

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction..

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]

UNIVERSITY OF OKLAHOMA

GRADUATE COLLEGE

DERAPAGES UTOPIQUES : SUBJECTIVITE ET SOCIETE
CHEZ MORE ET MONTAIGNE

A Dissertation

SUBMITTED TO THE GRADUATE FACULTY

in partial fulfillment of the requirements for the

degree of

Doctor of Philosophy

By

JOEL DAVID SWOFFORD, JR.
Norman, Oklahoma
2001

UMI Number: 3018339



UMI Microform 3018339

Copyright 2001 by Bell & Howell Information and Learning Company.

All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

Bell & Howell Information and Learning Company
300 North Zeeb Road
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

© Copyright by JOEL DAVID SWOFFORD, JR. 2001
All Rights Reserved.

DERAPAGES UTOPIQUES : SUBJECTIVITE ET SOCIETE
CHEZ MORE ET MONTAIGNE

A Dissertation APPROVED FOR THE
DEPARTMENT OF MODERN LANGUAGES, LITERATURES AND LINGUISTICS

BY

Pamela C. S.
J. Helen M. Hill
Paul Otton
David Green
Y. R. Bourby

Acknowledgments

I would first like to thank William Huseman who spawned my interest in the French- and larger European-Renaissance literature, philosophy and arts. Without his invaluable suggestions this dissertation would have never commenced. His probing of my mind and personal interests helped me to define the nature of my project and set it in the direction which it has now taken. My sincere thanks must also be extended to Logan Whalen, Edward Ouellette, Brett Lutz, Roxanne Roman, Nabil Khawla and Douglas Canfield for providing both professional and emotional support during what has been one of the most challenging dreams I have yet to follow. I credit Willy and Tat, however, for radically changing my view of life and instilling in me a European perspective on life, which has literally helped me to survive. I guess you were right, Tat – tout finit par se faire.

My deepest gratitude, however, is reserved for Pamela Genova and Daniel Cotton, without whose help I would certainly never have completed this project. Had they not believed in me during one of the most trying of moments, this dissertation would have remained a jumbled mass of ideas with no hope of expression. They selflessly provided me with the tools and the methods essential to critical research and at the same time helped me to elevate my thinking and my style of writing from an emotive, impression-

istic level to a critical and succinct one. I only hope that I have been able to live up to their expectations. Most important, however, Pamela Genova and Daniel Cottom, through their professionalism, honesty and fairness, have rekindled in me the faith and the respect for what I once believed, and now once again believe to be, one of the greatest and most rewarding professions any person could ever pursue. I hope to make them as proud to know me as I have been proud and honored to know them.

I would also like to express my deepest gratitude to Helga Madland, whose interest in critical theory brought us together; to David Gross, whose professional suggestions in difficult times were perhaps the best I ever received; and to Keith Busby, whose unwavering support has always been a touchstone in my professional decisions.

Finally, I would like to thank my Mother, Beverly, who has always been there for me, has always believed in me and has always shown me the love, support and respect that I know so many others have not received. She is without a doubt the greatest woman I have ever known. I am immensely proud to call her my Mom.

Table de matières

Acknowledgments	iv
Prospectus	vii
Premières notions	1
Frontières	28
Dialectiques d'exclusion	55
Dialectiques d'inclusion	88
Fusions	126
Conclusion	165
Ouvrages cités et consultés	171

Prospectus

La critique a traditionnellement voulu catégoriser Utopie de Thomas More et les Essais de Michel de Montaigne d'œuvres distinctes d'autant qu'elles paraissent traiter chacune de sujets fondamentalement différents – la société d'une part et l'individu de l'autre. Or, dans cette thèse je cherche à remettre en question cette distinction déterministe, aussi bien que les approches critiques qui tendent à l'affirmer, en analysant les structures internes qui semblent déterminer les lectures privilégiées, mais comme nous le découvrons, guère légitimées, que nous en avons. Dans le premier chapitre j'essaie d'examiner les différentes notions et définitions qui tendent à gérer et à informer aujourd'hui la plupart de nos appréciations des termes d'utopie et d'individu. Je considère d'abord l'individu au Moyen Âge selon une variété de critères sociologiques, psychologiques et politiques, pour démontrer que l'individu médiéval ne diffère pas tellement de son homologue à la Renaissance. La réputation et le désir de se faire connaître semblent être des éléments variables connus à des degrés divergents dans toute société. Or, à l'aide de quelques critiques modernes, tels que Floyd Gray et Stephen Greenblatt, je tente ensuite de démontrer que ces désirs ont trouvé un nouveau mode d'expression à la Renaissance avec l'invention de la presse typographique, qui permet la distribution à travers

distribution à travers toute l'Europe d'idées qui devenaient de plus en plus personnelles. Cette situation s'aidait de la création stratégique du concept de monde clos. Car si les auteurs renaissants pouvaient convaincre leurs lecteurs que l'ancien monde clos se déstabilisait, voire s'effondrait, ils pouvaient en même temps proposer à cette crise des solutions qui se caractérisaient par une fermeture, ou plutôt une *refermeture* selon eux, face au monde extérieur dorénavant jugé mauvais – constatation qui ne s'appliquait pas seulement à la structuration de l'utopie, mais à celle de l'individu aussi. D'un côté on témoigne de tentatives de réorganisation de l'espace social, mais de l'autre, et d'une manière presque identique on voit des tentatives de réorganiser les éléments de l'individu. Tous deux se réclament une autonomie à l'exclusion entière de l'autre, de sorte que nous sommes finalement confrontés de deux systèmes voulus distincts, mais qui ne peuvent exister en isolat – chacun exigeant la participation lue de l'autre comme condition première de son existence même. Une telle situation mérite notre attention.

Nous commençons dans le deuxième chapitre une discussion des deux textes de cette thèse, Utopie de Thomas More et les Essais de Michel de Montaigne. La critique a pour la plupart tenu à considérer le premier texte une expression sociale, tandis qu'elle a jugé le second une expression autobiographique. Ces appréciations, que je n'appellerais guère fausses, ont eu cependant pour conséquence que souvent on néglige, voire qu'on supprime, ces éléments de deux textes qui ne tendent pas à confirmer le point de vue – social ou individuel – adopté. Or grâce aux travaux récents de certains critiques comme Louis Marin et Stephen Greenblatt, nous pouvons largement dépasser ces interprétations plutôt simplistes et y voir des structures profondes ancrées dans la construction et l'amplification des deux textes en question. Nous pouvons voir par exemple qu'Utopie et

les Essais se distinguent tous les deux par ce que Marin nomme la fondation narratrice, par laquelle une coupure délibérée donne naissance à l'expression des idées contenues dedans. Greenblatt nous montre en outre que cette coupure constitue de prime abord une auto-coupure dont les traces, visibles dans les textes, nous présentent des auteurs véritablement scindés en deux, submergés dans les ahans de conflits personnels auxquels les textes écrits, devenus des dialogues neutralisés dans un présent continu, cherchent à résoudre. D'un côté nous découvrons le personnage historique de Thomas More, divisé sur le rôle potentiel qu'il jouera dans le gouvernement de son roi ; de l'autre, le personnage historique de Michel de Montaigne, souffrant réellement d'une maladie héritée de son père. Pour les deux auteurs, leurs textes deviennent des forums pour la discussion neutre du problème à main, avec une quantité remarquable de suggestions, et pourtant jamais de solutions concrètes.

Afin de créer cet espace neutre dans lequel chacun des deux auteurs s'adressera au problème désigné, More et Montaigne entament un processus dialectique que j'appelle dans le troisième chapitre « spéculation utopique. » Une fois le problème ciblé, il leur importera d'entreprendre une réorganisation critique des espaces textuels par la suppression explicite de ces éléments qu'ils jugent nuisibles à la stabilité et à la continuité des structures en train de se créer. Nous verrons en effet les deux auteurs littéralement nettoyer leurs textes. D'un côté, More rejettera certains éléments capitalistes tels que l'or et l'argent ; de l'autre, Montaigne éliminera les faux amis et tout ce qui relève de la nouveauté. Or ce que j'essaie de démontrer, et que les textes prouvent, c'est que les deux auteurs opèrent moins au niveau concret que celui-ci ne constitue l'outil nécessaire à la restructuration cognitive du terrain idéologique. Les deux auteurs semblent, à la surface,

s'attaquer au capitalisme ou à la nouveauté ; mais ils s'en prennent en fait, et plus profondément, à l'acceptation généralisée du discours d'autrui – les gens ne questionnent jamais la relation qu'ils entretiennent avec leurs idées, croyant toujours qu'elles sont issues d'eux-mêmes. En identifiant ces discours extérieurs et les rejetant vers un extérieur, More et Montaigne cherchent cette pensée qui serait, à leurs sens, inhérente et essentielle à eux-mêmes. Ainsi à l'intérieur de leurs espaces textuels, ils inaugurent une fixité qu'ils veulent croire inébranlable, mais surtout capable de garantir l'authenticité de la pensée unique.

Si More et Montaigne estiment les extérieurs ainsi visés nuisibles, nous pourrions nous attendre à ce que les intérieurs dont ils tiennent à nous tisser l'image se définissent par une forte valorisation des divers éléments dès lors choisis pour inclusion. Dans le quatrième chapitre je montre comment ils entreprennent à souligner tous les aspects harmonieux des espaces ainsi construits, entreprise qui n'est pas sans rappeler l'idée du système clos dominante à l'époque. De part et d'autre de l'Utopie et des Essais, les auteurs tiennent à présenter à leurs lecteurs des systèmes qu'ils n'hésitent pas à qualifier explicitement de *naturels*, comme si toute la fausseté extérieure une fois éliminée par la dialectique d'exclusion, il ne peut y rester que la Vérité de laquelle les textes deviennent représentants. Or, ce qui n'est peut-être pas immédiatement visible au lecteur, c'est que cette apparente harmonie que les deux auteurs accentuent tant s'avère en réalité le résultat d'une forme de contrôle absolu qui semble entièrement gérer les structures en question. D'une part l'harmonie utopienne si évidente se maintient par la menace omniprésente d'exclusion contre toute personne refusant de s'y conformer ; de l'autre, l'harmonie montaignienne si inspiratoire se maintient par un jeu soutenu d'autojustification injonctive qui

menace la dissolution de soi imminente si elle n'est pas suivie à la lettre. Ainsi ces constructions textuelles, dont More et Montaigne tiennent à nous faire croire qu'elles sont essentiellement naturelles, constituent en fait des structures purement et simplement artificielles, qu'on n'est plus en droit de juger exclusivement sociétales ou exclusivement individuelles.

Jusqu'ici, la discussion nous présente la dialectique en jeu qui favorise la distinction entre individu et société et qui détermine finalement la manière dont tout lecteur s'approche des textes en question. Presque inconsciemment on juge Utopie selon des critères sociaux et les Essais selon des critères individuels. Or, je propose dans le cinquième et dernier chapitre que ces lectures divergentes proviennent de points de vue modernistes imbus d'un rationalisme qui, à l'époque en question, n'existait pas. L'opposition positiviste, que nous connaissons sous les noms de psychologie et de sociologie ne doit pas nous servir de guide dans nos évaluations de ces textes, parce qu'elle ne fait finalement qu'entériner ce processus sempiternel que le philosophe Jacques Derrida nomme « la réduction de la trace, » et que ces sciences du dix-neuvième siècle ont adopté comme leur dogme officiel. Pourtant si l'on supprime une lecture qui se fonde sur l'opposition binaire société / individu et qui privilégie un terme à l'exclusion de l'autre, on doit faire face à cette nouvelle situation troublante dans laquelle More semblent sciemment brouiller les cartes entre l'individu et la société, dans laquelle Montaigne semblent sciemment brouiller les cartes entre l'individu et la société – un embrouillement chez les deux auteurs si soutenu que force est d'abandonner la distinction tout entier. Car de même que More se sert de l'individu pour exprimer la société, Montaigne se sert aussi de la société pour exprimer l'individu. On en découvre finalement que toute lecture qui

privilégie l'individu dans les Essais ou toute lecture qui privilégie la société dans Utopie ne peut fonctionner qu'aux dépens de certaines abstractions qui, une fois reconnues, nient la possibilité même de ces lectures.

