux humains différents, comme un même ciel matinal des lieux de la terre situés bien loin l'un de l'autre et qui ne se sont jamais vus. » (*CGI*, 919)

fleurir une amitié humaniste au sens où la définit Peter Sloterdijk dans les *Règles pour le parc humain*. Dans la mesure où elle s'appuie sur cette communauté des motifs psychologiques, le livre de Proust – la *Recherche* elle-même, et non plus désormais l'œuvre d'art telle que conçue par le narrateur – peut être considéré comme une lettre adressée à des amis inconnus, visant à leur transmettre une vérité sur la condition humaine. Cependant, la trame narrative de la *Recherche du temps perdu* nous ramène à Nietzsche et à son exaltation de la créativité de l'artiste, pratiquant la solitude comme une hygiène intellectuelle le protégeant de la contagion du commun¹⁷.

Il y a néanmoins une communauté que ni Proust ni son narrateur ne peuvent nier : la communauté minimale impliquée par l'acte d'écriture, dans laquelle s'est noué le consentement nécessaire à la situation de parole. Il s'agit, nous dit Derrida, d'une « amitié d'avant les amitiés, une amitié ineffaçable, fondamentale et sans fond, celle qui respire dans le partage de la langue (passée ou à venir) et dans l'être-ensemble que suppose toute allocution¹⁸ ». Néanmoins, il ne s'agit pas, nous croyons l'avoir montré, d'une amitié au sens ancien ou montaignien, mais plutôt d'un ersatz de relation amicale qui chez Proust s'efforce de se nier lui-même. L'« effondrement du concept d'amitié » engagé par les Modernes et achevé par Proust passe encore et toujours par le langage, de sorte qu'« il n'y a rien de fortuit à ce que le sursaut de notre chance au cœur de la ruine soit encore lié, dans le plus intempestif de notre temps, à la littérature¹⁹ » et à la communauté qu'elle suppose ou qu'elle induit. Pourquoi Marcel ferait-il le récit de sa vocation en l'adressant à des lecteurs, s'il était à ce point détaché du monde? « Dans le monologue, présentant sa méditation, le narrateur rapporte une expérience intime. Mais, dans le roman, ce même narrateur s'adresse au public et fait état de ce qu'il a vécu pour revendiquer une position exceptionnelle parmi ses semblables²⁰. » Même l'homme le plus retiré de la société recherche d'être entendu et d'être approuvé par elle, et par là se réinscrit dans la communauté qu'il avait délaissée.

Comme le narrateur proustien, Montaigne s'est assigné la difficile tâche de faire la promotion de l'indépendance, c'est-à-dire d'inciter le public à adopter une manière d'être qui trouve son équilibre et sa justification en elle-même plutôt que dans l'espace public. La meilleure vie, celle qu'il pratique et qu'il admire, s'exerce à l'écart de la scène politique :

¹⁷ Le narrateur proustien reproche à Nietzsche, dont il admire par ailleurs le « génie », d'attribuer une certaine « valeur intellectuelle » à l'amitié (CG2, 1051), alors même que le philosophe allemand a à proprement dénoncé l'abjection de la vie sociale au profit de la retraite dans la solitude du philosophe.

¹⁸ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 264.

¹⁹ *Ibid.*, p. 335.

²⁰ Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 294.

Gagner une bresche, conduire une ambassade, regir un peuple, ce sont actions esclatantes. Tancer, rire, vendre, payer, aymer, hayr et converser avec les siens et avec soymesme doucement et justement, ne relacher point, ne se desmentir poinct, c'est chose plus rare, plus difficile et moins remarquable. Les vies retirées soustiennent par là, quoy qu'on die, des devoirs autant ou plus aspres et tendus que ne font les autres vies. (III, 2, 809)

S'il veut être connu, et voir sa vertu reconnue à sa juste valeur, l'homme privé doit lui-même communiquer aux autres sa « vertu morne et sombre » (III, 2, 809) :

Ceux que la fortune [...] a fait passer la vie en quelque eminent degré, ils peuvent par leurs actions publiques tesmoigner quels ils sont. Mais ceux qu'elle n'a employez qu'en foule, et de qui personne ne parlera, si eux mesmes n'en parlent, ils sont excusables s'ils prennent la hardiesse de parler d'eux mesmes envers ceux qui ont interest de les connoistre, à l'exemple de Lucilius : *Ille velut fides arcana sodalibus olim / Credebat libris*²¹ [...]. (II, 17, 632)