Premières notions

Tout ce qu'on va lire dans les pages qui suivent portera directement sur la notion d'utopie. Cinq siècles ont écrit long et large sur le sujet et ce ne sera pas explicitement dans notre but de réfuter ce qui a déjà été dit, mais plutôt d'explorer un domaine qui, jusqu'à présent, semble avoir été ignoré à la fois par les historiens et les critiques ensemble – précisément la relation qui pourrait s'établir entre l'utopie d'une part et l'individu de l'autre. Déjà dans leurs acceptions modernes les deux termes s'annulent – une utopie ne peut contenir d'individu, un individu n'ayant aucun droit de légitimité dans une utopie – ne laissant ainsi pas la possibilité d'un éventuel rapprochement.¹ Or, j'essaierai de montrer dans cette thèse que ce fait présumé évident que les deux termes s'excluent montre qu'en réalité ils sont inextricablement liés l'un à l'autre de sorte que l'un ne peut exister sans l'autre et que l'avènement de l'un nécessitait l'avènement de l'autre. Ce ne sera pas une hypothèse facile à prouver étant donné la stabilité et la fixité qui semblent gérer nos appréciations de ces deux termes,² mais à partir de deux textes datant tous deux du seizième siècle, *l'Utopie* de Thomas More et les *Essais* de Michel de Montaigne, j'espère démontrer que cette distinction rigide s'avérera au mieux hasardeuse, sinon à la fin fausse. Autrement dit, je voudrais proposer que ces deux textes qu'on pourrait à la légère qualifier d'oppositionnel lorsque mis face à face, dépendent pour autant d'une même vi-

sion du monde qui se caractérise non seulement par une force d'exclusion, mais aussi et avant tout par la force opposée d'inclusion. C'est-à-dire que nous voyons More et Montaigne chercher activement à exclure certains éléments considérés contraires à l'essence de l'utopie et de l'individu, en procédant néanmoins dans un mouvement qui exige que ces mêmes éléments dits contraires soient effectivement présents, sinon la possibilité même de leurs existences en textes autonomes s'annulerait. Evidemment ce ne sera pas ma prétention de dire que le genre utopique exploité par More et le genre plutôt autobiographique de Montaigne pourraient cesser d'exister, mais j'espère que les lignes de démarquage entre les deux genres, et surtout entre ces deux auteurs, se brouilleront de telle sorte qu'on puisse considérer la manière dont *l'Utopie* constitue tout autant une expression individuelle que les *Essais* une expression sociétale ; que nous voyions comment cette distinction rigide représente une imposition arbitraire que les deux auteurs mêmes ne prévoyaient pas. Mais avant de regarder ces deux textes en détail, il semble avantageux d'examiner les deux termes qui animeront toute nos discussions ultérieures : d'un côté l'individu – cette créature déjà si instable elle-même, mais informée par la société ; de l'autre la société – création qui, en fin de compte, n'est constituée que d'une plénitude d'individus.

Pour commencer il faut se demander ce qu'est au fait un individu, et surtout ce qu'il était à l'époque de la Renaissance. Il n'est pas inconséquent que des historiens tels que Burckhardt, Monnier et Michelet aient pu suggérer la naissance et l'épanouissement de l'individu lors de la Renaissance et qu'ils soient suivis de toute une génération de critiques qui tenait à les affirmer dans leurs conclusions.³ Quelque chose se passait à l'époque en question dont on aurait du mal, sinon tort, à nier entièrement l'avènement.

Catégoriser leurs propositions de fausses ferait purement abstraction de tous les autres développements qui se lient directement à l'époque tels que l'invention de l'imprimerie, la naissance du protestantisme ou même la découverte du nouveau monde. Le monde se transformait peut-être plus rapidement que jamais auparavant et l'importance soudaine donnée à l'entité que nous appelons l'individu devrait nous guider dans nos appréciations, ne serait-ce qu'au niveau hypothétique. Et pourtant interpréter ces études d'un point de vue opposé pour prétendre qu'à une certaine date déterminée (ou à déterminer, mais certainement à la Renaissance), le soi-disant individu est entré en existence ferait, de la même sorte que son contraire, abstraction du fait que, quoiqu'il en soit, nous, comme des êtres humains, vivons chacun dans un corps séparé et distinct de celui de chacun de nos confrères. Nous sommes, par nature, des individus qui pratiquent consciemment la préservation et la glorification de soi, de sorte qu'un être vivant en l'an 1000 n'était pas moins (ni plus) un individu qu'un homme (ou une femme) vivant en l'an 1550 – à maintenir le contraire serait absurde. Nous sommes présentés donc d'une multitude de définitions différentes qui pourraient toutes s'appliquer à l'individu à tout moment de son histoire – que ce soit sociologique, politique, physiologique, psychologique ou autre. Quoique ces différents aspects de la notion d'individu importent à la longue, notre but sera plutôt de chercher et examiner cet aspect de l'individu qui était spécifique à l'époque en question. Curieusement nous découvrirons que l'individu défini dans ce sens distinct aura des répercussions directes sur notre compréhension de la société qui l'englobe.

Regardons une étude faite récemment sur la petite communauté de Montailou, qui se base sur le registre tenu par l'inquisiteur Jacques Fournier.⁴ A la recherche de Cathares celui-ci décrit, avec une abondance de détails, la vie quotidienne des habitants de

ce petit village situé dans les Pyrénées orientales. Envoyé par les autorités catholiques pour réprimer le mouvement cathare, Fournier mena des enquêtes auprès de la totalité de la population de ce village pour extirper cette hérésie, notant entre-temps toutes les particularités de cette commune, depuis les métiers de ses membres jusqu'à leur mode de vie et même leurs pratiques sexuelles. Mais ce qui ressort de cette étude et qui nous concerne dans notre discussion de l'individu c'est que, loin de présenter une communauté anonyme, elle nous tisse au contraire le portrait d'un village animé par la célébrité et la notoriété de ses habitants. En tenant son registre Fournier faisait l'extrême effort d'indiquer pour les autorités catholiques le nom et la réputation de chaque personne qu'il entretenait depuis la moins importante jusqu'à la plus illustre, ce qui montre qu'à la limite une certaine forme d'individualité était bien vivante à Montaillou au début du quatorzième siècle. Nous rencontrons Arnaud Vital, cordonnier, qui tenait à montrer sa propre valeur sociale en se faisant construire un deuxième étage au-dessus de sa cuisine – un *solier* qui, selon Le Roy Ladurie, représentait un signe externe de la richesse.⁵ Nous rencontrons Jean Maury qui parle d'un repas distingué préparé en l'honneur d'un parfait⁶ déjà célèbre, Philippe d'Alayrac, venu d'un autre village pour dîner avec sa famille et ses voisins.⁷

Evidemment Montaillou ne représente qu'un seul exemple parmi tant d'autres qui s'avéreraient peut-être divergents au cas présent, mais les propos de Fournier nous montrent en tout état de cause que la vie au Moyen Age n'était pas caractérisée d'un anonymat total et que des individus dans leurs acceptions politiques, sociologiques et physiques y existaient quand même – phénomène que nous retrouverons à la Renaissance. Pour la plupart Fournier nous offre une image de la vie villageoise peut-être pas trop différente

de ce que nous pourrions trouver dans certains autres villages de l'époque – un pléthore de visages peuplant un tableau autrement terne. Pourtant le signe d'un certain individualisme marqué surgit quand il se met à décrire la famille Clergue, la plus grande du village, et plus précisément son membre le plus notoire, Pierre :

Wealth, family connections, heresy and power : these were the four bases on which rested the influence of the Clergues in Montaillou. Their local power was institutional. Pierre Clergue was the village priest, though his performance of those duties was somewhat limited by his constant extracurricular activities. Mistresses took up part of the time and care which Pierre should have devoted to the edification of his flock. Nevertheless, Pierre, superficially speaking, was quite a conscientious priest, hearing, saying mass on Sunday and feast-days (even in a state of mortal sin), attending diocesan meetings, collecting tithes. Finally, he was one of the few people in the village who was more or less educated, one of the rare owner of books ... He sometimes acted as notary, taking charge of important documents ... He was also official representative of the Carcassonne Inquisition, and used this position to protect as well as to oppress. Local opinion of him was far from being entirely negative. After many years, Béatrice (maîtresse de Pierre) remembered him as a *good and competent man, and regarded as such in the region.* (58)⁸

Malgré des propos plutôt dénigreur provenant de Le Roy Ladurie, éditeur et commentateur du texte, nous sommes néanmoins confrontés dans ce passage à un personnage qui était bien connu dans sa communauté. Car, en effet, le tout témoigne d'une réputation qui faisait certainement colporter des commérages dans toutes les ruelles et chaussées de Montaillou, ainsi faisant de ce prêtre à mi-temps une sorte de vedette médiévale locale – célébrité dont il aurait sans doute préférée se passer. Le fait d'avoir des maîtresses tout en étant prêtre ou d'avoir le pouvoir d'aider ou de nuire indique assez que Fournier parlait par ouï-dire, que d'autres que Pierre Clergue lui-même avaient fourni ces informations à l'inquisiteur (le prêtre se serait-il dénigré lui-même ?). Et le fait que le public aurait pu prononcer positivement ou négativement sur la vie de cet homme démontre qu'il

était bien connu non seulement à Montaillou, mais dans la région aussi, vu qu'il était représentant de l'Inquisition à Carcassonne.

S'étant concentré peut-être plus sur les individus controversés de la communauté, Jacques Fournier nous introduit à un autre personnage, sans doute moins important que Pierre Clergue, mais révélateur d'une société qui mettait des étiquettes sur ses membres. Il s'agit en l'occurrence d'un nommé Arnaud de Verniolles qui, selon Le Roy Ladurie, était le chef d'un réseau régional d'homosexualité s'étendant de Toulouse à Carcassonne en passant par le petit village de Montaillou. Sous-diacre et franciscain banni, cet homme rappelle en détail à l'inquisiteur ses premières expériences homosexuelles avec une franchise qui fait contraste dure avec l'évident parti pris exhibé par Le Roy Ladurie. Quoiqu'un peu longue, la citation, qui constitue les propos mêmes d'Arnaud, se prouve fascinante et vaut la peine d'être citée en entier :

I was then between ten and twelve years old. It was about twenty years ago. My father had sent me to learn grammar with Master Pons de Massabucu, a schoolteacher who later became a Dominican friar. I shared a bedroom with Master Pons and his other pupils: Pierre de l'Isle (of Montaigu), Bernard Balessa (of Pamiers), and Arnaud Auriol, the son of Pierre Auriol, the knight. Arnaud was from La Bastide-Serou; he had already started to shave, and now he is a priest. My brother Bernard de Verniolles was also there, and other pupils whose names I have forgotten. In the bedroom shared by master and pupils, I slept for a good six weeks in the same bed as Arnaud Auriol ... On the fourth or fifth night we spent together, when Arnaud thought that I was fast asleep, he began to embrace me and put himself between my thighs ... and to move about there as if I was a woman. And he went on sinning thus every night. I was still no more than a child, and I did not like it. But I was so ashamed that I did not dare tell anyone of this sin. (144-145)

Et Le Roy Ladurie pourvoit son lecteur d'une liste de noms de tous ceux avec qui ce même Arnaud de Verniolles se serait engagé dans des relations homosexuelles, en mentionnant çà et là de supposées punitions divines dont celui-ci se croyait la cible, telle

qu'une enflure qu'il a développé sur le visage. Mais le récit devient d'autant plus intéressant qu'il y inclut les témoignages de quelques unes des prétendues victimes d'Arnaud, tel qu'un monsieur Guillaume Ros qui allègue que : « Arnaud threatened me with a knife, twisted my arm, dragged me by force despite my struggles, threw me down, and made love to me, kissing me and ejecting his sperm between my legs » (146), accusation à laquelle Arnaud répond de la sorte :

Both parties were consenting ... I told Guillaume Ros, in perfectly good faith, that the sin of sodomy and those of fornication and deliberate masturbation were, in point of gravity, just the same. I even thought, in the simplicity of my heart, that sodomy and ordinary fornication were indeed mortal sins, but much less serious than the deflowering of virgins, adultery or incest. (146)

Dans ces passages explicites on est confronté à un personnage qui avait acquis une réputation d'homosexuel, fait qui, par conséquent, le mettait à part dans l'esprit des autres membres de la communauté. Qu'il cherchât cette notoriété ou non importe d'autant moins que, tout comme Pierre Clergue, Arnaud de Verniolles, l'homosexuel de Montailou, était tout simplement ciblé comme différent et constituait tout autant un individu que ses homologues à la Renaissance.

Il serait difficile de nier que les personnages discutés ne soient pas autant des individus que des prêtres paillards ou des homosexuels de la Renaissance ou de tout autre siècle l'étaient ou le sont. Bien qu'on ne puisse caractériser cette population de représentative de toute société à toute époque, nous n'y sommes confrontés pas moins à des individus selon des acceptions sociologiques, politiques et physiques qui semblent transcender l'instance restreinte qu'est Montailou. C'est-à-dire qu'en tenant bien compte de la multiplicité potentielle de l'exemple individuel relevé au Moyen Age et éventuellement appliqué dans sa potentialité multiple à une autre époque ou à une autre région, on y

trouvera un phénomène tout au moins ressemblant à ce qu'on peut nommer « individu, » à la limite en divergence, comme je l'ai dit, selon les contraintes sociologiques, politiques ou physiques de l'instance considérée. On pourrait même proposer que ce que j'appelle ici des individus constituent en fait des types, c'est-à-dire des individus marqués et reconnus selon des étiquettes apposées par des normes sociologiques, politiques et autres et ainsi ne constitueraient des individus d'autant qu'eux-mêmes s'adhéraient aux étiquettes en question. Dans ce sens l'idée de l'individu ne serait unique à aucune société à aucun moment, mais un élément constitutif de toute société à tout moment, constatation qui remettrait sérieusement en question les propositions de Burckhardt et ses acolytes sur la naissance et l'épanouissement de l'individu lors de la Renaissance. Et pourtant avec les précisions et les amplifications que nous allons examiner, ces propositions ne s'avéreront pas entièrement fausses, offrant en plus des possibilités d'interprétation des œuvres de More et de Montaigne qui tendent plus à leur rapprochement qu'à leur distanciation. Or, considérons les recherches de quelques autres critiques et historiens de la Renaissance qui, suivant dans le sillage de l'historien suisse, ont identifié certains éléments manquants de l'ancienne interprétation de celui-ci – éléments d'autant plus fondamentaux qu'ils ne nient pas les recherches faites, mais contribuent à une compréhension plus subtile de cette notion de l'individu à la Renaissance.

D'abord, le grand historien respecté de la Renaissance italienne (et par extension française), Jean Delumeau, répond à cette question de la naissance de l'individu à la Renaissance ainsi : « Sans contredire en tous points [la thèse de Burckhardt et Michelet], il faut la nuancer et l'approfondir [...] La Renaissance retrouva la notion antique de la *Fama*, la Renommée qui défie le temps et traverse les siècles. Elle éleva des statues éques-

tres aux condotières ; elle réalisa ou projeta des tombeaux grandioses pour Jules II, les Médicis, l'empereur Maximilien ; elle ressuscita les triomphes antiques. »⁹ Delumeau cite en exemples de tels individus que Luther, Erasme, Ronsard et Montaigne pour suggérer que ces hommes, célèbres en effet depuis leur vivant, n'ont vécu que sous le désir d'obtenir la gloire – c'est-à-dire d'afficher publiquement leur célébrité afin d'attirer des partisans dans un monde devenu scissionné de façon ou d'autre par les querelles de religion. Ici nous sommes confrontés à une définition de l'individu qualificativement différente de celles que nous venons de regarder pour le Moyen Age où la célébrité, si l'on peut l'appeler telle, résultait d'un acte autre – sociologique, politique ou physique – qui identifiait l'individu en tant qu'individu, en dépit de tout désir qu'il aurait eu ou voulu de devenir un individu. Or, chez les hommes de la Renaissance – et on pourrait aussi bien parler bien sûr de certaines femmes telles que Marguerite de Navarre ou Louis Labé – on constate l'inverse de cette proposition où nous les voyons chercher activement à se faire apposer une étiquette substantive que ce soit pour des raisons politiques, religieuses ou autre. C'est-à-dire qu'au lieu d'être les objets passifs d'une renommée qu'ils ne peuvent contrôler, ils se font les objets d'une *fama* qu'ils chercheront à maîtriser grâce à leur participation active dans sa gérance. Ce n'est pas dire que tous les gens de la Renaissance espéraient s'élever au niveau d'un Montaigne ou d'un More, mais plutôt qu'il naissait la croyance parmi les hommes qu'ils pourraient façonner leur monde – que ce soit au niveau de l'individu ou de la société. Pourtant cette nouvelle possibilité s'accompagnait chez les mêmes hommes de la reconnaissance qu'un contrôle devrait toujours s'y exercer :

[...] there is in the early modern period a change in the intellectual, social, psychological, and aesthetic structures that govern the generation of identities. This change is difficult to characterize in our usual ways because it is not only complex but resolutely dialectical. If we say that there is a new stress on the executive power of the will, we must say that

stress on the executive power of the will, we must say that there is the most sustained and relentless assault upon the will; if we say that there is a new social mobility, we must say that there is a new assertion of power by both family and state to determine all movement within the society; if we say that there is a heightened awareness of the existence of alternative modes of social, theological, and psychological organization, we must say that there is a new dedication to the imposition of control upon those modes and ultimately to the destruction of alternatives. Perhaps the simplest observation we can make is that in the sixteenth century there appears to be an increased self consciousness about the fashioning of human identity as a manipulable, artful process. (Greenblatt 1-2)

A en croire Greenblatt ce ne serait donc pas seulement la recherche concrète de renommée qui caractérise l'époque en question – à la différence de ce qu'on trouve dans les périodes précédentes –, mais surtout et avant tout l'idée que l'identité (sociologique, politique ou autre) même pourrait être manipulée selon des critères qui reviendraient au choix de l'individu lui-même. Evidemment cette possibilité de choisir ou de former son identité ne s'offrait pas à tout le monde et ceux qui ont pu effectivement en profiter – tel un More ou un Montaigne – étaient certainement restreints de nombre, ne constituant sans doute que les échelons les plus élevés de la société contemporaine. D'ailleurs, très peu de femmes, il faut le reconnaître, et très peu de membres des basses classes remplissaient leurs rangs, cette possibilité de malléabilité identificatrice se réservant effectivement pour la plupart à des gens comme More et Montaigne. Quoique ces possibilités fussent effectivement limitées à un nombre restreint d'intellectuels à l'époque, il est pourtant important de remarquer que ces hommes (et quelques femmes, mais très peu) avaient déjà réussi à donner à leurs idées un air certain d'universalité qui semblait à la surface (et qui continue à le sembler même aujourd'hui) inclure tous les membres de tous les niveaux de la société, mais qui excluait implicitement et effectivement la plupart des femmes et pra-

tiquement tous les membres des basses classes de cette renaissance intellectuelle qu'on n'aurait pas tort d'appeler masculine.¹⁰

Il n'empêche que les conséquences de cette évolution sociale s'avéraient sans doute assez troublantes à un monde traditionnel qui voyait dans toutes ces mutations une menace à la stabilité qu'il avait toujours crue, ou voulu croire, existante – d'où l'apparition stratégique du concept de monde clos, terme qui revient souvent sous la plume de critiques outragés par ce qu'ils considèrent avec raison un usage abusif. Pourtant il s'agit d'un terme que je crois important, exigeant néanmoins de l'approfondissement. De prime abord, je ne propose pas qu'on comprenne ce terme comme désignant une structure réelle qui aurait à un moment donné existé en Europe, car (mis à part le fait qu'il n'y a aucune preuve qu'un monde clos eût jamais existé) elle semble avoir vu le jour précisément au moment où une perte de contrôle effective se ressentait sur un continent dont les différents dirigeants potentiels et surtout adversaires cherchaient des moyens d'exercer une influence voulue omnipotente. Et le fait réel que ces différents centres d'influence (avec chacun réclamant une autorité inhérente pour le contrôle de l'empire – l'Allemagne, la France, l'Espagne, l'Angleterre, sans parler des groupuscules à l'intérieur de ces états) se répartissaient de part et d'autre du continent ne faisait finalement que renforcer la croyance qu'on était plongé dans une instabilité chaotique nécessitant réparation. C'étaient surtout les humanistes qui ont vu dans cet apparent désordre l'occasion de se servir de ce même processus de façonnement à l'œuvre au niveau de l'individu, mais à l'échelle intellectuelle, de sorte que le désordre témoigné dans la société pourrait, à leurs sens, profiter aussi l'avènement d'une nouvelle pensée ou manière de penser :

En prenant le parti du changement, les humanistes visent aussi à se distinguer de leurs prédécesseurs et à consolider la rupture historique qui devrait garantir leur modernité. Ils construisent pour cela une image, assurément simpliste et trompeuse, du Moyen Age – une pensée asservie à des dogmes figés, à des essences immuables, une culture sclérosée, qui aurait conçu l'univers comme un système invariable, rationnel et clos. La critique est sommaire, mais elle offre un repoussoir qui permet au XVI^e siècle de rejeter une vision du monde réputée statique, afin d'émanciper l'esprit d'un ordre jugé réducteur et inhibant.¹¹

En établissant cette rupture de l'ordre idéologique d'avec le passé, les humanistes – dont More et Montaigne – s'assuraient la possibilité de remettre en question un ordre qu'ils considéraient dépassé, aussi bien que de pondérer à l'écrit la reconstruction à neuf non seulement de la société mais aussi de chacun des membres vivant au sein de cette société. C'est-à-dire que pour contempler et proposer le changement, les humanistes devaient non seulement juger le passé désuet mais aussi créer l'impression d'une atmosphère chaotique de sorte que la population (ou vraisemblablement l'élite de celle-ci) accueille la stabilisation nécessaire et par eux recommandée. D'un côté on n'aurait pas tort de dire qu'ils ont créé (ou peut-être ajouté à) ce problème auquel ils ont en même temps offert une solution.