Le récit de soi, tel qu'entrepris par Montaigne ou par le narrateur de la *Recherche*, permet donc de donner une légitimité publique à la vie privée. En outre, après avoir jeté le doute sur la vertu ancienne en révélant l'inconstance généralisée des dispositions intérieures et en soupçonnant les intentions des hommes les plus admirés, Montaigne, par l'écriture des *Essais*, pose les bases d'une vertu nouvelle. Il fait de l'aveu de son manque de vertu, vertu : « [C] si je n'ay point le coeur gros assez, je l'ay à l'équipollent ouvert, et qui m'ordonne de publier hardiment sa foiblesse. » (III, 7, 917) La « hardiesse » moderne, qui a remplacé le courage ancien, consiste à avouer son manque de courage. Dès lors, ni l'absence de charge publique ni le manque de vertu ne peuvent constituer un obstacle suffisant à la peinture de soi : « Pourquoi n'est-il loisible de mesme à un chacun de se peindre de la plume, comme [le Roy de Sicile] se peignoit d'un creon? » (II, 17, 653) « Une vie commune s'expose en ce qu'elle a de non exemplaire, note Jean Starobinski : elle s'exhibe comme le contre-exemple de toutes les images paradigmatiques sur lesquelles la vie morale, la vie guerrière, la vie religieuse avaient pris modèle²². »

Suivre la notion d'amitié jusque dans son plus vif éloge et dans sa plus ferme critique nous a ainsi permis de percevoir la mince ligne qui, en modernité, sépare la littérature de la philosophie morale. Les *Essais* de Montaigne sont plus près de ce dernier domaine : ils aspirent, sinon à transmettre une vérité sur la condition humaine, au moins à en poursuivre l'inquisition, au profit de l'auteur comme du lecteur et suivant le modèle de la relation amicale. Ils se rapprochent néanmoins du domaine proprement littéraire lorsqu'ils font le récit d'expériences intimes qui ne sont pas immédiatement universalisables (comme l'est, dans son extrémité apodictique, le récit de l'amitié avec La Boétie). Au contraire, *À la recherche du temps perdu* se situe d'emblée du côté de la littérature, d'autant qu'elle mène

²¹ « Celui-là confiait, comme à des amis fidèles, tous ses secrets à ses écrits. » (Trad. : P. Villey.)

²² Jean Starobinski, *op.cit.*, p. 51.

une guerre ouverte contre les prétentions à la vérité du discours philosophique – en même temps que contre son inséparable corollaire, la *philia* elle-même. Le roman de Proust suggère que la part essentielle de l'existence humaine n'est pas celle qui est commune à tous, et qui est partageable au sein de la relation amicale, mais bien celle qui *individualise*, et que seule l'œuvre d'art peut espérer communiquer.

BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus primaire

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1988.

PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999.

2. Corpus secondaire

2.1. Autres œuvres de Montaigne et de Proust

PROUST, Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, éd. P. Clarac et Y. Sandre, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1971.

PROUST, Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, éd. B. de Fallois, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1954.

PROUST, Marcel, « Sur la lecture », dans J. Ruskin, *Sésame et les lys*, Bruxelles, Éd. Complexe, coll. « Le regard littéraire », 1987, p. 37 à 97.

2.2. Textes fondateurs sur l'amitié

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livres VIII et IX, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990, p. 381-429.

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, livre VII, trad. V. Décarie, Paris et Montréal, Vrin et PUM, 1997, p. 149-203.

SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, livre IV, t. I, trad. P. de Labriolle, Paris, Les Belles lettres, 1956, p. 66-89.

BOCCACE, *Décameron*, éd. C. Bec, Paris, Le livre de poche, « Bibliothèque classique », 1994.

CICÉRON, *L'Amitié*, trad. L. Laurand, Paris, Les Belles lettres, 1965.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, éd. G. Allard, Sainte-Foy, Éd. Résurgences, 1995.

DESCARTES, René, « De la différence qui est entre la simple Affection, l'Amitié & la Devotion », dans *Les Passions de l'âme*, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1999, p. 124-126.

FICIN, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, trad. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les classiques de l'humanisme », 1956.