Or, ces efforts de reconfiguration idéologique et sociologique, ayant des conséquences effectives dans tous les coins intellectuels d'Europe, n'auraient peut-être jamais vu le jour sans l'avènement d'un autre élément dans l'équation qui servait non seulement à instaurer le mouvement mais aussi à le perpétuer : l'invention de l'imprimerie. Evidemment, comme nous le montre l'exemple de Pierre Clergue,¹² l'existence de livres dans les maisonnières médiévales n'était pas inconnue et il est à supposer que maintes personnes en l'Europe du Moyen Age en possédaient au moins un (même si elles étaient peut-être incapables de le lire). Mais c'est surtout la presse typographique qui a permis non seulement une distribution élargie de livres et de pamphlets, mais aussi – et ce fait est

d'une importance capitale pour la discussion – la création de marchés par lesquels un auteur et son éditeur pourraient désigner un individu ou bien un certain type d'individu en tant que lecteur potentiel de leur livre. Cette réalité permettait aux lecteurs de découvrir à la fois les idées d'auteurs classiques – charge première des éditeurs – et celles aussi des auteurs contemporains vivant souvent à mille kilomètres de leurs lecteurs – situation fondamentalement différente de ce qu'on avait connu au Moyen Age et qui établissait une nouvelle relation tripartite entre auteur, éditeur et lecteur. Floyd Gray, dans une récente étude, examine cette relation qui s'établissait à la Renaissance :

Although the invention of printing revolutionized the manner of reproduction of classical texts, most of the prestigious material humanists recovered and presses turned out was limited to a relatively small and learned Latin reading public. In order to offset the expense of such publications, printers had recourse to works in the vernacular, which, if we are to believe Rabelais's claim in the prologue to *Pantagruel*, were likely to sell more copies in two months than the Bible in nine years ... Generally speaking, sixteenth-century writers were influenced less perhaps by the advent of printing than by the commercial instincts of printers whose interest it was to remain responsive to the evolving demands of the reading public.¹³

Selon Gray, les éditeurs renaissants, dont la priorité première était de faire imprimer les œuvres humanistes pour un nombre restreint de lecteurs de latin, ont dû recourir éventuellement à la publication de textes en langues vulgaires pour couvrir les prix exorbitants de ces éditions humanistes, ce processus contribuant, peut-être obliquement mais enfin effectivement, à cibler le lecteur et, constatation intéressante pour nous, à le créer. Car une fois découvert le fait qu'une maison d'édition pourrait connaître un profit substantiel en pourvoyant de matière à lire un public non intéressé autant par les débats humanistes que par le plaisir personnel, la chasse aux lecteurs s'avérait de plus en plus chose faite. Gray explique :

First, therefore, publishers printed works which were already popular in manuscript form and for which there was a continuing demand. Gradually, however, they turned to new authors and original works, in an effort to maintain and expand their market. Print culture, in this context, is not basically a condition resulting from the ready propagation of new literature through the medium of the printed book; it defines rather the peculiar place and meaning this new literature came to acquire through the management, even the manipulation, of printers. Their interests had an impact on writers and what they wrote, helping to form what we now perceive to be the shape of early modern culture. (4)

Et pour ne pas prêter à confusion, l'usage du mot « interests » concerne plutôt l'intérêt chez les éditeurs d'accroître leurs profits et non leurs désirs personnels de matière à lire, bien que cet aspect ait dû y jouer aussi un rôle prépondérant. Le plus important ici est pourtant de remarquer que la chasse aux lecteurs se joignait vite, par l'intermédiaire des éditeurs, à une chasse aussi substantiel d'auteurs, créant dans sa suite une relation entre producteur et consommateur littéraires fondamentalement différente de ce qu'elle avait été auparavant. Car, à la différence du Moyen Age – où la notion d'auteur se mélangeait souvent avec la voix autoritaire de celui qui débitait à haute voix (sous les auspices d'autrui) un récit informatif ou fictif à une communauté restreinte d'auditeurs sans doute homogènes – dorénavant, un seul auteur connaissait la possibilité de s'exprimer individuellement pour un certain type de lecteur, à qui il fallait d'autant plus plaire que son éditeur comptait sur sa rentabilité pour toucher un bénéfice. C'est-à-dire que des *individus* écrivaient dès lors pour une audience composée d'autres *individus*¹⁴ – situation aidée par les maisons d'édition se montrant plutôt indifférentes au contenu idéologique ou subversif des livres qu'ils marchandaient, pourvu que leurs profits s'en accroissent.¹⁵

Il n'est donc pas difficile de comprendre que le livre imprimé, à la différence du manuscrit lu à haute voix, ait fondamentalement changé le rapport entre auteur et lecteur, en créant une sorte de pacte entre ces deux qui ne pouvait que se renforcer, grâce à la fois

à l'identification publique du premier et à la lecture dorénavant solitaire du second. Or, il ne faut point sous-estimer les conséquences de cette nouvelle relation nécessairement économique. Car cette quête de bénéfices, qui caractérisait le travail concurrentiel des éditeurs, se traduisait sur le marché, et physiquement dans les librairies de par toute l'Europe, en la vente concurrentielle d'idées dont les propriétaires individuels devenaient, comme l'a justement constaté Delumeau, des vedettes internationales.¹⁶ Et les lecteurs de ces livres (aussi bien que leurs auteurs) n'ont pas mis longtemps à reconnaître que les idées ainsi exprimées y étaient souvent en conflit à la fois avec les idées reçues et encore plus entre elles-mêmes. La disputation, réservée au Moyen Age aux activités scolastiques, entrait dans le domaine public au niveau, maintenant, de l'individu – et, de prime importance, *en* l'individu lui-même. C'est précisément dans ce domaine alors qu'on voit naître la nouvelle définition de l'individu que Delumeau nous a pourvue dans sa réévaluation ou amplification des thèses de Burckhardt et Michelet – l'homme (et on peut ajouter que c'était, à quelques exceptions notoires près, un domaine réservé aux hommes) à la quête de *fama*, de renommée. Cette nouvelle créature / création se montrait à la Renaissance assoiffée de toutes les informations, de toutes les idées qu'elle pouvait trouver pour se désaltérer – ce qui a peut-être amené Montaigne à réitérer la formulation socratique « que sçay-je » ou Rabelais, dans des scènes révélatrices du *Tiers Livre*, à consacrer autant de pages à l'impossibilité de répondre à la question de mariage chez Panurge. Gray interprète ces scènes célèbres de cette sorte : « Bewildered by Rondibilis' contrary advice, which is more or less a recapitulation of the positions adduced in antifeminist literature of the day, Panurge is left dangling between extremes, unable to decide one way or the other. His dilemma is Rabelais's, or that of any other reader confronted with the

jumbled mass of conflicting opinions which the age of printing was beginning to proliferate » (28).

« Bewildered, » « contrary advice, » « dilemma, » « jumbled mass of conflicting opinions » - tout ce vocabulaire suggère les effets tacites d'un renversement de l'ordre établi qui aurait, sinon bouleversé, au moins affecté grandement l'époque en question. Si l'on peut parler d'un monde clos ailleurs, ce nouveau monde se caractérisait par les commencements d'une ouverture de l'esprit, moitié bénéfique moitié nuisible – bénéfique dans le sens que l'homme possédait dorénavant un outil indispensable pour questionner, surtout au niveau individuel, toute vérité établie par une autorité quelconque ; mais nuisible dans le sens que l'homme se trouvait en même temps confronté à une pléthore de vérités concurrentes – situation qui tendait à le pousser à agir et à proclamer, à haute voix ou à l'écrit, une version hautement personnelle de la vérité. Est-ce dire que l'homme commençât pour la première fois à penser de lui-même, tandis qu'auparavant il ne pensait pas ? C'est plutôt que l'individu ainsi défini comme porteur potentiel d'une « weltanschauung » spécifique se transformait rapidement en un Panurge face à une multitude de questions pour lesquelles il n'avait pas de réponse. Il avait le choix entre le soutien inébranlable de la vérité officielle transmise par la tradition ou la chute dans l'inconnu où la vérité devenait de plus en plus vérité individuelle. Toujours est-il que mon propos n'est guère de dire que l'homme médiéval ne fût jamais confronté à un choix de vérités divergentes, mais il est indéniable qu'à la Renaissance l'expansion du livre imprimé et les idées qu'il portait n'a fait qu'accentuer un processus déjà existant, déséquilibrant les fondations déjà branlantes depuis longtemps. C'était en effet la goutte qui a fait déborder le vase d'une civilisation jugée en miettes – d'où, à mon avis, l'émergence sur

scène des auteurs tels que Machiavel, Luther, Calvin, Budé, Erasme, More, Rabelais ou Montaigne, qui partageaient tous la croyance que la société se déréglait d'une manière ou d'autre et qu'il fallait s'exercer l'esprit pour y trouver une solution.

Considérons un moment les idées de Claude-Gilbert Dubois sur ce changement que lui dénomme « décentrage » et sur ses effets sur les gens de l'époque. Cet historien mérite notre attention parce qu'il semble avoir réussi à identifier les mécanismes en jeu lors de ce moment de déséquilibre qu'avait apparemment connu la Renaissance. Abstraction nécessairement faite des illusions évidentes à Burckhardt et ses homologues, nous pouvons néanmoins lire :

Lorsqu'une société est fermement établie, il ne peut être question de chercher des principes d'évolution dans le déroulement de la vie quotidienne. Il ne peut y avoir de science de mouvement, mais une pure technique de fixation. C'est si vrai que les philosophies de l'histoire qui se développent, dans des milieux groupusculaires, et qu'il faudrait plutôt appeler visions apocalyptiques de l'histoire, s'expriment hors des cadres habituels, en marge de l'établissement, dans des mouvements déclarés la plupart du temps hérétiques [...] Mais au sein d'une communauté bien ordonnée, avec ses dogmes, sa foi, sa tradition, les choses se présentent d'une tout autre manière, et le « tout est dit » des sociétés parvenues à l'équilibre y retentit inlassablement. Tout est dit, et il n'est de travail que d'aménagement des détails et de maintien de l'ordre. Il ne peut y avoir de nouveauté, parce que toute innovation remet tout en question. Il ne peut y avoir d'idées nouvelles, puisque toute la vie idéologique se résume en un maintien de l'ordre des idées, et se ramène à un art de déduire les détails à partir de schémas de raisonnement qui ne permettent ni incartade ni déviation sur des principes qui n'admettent pas de discussion.¹⁷

On remarquera tout de suite que les propositions de Burckhardt, Michelet et les autres informent d'une certaine manière les observations de Dubois, mais je voudrais lire momentanément au-delà de la simplicité exprimée dans cette construction, en tenant compte de la manière dont l'information se transférait d'individu en individu au Moyen Age. Pour la plupart,¹⁸ les connaissances, les informations et même le bavardage étaient du

domaine de l'oral, passant de bouche en bouche à l'intérieur d'une hiérarchie sociale qui tendait à les stabiliser, voire même les contrôler, pour pouvoir finalement pourvoir les membres de la communauté d'une sorte de version officielle de n'importe quel récit, de laquelle il n'existerait aucune raison de s'écarter. On est dans l'ordre de la légende, du mythe, c'est-à-dire de la réputation de tel ou tel individu qui, ayant fait tel ou tel exploit ou erreur, est entré dans la mémoire collective de la communauté. C'est la légende d'un Pierre Clergue ou celle d'un Arnaud de Verniolles, qui nous intéressent tant aujourd'hui parce que de telles descriptions de la vie médiévale sont rares. Mais de leur vivant, ils n'étaient d'aucune importance qu'à ceux qui les entouraient dans leur propre communauté et aux alentours – et cela parce qu'ils faisaient partie d'un tissu social qui délimitait l'arène des connaissances générales au niveau local, en empêchant l'entrée dans ce système d'éléments extérieurs qui finiraient par le déséquilibrer. Evidemment, ce n'aurait pas été une règle absolue étant donné le mouvement démontré à l'époque de populations d'un bout à l'autre de l'Europe.¹⁹ Mais en général les populations étaient sédentaires et leurs communautés constituaient de véritables mondes clos, non concernés par les événements de l'extérieur, attendu que ceux-ci ne les touchent directement. Cela dit, ce serait autant de propositions impossibles à démontrer, si l'on ne voyait pas toujours, en Europe (et même aux Etats-Unis), aujourd'hui, des communautés fermées qui continuent, depuis des générations, à valoriser la terre, le travail, Dieu et la solidarité communautaire – autant d'éléments équilibrants qui confirment les propos de Dubois quand il parle d'une société où « Tout est dit. » D'ailleurs, il ne faut pas comprendre l'idée de « monde clos » à une échelle européenne ou même nationale ; car, comme John Hale l'a bien démontré, l'Europe, la France et les autres entités nationales n'existaient dans l'esprit des gens qu'à

partir de la Renaissance lorsqu'elles ont pris une forte connotation politique et discordante.²⁰

Or, à raison de milliers d'exemplaires et disponible dans ce magasin nouvellement créé, la « librairie, » le livre imprimé devait déséquilibrer (pas détruire, même pas encore) ce monde dit clos, en introduisant, au niveau de l'individu, des idées et des pensées qui allaient souvent à l'encontre de ce qu'il avait toujours cru. Et ce désir de bénéfices que nous avons constaté tout à l'heure chez les éditeurs ne faisait qu'accélérer et favoriser la dissémination d'informations et de connaissances qui se caractérisaient et se faisaient aimer par leur simple extériorité à la vie quotidienne que connaissaient les membres de la communauté. En effet, le livre imprimé servait à sortir le lecteur momentanément du monde clos où il vivait, à lui donner l'impression d'appartenir à un univers plus grand. Et là, nous arrivons au problème. Car une fois sorti du monde clos qu'était son existence quotidienne, ce lecteur assoiffé d'idées nouvelles se met inconsciemment à faire brouiller les repères rassurants qui avaient auparavant structuré la vie. C'est le cas, par exemple, de Panurge qui se trouve, face à la question de son mariage, incapable de décider définitivement pour ou contre, dorénavant l'autorité traditionnelle étant accordée un statut d'opinion aussi valable que tout autre opinion. Evidemment, il ne faut pas généraliser et croire que cette révolution a eu lieu d'un coup, convertissant la totalité européenne. Comme toute évolution il s'agissait d'un processus lent qui n'est même pas arrivé à sa floraison complète de nos jours. Il n'empêche qu'à la Renaissance, on pourrait peut-être comparer ce changement, du moins dans un sens métaphorique, à une perte de centre et ici je retourne à Claude-Gilbert Dubois qui suggère : « A partir du moment où est remise en question la notion du 'centre', c'est l'univers entier qui est remis en cause ; univers

infini, univers multiples, décentrés ou polycentrés expriment la résistance du réel imaginé à une exigence fondamentale de la raison » (259).²¹ Car c'est précisément ce que le livre imprimé présentait à son lecteur, c'est-à-dire la possibilité de découvrir, grâce au texte écrit, une opinion *autre* que la connue – possibilité qui répondait (et répond toujours) intimement à l'exigence humaine de connaître et expliquer le monde de manière aussi minutieuse que possible.

Pourtant ce décentrement, pour garder la terminologie de Dubois,²² avait pour plus-valeur qu'il favorisait la remise de l'autorité sous la plume de ceux qui possédaient le courage (ou l'audace) de s'exprimer à l'écrit – et leurs nombres ne faisaient que s'accroître à travers toute la Renaissance. Cette nouvelle situation n'a fait, en somme, que nourrir la croyance déjà existante que chacun pourrait devenir autorité en quelque chose, que ce soit à l'écrit ou à l'oral, qu'il s'agisse de religion ou de commerces – sauf que l'outil nécessaire à cette transformation sociale était dès lors en place et recevait la bénédiction d'une majorité de la population européenne – cultivé et inculte pareillement. Ce fait est d'autant plus évident par le grand nombre de mémoires paraissant à l'époque en question, lesquels Dubois analyse de manière minutieuse, depuis le plus connu jusqu'au plus inconnu, arrivant à la conclusion suivante :

Les mémoires du XVI^e siècle expriment d'une manière générale une orientation vers un individualisme plus marqué ; il n'est pas dans notre propos de savoir s'il s'agit d'une régression ou d'un progrès. C'est que le goût et le besoin de parler de soi va de pair avec l'évolution générale des sociétés. Le moi s'enrichit intérieurement des dépouilles de l'appareil politique et social soumis à toutes sortes de mutations et de cataclysmes, et l'unité élémentaire de la connaissance, dans un monde où les structures collectives sont constamment remises en cause. (168-169)²³

Notre attention devrait être mise en garde sur une sorte de confusion que Dubois maintient entre l'individu existentiel et son expression par écrit, car l'historien semble suggé-

rer que les deux coïncident et coexistent, ce qui n'est pas, à mon sens, le cas. Il n'empêche qu'on ne peut nier une croissance démontrée d'auteurs renaissants qui choisissaient de parler d'eux-mêmes et de leurs idées au désavantage du système traditionnel où les connaissances se faisaient de proximité immédiate depuis si longtemps. Quand François Rabelais, Bonaventure Des Périers ou Noël Du Fail parlent d'un monde renversé où ce qui avait été grand devenait petit et ce qui avait été petit devenait grand, où les contraires s'échangeaient de place selon le gré de la roue de la fortune, ils exprimaient en général l'idée qu'il y avait d'autres mondes à découvrir que celui qu'on avait toujours connu. Comme Rabelais l'écrit en 1532 dans le XXXIIe chapitre de son *Pantagruel* après avoir visité les étrangetés de ce monde renversé que n'était rien d'autre que la bouche de son maître Pantagruel :

Là commençay penser qu'il est bien vray ce que l'on dit que la moytié du monde ne sçait comment l'autre vit, veu que nul avoit encores escrit de ce pais-là, auquel sont plus de XXV royaumes habitez, sans les désers et un gros bras de mer, mais j'en ay composé un grand livre intitulé *l'Histoire des Gorgias*, car ainsi les ay-je nommez, parce qu'ilz demourent en la gorge de mon maistre Pantagruel.²⁴

Je ne peux penser à un passage plus représentatif de la mentalité changeante de la Renaissance que celui-ci, car tout de suite Rabelais nous éclaire en disant que ce nouveau sentiment, que nous examinons dans la présente étude, n'est pas vraiment nouveau – il a tout simplement trouvé un nouveau mode d'expression – la page imprimée – propice à une distribution élargie à travers tous les cercles cultivés d'Europe. Et cet « encores » de la deuxième ligne, qu'est-ce d'autre qu'une invitation à autrui de s'exprimer, par écrit, pour une population assoiffée de connaissances de l'autre. Mais qui est cet autre ? C'est évidemment le Turc, l'Indien ou le Japonais outre les mers, mais dans ce passage Rabelais renchérit en nous montrant que l'objet réel de son intérêt (et l'intérêt de l'Europe en gé-

néral) est ce qui se trouve *en* l'homme, avec la légère suggestion ironique qu'il n'y a peut-être rien. *L'Histoire des Gorgias* n'existe pas, ni les individus qui, selon le passage, devaient y vivre. Et pourtant ils existaient en Rabelais.

En Rabelais ? ou hors Rabelais ? ou pour mieux encadrer le sujet de cette thèse : *en* More et Montaigne ou *hors* ces deux écrivains de la Renaissance européenne ? Car, comme nous le verrons par la suite, chacun de ces deux auteurs mène à l'extrême son projet qui tient à n'en représenter qu'un pôle objectif, mais on ne peut mieux subjectif : le premier par un processus d'extériorisation ; le second par un processus similaire d'intériorisation. *L'Utopie* de Thomas More semble représenter la réalisation à l'écrit d'une société idéale à l'intérieur de laquelle n'existe aucun individu. De la même manière les *Essais* de Michel de Montaigne semblent représenter, toujours à l'écrit, l'expression isolée d'un individu pour qui la société ne doit guère entrer en jeu. Et ces constructions textuelles semblent d'autant plus solides que les auteurs exercent chacun des efforts considérables pour démontrer que l'entrée de l'élément dit contraire – c'est-à-dire l'individu dans *l'Utopie* ou la société dans les *Essais* – risquerait de bouleverser l'ordre de la structure et pour cette seule raison s'avère dès le début supprimée. De même que Raphaël, le voyageur dans ce pays idéal, nous montre que l'individualisme ne s'y trouve pas ; de même Montaigne nous dit expressément que ces essais ne concernent que lui – société et individu ; société contre individu. A travers et par ces deux textes, nous sommes livrés à une forte opposition, qui n'est certainement pas née à l'époque en question, mais qui trouve à mon avis sa plus forte expression surtout chez les deux auteurs que nous examinerons. Il s'agit d'une expression d'autant plus importante qu'elle semble gérer depuis notre désir ou notre besoin de maintenir une opposition qui n'en était

peut-être pas une pour eux. Or, ce que j'espère démontrer dans les pages qui suivent, c'est que ces constructions textuelles, dont nous tenons de manière si ardue à maintenir l'opposition dite traditionnelle, n'existent et ne peuvent exister que par un jeu de renvois oppositionnels qui s'effacent dès qu'ils s'annoncent. C'est-à-dire que toute intériorité exprimé chez Montaigne dépendra d'une extériorité immédiatement tue, ou mieux *cachée* et que ce jeu de colin-maillard textuel s'avère le même qui gère et contrôle les structures – quoique de la manière opposée – qu'on répertoriera chez More.

C'est une constatation assez fascinante lorsqu'on tient compte de ce qui a été relevé dans le chapitre présent au sujet de l'individu, du monde clos et du texte imprimé. Car si l'on peut dire, de façon purement hypothétique pour l'instant, que More et Montaigne ont été tous les deux attirés par cette *fama*, définition qui s'informe de la notion de l'individu tel qu'on l'a examiné; que More et Montaigne ont été tous les deux influencés par les idées de monde clos qui circulaient à l'époque ; que More et Montaigne ont tous les deux vu le texte imprimé comme moyen à la fois de réparer un monde divisé et de frôler les lauréats de la *fama* – si l'on peut dire tout cela (et ce sera le but de ma thèse), on ne peut que commencer en même temps à problématiser la notion d'utopie qu'on a toujours réservé dans le passé pour l'œuvre (et d'autres comme elle) du même nom. Or, si les deux textes que nous examinerons suivent ouvertement le même trajet dans leur quête d'une solidité se voulant inébranlable, pourra-t-on véritablement continuer à considérer le livre de Thomas More utopique, étant donné que le même processus créatif se trouve à l'œuvre dans les *Essais* qu'on qualifie généralement d'être aux antipodes de toute utopie ? Ou peut-être faut-il appeler ce dernier utopique aussi et risquer de déstabiliser tout ce qui est utopique dans le livre utopique par excellence qui, sinon utopique, serait au

juste quoi ? Je répondrai tout de suite à cette question en disant qu'il n'y a pas de réponse et que surtout mon but ne sera ni de désutopier *l'Utopie*, ni d'utopier les *Essais*. Par contre je voudrais bien me concentrer sur le fait démontrable et à démontrer qu'un même mouvement ou tendance oppositionnalisante semble informer la construction de ces deux œuvres de sorte qu'on pourra, j'espère, éventuellement concevoir d'une tendance utopique qui dérape de manière marquée de la façon conventionnelle de considérer ces œuvres et qui semble être en outre à la base de l'écriture de toute une génération d'écrivains contemporains de More et de Montaigne. C'est une sorte de dérapage utopique qui gère en niant, nie en gérant une écriture qui ne se veut ni l'un ni l'autre tout en étant l'un et l'autre. Et c'est ce jeu – rien que ça, un jeu – que nous pouvons maintenant commencer à explorer.