LA BOÉTIE, Estienne de, *Œuvres complètes*, éd. L. Desgraves, Bordeaux, William Blake and Co., 1991, 2 vol.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, trad. Henri Albert, dans *Œuvres*, tome II, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 267-545.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, trad. H. Albert, dans *Œuvres*, tome I, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 957-1211.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, dans *Œuvres*, tome I, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 417-956.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, trad. H. Albert, dans *Œuvres*, tome II, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 1-265.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir*, trad. H. Albert, dans *Œuvres*, tome II, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 548-737.
- PLATON, *Le Banquet, Phèdre*, trad. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 31-85.
- PLATON, *Lysis*, dans *Premiers dialogues*, éd. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967, p. 313-340.
- PLUTARQUE, *L'Ami véritable*, trad. P. Chemla, Paris, Arléa, 1999.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius, Entretien*, livres I et IV, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 603-628; 673-696.

2.3. Autres textes

- BAUDELAIRE, Charles, « Le chien et le flacon », dans *Le Spleen de Paris*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 228-319.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, éd. G. Allard, Sainte-Foy, Éd. Résurgences, 1995.
- MACHIAVELLI, Niccolo, *Lettere*, éd. Franco Gaeta, Milan, Feltrinelli, 1961.
- MOLIÈRE, *Le Tartuffe ou l'Imposteur*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1962.
- ROY, Gabrielle, *La Détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal, 1996.
- RUSKIN, John, *Sésame et les lys*, Bruxelles, Éd. Complexe, coll. « Le regard littéraire », 1987.

3. Corpus critique

3.1. Sur Montaigne

- ALLARD, Géraud, *La Boétie et Montaigne. Sur les liens humains*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, coll. « Philosophie », 1994.
- BUTOR, Michel, *Essais sur les Essais*, Paris, Gallimard, coll. « nrf Essais », 1968.
- CONCHE, Marcel, « Montaigne et le plaisir », *BSAM*, 5^e série, n° 29-30 (janv.-juin 1979), p. 5-35.
- DEFAUX, Gérard, *Montaigne et le travail de l'amitié. Du lit de mort d'Etienne de La Boétie aux Essais de 1595*, Orléans, Paradigme, coll. « L'Atelier de la Renaissance », 2001.
- DELACOMPTÉE, Jean-Michel, « L'amitié cannibale », *BSAM*, vol. 8, n° 7-8 (juill.-déc. 1997), p. 47-62.
- FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.
- FUMAROLI, Marc, « Les Essais de Montaigne : l'éloquence du for intérieur », dans *La Diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998.
- GILLESPIE, Michael Allen, « Montaigne's Humanistic Liberalism », *The Journal of Politics*, vol. 47, n° 1 (février 1985), p. 140-159.
- KNEE, Philip, *La Parole incertaine. Montaigne en dialogue*, Sainte-Foy, PUL, coll. « La République des lettres », 2003.

- MÉCHOULAN, Éric, « L'amnésie de Montaigne. Pour une nouvelle expérience du passé », dans *Le livre avalé. De la littérature entre mémoire et culture*, Montréal, PUM, coll. « Espaces littéraires », 2004, p. 33-66.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, « Lecture de Montaigne », dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1960.
- NORTON, Glyn P., « *De trois commerces* and Montaigne's Populous Solitude », *The French Studies, Medieval and Renaissance studies*, n° 3 (automne 1971), p. 101-109.
- RIGOLOT, François, *Les Métamorphoses de Montaigne*, Paris, PUF, coll. « Écrivains », 1988.
- SAYCE, R. A., *The Essays of Montaigne : A Critical Exploration*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1972.
- SMITH PANGLE, Lorraine, « Aristotle and Montaigne on Friendship as the Greatest Good », dans *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 57-78.
- STAROBINSKI, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1982.
- TETEL, M. et MALLARY MASTERS, G. (éd.), *Le parcours des Essais. Montaigne 1588-1988*, Actes du colloque international à Duke University et à Chapel Hill (7-9 avril 1988), Paris, Aux Amateurs de livres, 1989.
- TOURNON, André, « "Notre liberté volontaire..." Le *Contre Un* en marge des *Essais* », *Europe*, n° 729/739 (janv.-fév. 1990), p. 72-82.
- WELLER, Barry, « The Rhetoric of Friendship in Montaigne's *Essais* », *New Literary History*, vol. 9, n° 3 (printemps 1978), p. 503-523.
- ZOPPIS, Catherine, *Le Vocabulaire de l'amitié chez Montaigne*, Thèse de 3^e cycle, Nancy, Université de Nancy II, 1977.