Notes

¹ Cette remarque nécessite évidemment des précisions. Quoique j'utilise le mot « individu » à travers toute cette étude, il s'agit d'une certaine expression d'individualisme dont je parle et que je pourrais appeler pour l'instant (en attendant la clarification que je donne dans la suite de ce chapitre) une voix individuelle caractérisée par un discours individuel. A ma connaissance aucun critique n'a examiné la relation possible entre l'Utopie et les Essais de sorte qu'il y ait peu de matériaux qui traitent les deux sujets à la fois et encore moins (zéro, je crois) qui les comparent. C'est-à-dire que la critique a suivi deux trajets distincts dans leurs examens de ces deux œuvres qu'ils considèrent distinctes. A peu d'exceptions près, de même qu'il y a très peu de discussion dans les études de l'utopie sur le rôle de l'individu dans l'Utopie, de même il y en a très peu dans les études de l'individu sur le rôle de l'utopie dans les Essais. Pour l'œuvre de More la raison en est peut-être évidente – il n'y a pas d'individus (voix individuelles) en Utopie à cause de loi naturelle qui dicte les pensées de tout le groupe. A penser ou croire de manière autre que le groupe trahirait une raison universelle qui tend de la sorte à régler le comportement, les croyances et les activités des Utopiens sans qu'il y en ait un seul qui brille plus fort que le reste. Cette raison universelle, ou *virtu*, ou discours social a été relevée et commentée par des historiens, des sociologues et des critiques tels que Karl Mannheim, Ideology and Utopia trans. Louis Wirth et Edward Shils (San Diego : Harcourt Brace, 1985) ; Ernst Bloch, The Spirit of Utopia trans. Anthony A. Nassar (Stanford : Stanford UP, 2000) ; et Louis Marin, Utopiques : jeux d'espaces (Paris : Les Editions de Minuit, 1973) dont nous aurons l'occasion de discuter en détail dans le Chapitre Deux. Ces penseurs reconnaissent tous dans la construction utopique la présence de l'individu en tant que construction politique, sociologique, physiologique ou autre, mais qui reconnaissent en même temps que l'essence de l'utopie exige obligatoirement qu'on taise cette voix individuelle qui ne peut que nuire à la communauté harmonieuse voulue par l'utopie. Une exception notable (et qui a influencé mes propres recherches) serait l'étude faite par Stephen Greenblatt, Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare (Chicago: Chicago UP, 1980) qui nous montre que l'Utopie (parmi d'autres œuvres considérées) était constitutive d'un effort conscient de la part de More de façonner sa propre identité individuelle. Nous examinerons cette étude dans la suite de ce chapitre aussi bien que dans le suivant.

Quant à Montaigne maints critiques ont essayé récemment de relever les aspects sociaux trouvés dans les Essais, tels que Jean Lacouture, Montaigne à cheval (Paris : Editions du Seuil, 1996) et Géralde Nakam, Montaigne et son temps (Paris : Editions Gallimard, 1993). Mais en cherchant des éléments précis de l'histoire contemporaine, ils sont toujours obligés de sortir du cadre des Essais et fouiller dans les annaux historiques, étant donné que Montaigne lui-même a volontairement évité ou supprimé, mieux, métaphorisé toute mention de la situation contemporaine qui le touchait, et cela pour une raison évidente – il ne voulait pas risquer sa propre mort. Quant au sujet de l'utopie même dans les Essais, Pierre Statius, le Réel et la joie (Paris : Editions Kimé, 1997) est le seul critique à ma connaissance qui ait lié explicitement cette œuvre à une discussion de l'utopie mais conclut par des exemples très convaincants que Montaigne les refusait. Après avoir cité un texte de la Boétie sur la nécessité de réformer l'Eglise, même s'il s'agissait d'actes violents, Statius remarque, en passant, avec une méfiance évidente de tout hégélianisme : « Aux antipodes de telles déclarations, les textes de Montaigne sur la loi, ses analyses du pouvoir et de la place dur roi, *son horreur devant les utopies* et sa méfiance pour les changements brutaux et radicaux, ses réflexions sur le lien entre morale et politique témoignent de son opiniâtre volonté à poser les questions de façon résolument profane. » (C'est moi qui souligne, 38) Mais comme nous le verrons, Montaigne peut être consciemment contre la notion d'utopie, pendant que cette notion même informe inconsciemment la structure de ses idées.

² Ici je ne pense plus aux sens doctes qu'on pourrait donner à ces deux termes, mais plutôt à leurs appréciations populaires. On dit qu'une utopie est une société idéale et qu'un individu doit lutter contre la société qui l'opprime. Il s'agit dans les deux cas de partis pris modernes qui seraient entièrement anachroniques si l'on voulait les appliquer aux deux livres en question – quelque chose que je ne ferais pas ici.

³ Il n'est pas difficile de comprendre que la critique moderne ait sauté sur l'étude faite par Burckhardt (The Civilization of the Renaissance in Italy, trans. S.G.C. Middlemore (London : Penguin Books,

1990) Part II) étant donné que sa discussion de l'individu renaissant semble suggérer une division nette entre un Moyen Age inculte et une Renaissance cultivée :

In the Middle Ages both sides of human consciousness – that which was turned within as that which was turned without – lay dreaming or half awake beneath a common veil. The veil was woven of faith, illusion, and childish prepossession, through which the world and history were seen in strange hues. Man was conscious of himself only as a member of a race, people, party, family or corporation – only through some general category. In Italy this veil first melted into air; an *objective* treatment and consideration of the state and of all the things of this world became possible. The *subjective* side at the same time asserted itself with corresponding emphasis; man became a spiritual *individual*, and recognized himself as such. In the same way the Greek had once distinguished himself from the barbarian, and the Arab had felt himself an individual at a time when other Asiatics knew themselves only as members of a race. (C'est moi qui souligne, 99)

On dirait en lisant ce passage que l'homme ou les hommes du Moyen Age passaient leurs vies ignorants de tout ce que passait autour d'eux, en attendant le jour où les Italiens réveilleraient une Europe abêtie. Evidemment ce n'était pas le cas comme les médiévistes nous ont très bien montré (voir par exemple Georges Duby). Mais certaines idées exprimées dans ce passage ne sont pas aussi faciles à repousser, encore moins lorsque Burckhardt lie celles-ci à la notion de la gloire ou « fama » qui, avec les clarifications que nous examinerons, représentait un élément qui caractérisait peut-être plus l'individu renaissant que son homologue médiéval. Cette constatation a amené maints critiques à réévaluer les idées de Burckhardt tout en supprimant la croyance de celui-ci que les peuples médiévaux s'équivalaient à des bêtes de somme ou tout au moins à des enfants. Il est à noter que ce point de vue, que représentaient aussi Monnier et Michelet, relève de la philosophie dialectique de Hegel de laquelle la pierre de touche était ces changements ou renversements historiques soudains, aujourd'hui considérée désuète. Pour des études réévaluatives des idées de Burckhardt sans les aspects hégéliens, voir notamment Greenblatt ou Jeanneret qui ne se lient pas ouvertement ou peut-être consciemment à l'historien suisse, mais dont l'influence est évidente.⁴ Fournier devint en 1334 le pape Bénédict XII à Avignon.

⁵ Emmanuel Le Roy Ladurie, Montaillou : The Promised Land of Error trans. Barbara Bray (New York: G. Braziller, 1978) 39.

⁶ Initié cathare jugé digne de recevoir l'Esprit par l'imposition des mains et qui par là même s'engageait à suivre les voies les plus rigoureuses du catharisme. (Dictionnaire Hachette du Français)

⁷ Voir Le Roy Ladurie 38.

⁸ Les italiques indiquent les paroles des personnes entretenues par Jacques Fournier.

⁹ Jean Delumeau, La civilisation de la Renaissance (Paris: Arthaud, 1984) 340.

¹⁰ Pour une discussion approfondie sur la distinction entre haute et basse cultures à la Renaissance et sur les possibilités que cette distinction offrait à chacun des groupes représentatifs, voir Carlo Ginzburg, The Cheese and the Worms : The Cosmos of Sixteenth-Century Miller trans. John et Anne Tedeschi (Baltimore : Johns Hopkins UP, 1980). Ce critique montre, en analysant le procès mené contre un meunier accusé d'hérésie, que toute discussion de la religion qui s'écarterait du dogme officiel de l'Eglise romaine se réservait presque exclusivement à ceux qui avaient le pouvoir et le statut social nécessaires à maintenir leurs idées au désintérêt de cette Eglise. Ce simple meunier qui proposait et diffusait ses propres idées mêlées d'un discours paysan aussi bien que des discours humanistes et réformistes (dont on pourrait éventuellement lier et comparer à ceux de More et Montaigne) se trouvait désavantagé et finalement tu, simplement pour cause de sa classe sociale qui lui refusait le droit de s'exprimer.

¹¹ Michel Jeanneret, Perpetuum mobile (Paris : Macula, 1998) 7.

¹² Voir supra.

¹³ Floyd Gray, Gender, Rhetoric, and Print Culture in French Renaissance Writing (Cambridge: Cambridge UP, 2000) 3.

¹⁴ Evidemment ce n'est pas dire que des individus au Moyen Age n'écrivaient pas pour d'autres individus, mais c'était certainement une activité beaucoup plus restreinte qu'à la Renaissance où les possibilités de distribution, grâce à l'imprimerie, faisaient de sorte que l'individu lisant l'individu devenait la règle, tandis qu'au Moyen Age, c'était plutôt l'exception. Evidemment aussi, nous ne discutons pas de la correspondance personnelle qui, solidement d'individu à individu, restait néanmoins *personnelle*.

¹⁵ Dans l'étude citée Gray examine la manière dont cette apparente nonchalance éditoriale a bénéficié l'expansion de littératures aujourd'hui reconnues comme féminines, homosexuelles, et généralement transgressives. Pour un regard fascinant sur ces types de littératures, et spécifiquement les aspects homosexuels, voir Guy Poirier, L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance (Paris : Honoré Champion, 1996). Ce critique explore la voix homosexuelle cachée dans les écrits de tels écrivains que Pierre de l'Estoile, Michel de Montaigne et Marguerite de Navarre parmi d'autres.

¹⁶ Il serait intéressant d'inclure ici le cas de Menocchio dans The Cheese and the Worms car ce meunier nous montre définitivement combien l'échange d'idées était limité à une élite humaniste. Menocchio, lecteur des nouveaux livres sortis par les imprimeries renaissantes, connaissait bien les différentes idées développées par les Humanistes et aussi par les Réformistes ; mais quand il tentait d'exprimer ces idées à ces concitoyens, il se trouvait face à l'Inquisition qui l'accusait d'hérésie. Tout comme More et Montaigne il exprimait des pensées de l'utopie et de l'individu (dans le sens que nous l'examinons) qui montrent à quel degré ces idées constituaient le tissu intellectuel de l'époque.

¹⁷ Claude-Gilbert Dubois, La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle, 1560-1610 (Paris : Nizet, 1977) 29-30.

¹⁸ Toujours est-il qu'il faudrait peut-être en exclure ceux qui savaient lire, mais on se demande combien de ce nombre prenaient leurs informations directement à partir de leurs lectures. En exclure aussi peut-être les grandes villes comme Paris ou Lyon, quoique le niveau communautaire fermé ait dû aussi jouer de manière prépondérante dans la vie quotidienne de ses membres. Autant de questions pour lesquelles je n'ai pas de réponse, bien que mes idées là-dessus ressortissent à ma conviction que le dit « monde clos » n'est guère mort, mais plutôt se cache.

¹⁹ Georges Duby, un seul critique parmi tant d'autres, examine ces migrations en France dans son œuvre magistrale Histoire de la France : des origines à nos jours (Paris : Larousse, 1995). Pourtant ce mouvement plutôt petit pâlit en comparaison avec celui du début des temps modernes où les hommes (et les femmes) traversaient en grand nombre les océans pour implanter des colonies permanentes aux Amériques, en Afrique et en Asie.

²⁰ Voir John Hale, The Civilization of Europe in the Renaissance (New York : Simon & Schuster, 1993), surtout les trois premiers chapitres qui concernent le démembrement politique du continent et la création ex-nihilo de l'Europe ainsi que ses diverses nations membres.

²¹ J'emprunte à Dubois le terme de « centre » ici, non pour désigner quelque chose de statique ou de fixe, mais plutôt quelque chose de dynamique qui ne se réfère au moment présent ou passé que parce qu'il constitue un portail actualisant l'entrée et le filtrage du passé dans le présent, et déterminant en même temps l'interprétation que ce présent prendra dans un passé futur. Dans ce sens le centre en soi n'existerait pas, mais ressemblerait plutôt à la « trace » que préfère la critique derridienne. La conception de l'histoire en France semble suggérer un pareil usage du terme.

²² Je pourrais passer à la lexique derridienne ici, vu qu'elle conviendrait on ne peut mieux. Mais à regarder la situation de près, nous témoignons bien d'une sorte de décentrement, précisément d'un échange de centres ou d'optiques qui informaient et informent la « weltanschauung » que se crée et s'adapte une communauté quelconque.

²³ Notre propos n'est pas de regarder les mémoires que Dubois a déjà analysés et j'envoie tout lecteur intéressé par ces écrits vraiment fascinants à l'œuvre en question.

²⁴ François Rabelais, Pantagruel (Paris : Librairie Générale Française, 1972) 409.

Frontières

Nous pouvons maintenant considérer les deux œuvres qui vont nous préoccuper dans les pages qui suivent: deux œuvres façonnées à des moments différents d'un même siècle raclé par la turbulence sociale; deux œuvres qui ont eu chacune une influence incommensurable sur nos visions politiques, sociales et psychologiques de l'homme et qui ne s'arrêtent pas de nous guider même aujourd'hui; deux œuvres dont les commentaires et les critiques n'ont cessé de s'agrandir et de se multiplier depuis leurs mises à l'écrit il y a presque quatre siècles; mais deux œuvres, enfin, qu'on a toujours qualifiées de différentes, distinctes l'une de l'autre - ce qui, en conséquence, a poussé notre compréhension et nos interprétations de ces deux œuvres à suivre deux trajectoires différentes. La première de ces trajectoires nous a amené à examiner minutieusement les tenants et les aboutissants de la structure sociale, de son fonctionnement, de ses défauts, de son amélioration. La seconde, par contre, a braqué la loupe sur l'individu, tout en s'intéressant aux mêmes questions qu'avait déjà posées la première. Il s'agit, en effet, de la distinction bien connue et bien accueillie entre le macrocosme, d'une part, et le microcosme, de l'autre. C'est une distinction qui trouve son articulation médiate dans les pages de maintes œuvres du seizième siècle et qui la retrouve, jusqu'à nos jours, dans les nombreuses interprétations que les critiques formulent de ces deux œuvres qui, elles, constitueront pour nous l'objet de

nos analyses: Utopie de Thomas More et les Essais de Michel de Montaigne.¹ Il s'agit avant tout d'une construction grammatologique (une structure méta-sociale, métalinguistique et méta-individuelle qui régit, par la suppression de ce qui donne naissance à l'opposition, une présence immédiate, d'où l'impression d'une vérité inébranlable)² qui tient à opposer l'individu à la société aussi bien que la société à l'individu, créant ainsi une frontière infranchissable entre deux éléments tenus pour distincts l'un de l'autre. C'est une construction binaire dont un positivisme scientifique reprendra la formulation quatre siècles plus tard avec ces mots: «Civilization has to be defended against the individual, and its regulations, institutions and commands are directed to that task. »³ Cette opposition, solide comme pierre, deviendra à travers toutes nos discussions la visée d'une critique qui essaiera de déstabiliser une construction qui ne trouve peut-être pas ses origines au seizième siècle, mais qui témoigne, par contre, d'une plénitude d'expression dans les deux œuvres en question.

Il n'est pas difficile de comprendre que cet écart se soit produit. Qu'on se souvienne de cette société dont l'Anglais nous a tracé, en 1516, les frontières en nous décrivant le fonctionnement, dans laquelle il n'y a aucun individu, mis à part son fondateur qui n'existe qu'en tant que trace exprimée dans le nom de l'île et comme trace, il n'existe pas. Qu'on se souvienne au même titre de cet esprit dont le Français, quelque soixante ans plus tard, nous a de même tracé les frontières, nous faisant remarquer les complexités de son fonctionnement et supprimant en même temps toute trace d'une extériorité sociale quelconque. Comment ne pas y voir l'évidence de deux trajectoires différentes, tant imprimées dans les diverses articulations intellectuelles que les quatre derniers siècles nous ont servies, qu'elles arrivent jusqu'à nous sous les noms exclusifs de sociologie, d'une part, de

psychologie, de l'autre? Or dans cette étude, il ne s'agira ni de sociologie, ni de psychologie. Car se servir de ces sciences ou de ces idéologies pour interpréter ou commenter les deux textes nécessiterait un cloisonnement volontaire à l'intérieur de structures systématiques, duquel les résultats resteraient forcément au niveau de leurs propres articulations, omettant ainsi d'identifier les mécanismes communs à chacune des deux expressions que nous examinerons.

Dans cette initiale formulation de différence caractérisée par les deux trajectoires de ces deux auteurs se lisent déjà les traces d'un palimpseste, ancien comme le monde, mais qui s'effacent en s'y présentant par un jeu de renvois de signifiants qui semble vouloir n'indiquer que ses propres signifiés flottant à la surface des deux textes. Ceux-ci, en effet, se présentent au lecteur comme des objets autonomes, coupés de tout ce qui se situe à l'extérieur ou au-delà de l'instance de leurs propres énonciations, ce qui se trouve à l'intérieur se référant toujours à ce qui s'y trouvait déjà. On ne pourrait l'imaginer autrement étant donné la gravité de l'acte initial qui sert de légitimation à la fondation de ces espaces textuels. Il s'agit d'une coupure du monde réel, vécu, connu par l'extérieur, voire d'une fermeture à ce monde qui se traduit en même temps par l'ouverture vers un nouvel espace.⁴ Rappelons ces instances telles que les narrateurs nous les racontent - Raphaël (qui éclipse et veut représenter un «Morus» textuel, qui, de même, éclipse et veut représenter More, l'homme vivant) dans le cas de Utopie; le «je» énonciatif (qui éclipse et veut représenter un «Montaigne» textuel, qui, de même, éclipse et veut représenter l'homme vivant) dans celui des Essais.⁵

La coupure et la fermeture qui instaure la fondation de Utopie semble déjà trop facile. Raphaël nous raconte:

D'après des traditions confirmées par l'aspect du pays, la région autrefois n'était pas entourée par la mer avant d'être conquise par Utopus, qui devint son roi et dont elle prit le nom [...] C'est Utopus qui amena une foule ignorante et rustique à un sommet de culture et de civilisation qu'aucun autre peuple ne semble avoir atteint actuellement. Après les avoir vaincus à la première rencontre, Utopus décida de couper un isthme de quinze milles qui rattachait la terre au continent et fit en sorte que la mer l'entourât de tous côtés. Il mit les habitants à la besogne, et il leur adjoignit ses soldats, pour éviter qu'ils ne considèrent ce travail comme une corvée humiliante. Réparti entre un si grand nombre d'ouvriers, l'ouvrage fut accompli en un temps incroyablement court, si bien que les voisins, qui avaient commencé par en railler la témérité, furent frappés d'admiration et aussi d'effroi à la vue du résultat.⁶

Dans ce passage nous témoignons de ce qu'a appelé Louis Marin, une narration fondatrice par laquelle un héros mythique, Utopus, a fermé un espace auparavant ouvert, lui donnant ainsi le potentiel d'une narration qui ne sortira pas des limites qu'elle s'est elle-même imposées. Marin commente ce même passage ainsi: «Here the literary form and the content of this form must be joined in a meaningful circularity. The initial founding narrative is the narrative by which a trace – an incision – closes off space, that of culture, within a wandering nature defined as earth or barbarism [...] The narrative that opens the space of the text is a narrative of the closure of Utopian space as a space of profane culture» (101). Les différents termes de son analyse de narration fondatrice nous importent dans le sens qu'ils caractérisent bien un acte qui sert à mettre à part, à isoler un espace physique, textuel ou autre vu dans son extériorité. Cependant cet acte de coupure, considéré par d'autres critiques aussi comme l'acte de fondation, se situe à l'intérieur d'un récit qui s'enchâsse déjà à l'intérieur d'un autre récit, celui de Raphaël. Cet acte a peut-être bien donné voix à une histoire fondatrice à l'intérieur du récit du narrateur, mais il n'a pas donné naissance au récit de celui-ci. Autrement dit, ce n'est ni Utopus ni son acte qui n'ait provoqué Raphaël à entamer son récit, car le fondateur de l'île ne figure dans le présent du

récit que par son inscription dans le nom de cette île, inscription qui marque partant son absence. Utopus est donc absent d'un récit dont la présence ne peut revenir qu'à Raphaël. C'est Raphaël, à jamais présent dans son récit, qui a fait le voyage, aussi imaginaire qu'il soit. C'est Raphaël qui est entré dans ce monde fermé à l'extérieur et en est sorti pour le relater à More et ses confrères. Il faut donc chercher au niveau de ce narrateur l'acte de fondation narrative par lequel il se couperait du monde extérieur et une fois dedans ouvrirait un espace textuel foisonnant de potentiel; un acte qui, quoique distinct par son placement dans la hiérarchie narrative, refléterait néanmoins celui d'Utopus.

Cet acte d'auto-coupure, qui s'inscrit dans le récit de Raphaël, constitue un topos, guère inconnu à l'époque, où l'individu se sépare de la communauté qui est sienne, non seulement pour la critiquer, comme Raphaël, mais plus important, pour en créer une nouvelle qui serait l'inverse de celle visée. C'est-à-dire que l'individu en question devient, en l'espace de son propre texte, le site d'un processus de différenciation rationnelle entre un monde imaginaire et un monde connu, cette différenciation se faisant dans un présent continu, d'autant plus importante qu'elle cherche à neutraliser les contradictions inhérentes d'un tel acte. Or, ce dont on témoigne ici présente toutes les caractéristiques d'un dialogue. On pourrait bien imaginer Raphaël en train de se poser des questions et d'y répondre, ce qui se fait à un certain niveau. Mais ce Raphaël, qui est en train de nous proposer le monde meilleur qu'il a visité, est déjà en dialogue avec Thomas More (et à un moindre degré avec les collègues de celui-ci), personnage inscrit aussi dans le texte, qui ne connaît que le vieux monde. Les contradictions qui se créent dans les deux visions opposées du monde ouvrent, donc, un espace dialogique à l'intérieur duquel les interlocuteurs essaient de totaliser la somme de contradictions entre les deux mondes, non en les supprimant,

mais en nous les présentant toutes. Elles perdraient, de la sorte, les charges négatives et positives qu'elles auraient dans un système logique et deviendraient tout simplement présentes, ni vraies ni fausses. C'est ce qu'appelle Marin la théorie du neutre.⁷ Ajoutons que, si ni l'une ni l'autre des deux présentations ne sont ni vraies, ni fausses à l'intérieur de cet espace dialogique qu'est le présent du récit, cela ne veut pas dire que les présentations elles-mêmes ne soient pas soutenues, chacune, par des systèmes de logiques propres aux interlocuteurs qui les énoncent. C'est-à-dire que le point de vue de Raphaël n'est pas moins vrai à ses yeux que celui de More aux siens, chaque parti étant tout aussi libre à accepter qu'à réfuter l'opinion de l'autre. Sans un narrateur omniscient qui synthétise de manière dialectique les deux points de vue opposés, ils ne restent que cela: des points de vue en conflit et à jamais ouverts à des interprétations divergeantes.