3.2. Sur Proust

- ABRAHAM, Pierre, *Proust. Recherches sur la création intellectuelle*, Paris, Rieder, 1930.
- BAILEY, Philip, *Proust's Self-Reader : The Pursuit of Literature as Privileged Communication*, Birmingham, Summa, 1997.
- BONNET, Henri, *Le Monde, l'amour et l'amitié. Le Progrès spirituel dans l'œuvre de Marcel Proust*, tome I, Paris, Vrin, 1946.
- DELEUZE, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1971.
- DESCOMBES, Vincent, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Éd. de Minuit, 1987.
- LANDY, Joshua, *Philosophy as Fiction : Self, Deception, and Knowledge in Proust*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- LARGE, Duncan, « Proust on Nietzsche : The Question of Friendship », *Modern Language Review*, vol. 88, n° 3 (juill. 1993), p. 612-624.
- MAUROIS, André, *À la recherche de Marcel Proust*, Paris, Hachette, 1985.
- PAVEL, Thomas, *La Pensée du roman*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2003.
- PIPPIN, Robert B., « Proust's Problematic Selves », dans *The Persistence of Subjectivity*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 307-338.
- TADIÉ, Jean-Yves, *Lectures de Proust*, Paris, Armand Colin, 1971, p. 30-35.
- TADIÉ, Jean-Yves, *Marcel Proust*, Paris, Gallimard, coll. « Biographies », 1996.
- THIBAUDET, Albert, « Marcel Proust et la tradition française », *Hommage à Marcel Proust, Nouvelle Revue française*, vol. 10, n° 112 (janv. 1923), rééd. de 1990, p. 130-139.

3.3. Comparaison de Montaigne et de Proust

- MUNN, Evelyn Yvonne, *Montaigne and Proust : The Heroism of the Everyday*, Thèse, Austin, University of Texas, 1978.
- REVEL, Jean-François, « Montaigne à propos de Proust », dans *Sur Proust. Remarques sur À la recherche du temps perdu*, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers Rouges », 1987.

4. Corpus théorique

4.1. Sur l'amitié

- AUBENQUE, Pierre, « Sur l'amitié chez Aristote », dans *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, p. 179-183.
- BLOOM, Allan, *L'Amour et l'amitié*, trad. P. Manent, Paris, Éd. de Fallois, 1996.
- CHARTIER, Roger (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. III, *De la Renaissance aux lumières*, Paris, Seuil, 1999.
- DAVIS, Natalie Zemon, « Beyond the Market : Books as Gifts in Sixteenth-Century France », *Transactions of the Royal Historical Society*, série 5, n° 33 (1983) p. 69-88.
- DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- HYATTE, Reginald, *The Arts of Friendship : The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1994.
- JANKÉLÉVITCH, S. et OGILVIE, B. (dir.), *L'Amitié. Dans ses harmonies, dans ses dissonances*, Paris, Éd. Autrement, coll. « Morales », 2002.
- LANGER, Ullrich, *Perfect Friendship. Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genève, Droz, 1994.
- MÉCHOULAN, Éric, « Amitiés et télécommunications », *Contre-jour*, n° 8 (hiver 2005-2006), p. 119-131.
- MÉCHOULAN, Éric, « Le métier d'ami », *XVII^e siècle*, vol. 51, n° 205 (oct.-déc. 1999), p. 633-656.
- MERLE, J.-C. et SCHUMACHER, B. N. (dir.), *L'Amitié*, Paris, PUF, coll. « Éthique et philosophie morale », 2005.
- SLOTERDIJK, Peter, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne, *L'Exercice de l'amitié. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Seuil, coll. « La couleur de la vie », 1995.

4.2. Théorie générale

- BÉNICHOU, Paul, *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1996.
- LEFORT, Claude, « Formation et autorité : l'éducation humaniste », dans *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 209-226.
- LEFORT, Claude, « Le nom d'Un », dans La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2002, p. 269-335.
- MANENT, Pierre, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, coll. « L'Esprit de la cité », 2001.
- MERLIN, Hélène, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 1994.

- KOSELLECK, Reinhart, *Le Règne de la critique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1979.
- RANCIÈRE, Jacques, *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1998.
- ROUSSET, Jean, *Leurs yeux se rencontrèrent. La Scène de première vue dans le roman*, Paris, Corti, 1981.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. 239.
- STRAUSS, Leo, *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Sedeyn, Paris et Tel Aviv, Éd. de l'éclat, 2003.

5. Ouvrage de référence

- DENDIEN, Jacques, *Trésor informatisé de la langue française*, A.T.I.L.F., C.N.R.S. et Université Nancy II, <http://atilf.atilf.fr/tlfv3.htm>.