On peut constater ce processus dialogique et la neutralisation qui l'informe à travers tout le texte d'Utopie, que ce soit au sujet de la peine de mort pour le vol, débat durant lequel Raphaël en réfute la validité à More et ses compagnons et finit par les convaincre de son inefficacité; ou bien, à une plus grande échelle, quand on lit, à la fin du second livre, la réplique négative de More à tout ce qu'avait raconté Raphaël sur l'excellence de cette île paradisiaque:

Bien des choses me revenaient à l'esprit qui, dans les coutumes et les lois de ce peuple, me semblaient des plus absurdes, dans leur façon de faire la guerre, de concevoir le culte et la religion, dans plus d'une mesure et, surtout, dans le principe fondamental de leur Constitution, la communauté de la vie et des ressources, sans aucune circulation d'argent, ce qui équivaut à l'écroulement de tout ce qui est brillant, magnifique, grandiose, majestueux, tout ce qui, d'après le sentiment généralement admis, constitue la parure d'un Etat ... sans pouvoir donner mon adhésion à tout ce qu'a dit cet homme [Raphaël], très savant sans contredit et riche d'une particulière expérience des choses humaines, je reconnais bien volontiers qu'il y a dans

la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère. (234)

Couchés dans une ambiguïté difficile à démêler, les idées, les points de vue, les opinions se circulent au fil du récit sans qu'aucune voix autoritaire et extérieure s'y immisce pour prôner ou valider une proposition au dépens d'une autre. Animé par un libre jeu de divers éléments conversationnels, le récit entraîne le lecteur dans un espace neutre du moment présent où aucun élément ne semble l'emporter sur l'autre - situation qui serait peut-être sans intérêt à ne considérer que les deux rôles quasi-théâtraux qu'y met en mouvement l'auteur, Thomas More. Car les deux personnages principaux de ce texte représentent chacun une position divergente en ce qui concerne la politique sociale, largement discutée à l'époque. Représentatifs de la scission qui se faisait ressentir non seulement de part et d'autre de l'Europe renaissante, mais aussi de part et d'autre de ce texte, Louis Marin l'identifie d'une part au niveau d'un Raphaël scindé entre deux mondes auxquels il ne peut plus appartenir, et de l'autre, ce qui est d'une importance magistrale pour nous, il identifie cette scission au niveau de l'auteur même. C'est-à-dire qu'en se faisant de lui-même un des personnages qui agit dans le texte contre un adversaire à l'opinion opposée, il s'élimine effectivement du texte. Autrement dit, Thomas More, l'auteur vivant d'Utopie disparaît de son propre récit, car il ne peut être en même temps ce Thomas More du livre ayant fait la connaissance d'un Raphaël qui n'existait pas:

The book Utopia, considered as a utopia in its general form, confirms not only the split within the authorial voice but also his disappearance. Of course an author split in two is also a disappearing author. By pointing at himself as a character in his book and, even better, as a historically existing figure, as a real representation, More erased himself as the text's author. He witnessed his own appearance and development. This is a procedure (both artificial and profoundly necessary) we will encounter often in the utopias to follow. It is as if utopia came to the author from the outside, as

if it had no author or if, amounting to the same thing, the author were an "other." This formal device, "as if," the form that transforms into otherness, is the dialogue constitutive of the book's textuality, the various speech positions that open up the stage on which the utopic figure can be mounted and played. (76-77)

Evidemment une telle situation ne peut faire qu'ajouter à l'aspect neutre d'un dialogue qui se veut formellement tel: absence d'autorité extérieure, voire même intérieure, dans une discussion qui présente de manière neutralisée des opinions opposées dans un espace libre de toute nécessité de prouver une fois pour toutes la validité de ce qui s'y dit.

Or, cette scission dialogique que nous regardons ressortit à la notion que nous n'avons qu'esquissée tout à l'heure: celle de l'auto-coupure. Comme nous l'avons dit, la fondation narratrice, qui est caractéristique de tout discours utopique et que Louis Marin situe dans l'acte d'Utopus, s'effectue en effet par une coupure, une séparation, de part et d'autre, de ce qui aurait représenté une totalité - autrement dit un tout qui est dorénavant divisé en deux. Mais nous n'avons la connaissance de cette coupure, de cet acte de séparation que dans les traces lisibles et présentes de cette scission - traces qui font soupçonner une fondation narratrice, qui désignent un moment de coupure, mais qui n'en sont en fait qu'une possible évidence à jamais intangible. S'il fallait chercher une marque de rupture, il faudrait, comme nous l'avons déjà dit, explorer cette possibilité du côté de Raphaël. Ce personnage ayant fait le tour du monde pour revenir en parler constitue une trace textuelle de ce moment historique qui ne reste toujours qu'une possibilité. Cependant ne négligeons pas non plus cette autre trace textuelle qu'est le personnage textuel de Thomas More, qui représente l'adversaire autant informé que le voyageur. Pris ensemble ces deux traces suggèrent, par leur simple présence dans le texte, un moment de rupture qui aurait eu lieu hors du présent du récit, mais ce même récit couché dans un présent effectif empê-

che-t-il qu'elles désignent autre chose qu'elles-mêmes ? Nous voyons que Raphaël et More ne peuvent fonctionner que par leur opposition mutuelle, chacun désignant comme réalité et vérité le contraire de ce que désigne son adversaire. Pourtant, ne nous devançons pas en croyant qu'il s'agit d'une stricte opposition binaire enchâssée dans une fixité inébranlable. Comme nous l'avons vu dans l'ambiguïté de More en ce qui concerne la viabilité d'un tel gouvernement, cette opposition, loin d'être statique, est dynamique, présentant les marques d'un échange où le désir d'avoir raison cède sous celui d'avancer la connaissance. Le personnage de Thomas More peut répondre après la description à Raphaël de cette île qui ne connaît pas l'usage de l'argent :

Il me semble au contraire impossible d'imaginer une vie satisfaisante là où les biens seraient mis en commun. Comment procurer les subsistances nécessaires lorsque n'importe qui peut se dérober au travail, car personne n'est pressé par le besoin et chacun peut se reposer paresseusement sur le zèle des autres ? Et même sous l'éperon du besoin, comme aucune loi n'assure à un homme la possession paisible de ce qu'il a produit, l'Etat ne sera-t-il pas, toujours et nécessairement, travaillé par la sédition et le meurtre, une fois surtout que seront supprimés l'autorité et le prestige des magistrats ? Car que peut-il en subsister parmi des hommes que rien ne distingue entre eux ? Je n'arrive même pas à m'en faire une idée. (131)

Cependant sous cette apparente critique se cache un véritable désir de savoir, illustré par les nombreuses questions posées à ce sujet et surtout par la dernière phrase qui invite Raphaël, non à terminer sa description, mais à mieux élucider ce qu'il avait ébauché.

Une coupure se met, donc, expressément en jeu dans Utopie, entre deux positions opposées, représentées d'un côté par le personnage de Raphaël, de l'autre par celui de Thomas More ; une coupure, ajoutons, dont les frontières sont, au mieux, floues, permettant en conséquence un libre échange d'idées. Or, cette coupure textuelle que nous examinons entre les deux personnages et les deux points de vue s'avère être aussi et déjà une

auto-coupure extra-textuelle qui préexisterait la première et façonnerait en même temps la nature de son inscription dans le texte. Je fais référence, ici, à l'auto-coupure de Thomas More, l'homme réel ayant réellement vécu, dont le texte Utopie représenterait l'expression écrite d'un dialogue, ayant eu lieu, non entre lui et un autre individu, mais sous la forme d'un débat personnel face à certaines exigences venant de ses concitoyens. Dans ce cas, le Raphaël et le More textuels représenteraient chacun les deux pôles opposés d'un débat touchant la vie personnelle de More, l'homme réel. Ce que nous avons compris comme une simple conversation entre deux individus fictifs deviendrait ainsi l'évidence d'un auto-questionnement au sujet de son propre service public. Dans son livre Renaissance Self-Fashioning Stephen Greenblatt examine minutieusement cet auto-questionnement et comment cette crise, résultant en partie de l'effondrement du lien étroit entre état et religion, poussait les hommes à créer une image d'eux-mêmes qu'ils présentaient au public, tout en en gardant une autre pour la régie quotidienne de leurs vies personnelles. Greenblatt explique:

This debate, with its self-conscious recollections of Plato and Seneca, is a literary set-piece, as Utopia's early readers would have recognized, but it also represents a real and pressing problem, both in More's personal life and in his culture. There are periods in which the relation between intellectuals and power is redefined, in which the old forms have decayed and new forms have yet to be developed [...] For most, not surprisingly, this simply meant an eager, blind rush in to the service of the prince [...] But there was also a substantial and serious exploration of the implications of such employment, its responsibilities and dangers [...] More, at once ambitious and deeply influenced by both Pico and Erasmus, was, as it were, poised at the center of these issues. As he wrote book I of Utopia, he was trying to decide the extent of his commitment to the service of Henry VIII, a decision which we well knew would shape the course of his life. (37)

A en croire l'explication de Greenblatt, ce conflit personnel, au sujet du rôle que More jouerait dans le gouvernement sous Henri VIII, aurait donné forme à ce dialogue qui déborde sur les pages d'Utopie, entre les deux personnages Raphaël et More.

Tout à l'heure, nous nous sommes posé la question si ces deux personnages en tant que traces désignaient autre chose qu'elles-mêmes. Strictement au niveau du présent du texte, peut-être que non. A la lumière, pourtant, de l'analyse de Greenblatt, nous voyons maintenant qu'elles désignent bien quelque chose au-delà du présent textuel, vers un autre présent qui était celui de l'écriture du texte. Or, tout comme le dialogue qui s'instaurait entre Raphaël et More dans le présent continu inscrit dans le texte, nous voyons de même s'établir un autre dialogue, un échange cette fois-ci entre ce présent textuel qu'est le récit d'Utopie, et un autre présent virtuel qu'est le moment d'écriture. L'importance capitale que More, l'auteur, donne à cet échange se lit dans la lettre qu'il envoie à son ami, Pierre Gilles, secrétaire de la ville d'Anvers ayant vraiment vécu entre 1486 et 1533. Après avoir décrit l'exactitude du récit qui va suivre dans les pages d'Utopie, More lui dit:

Cependant, pour terminer ce rien (Utopie), mes occupations me laissent, en fait de loisir, moins que rien. J'ai à plaider, à entendre des plaideurs, à prononcer des arbitrages et des jugements, à recevoir les uns pour mon métier, les autres pour mes affaires. Je passe presque toute la journée dehors, occupé des autres. Je donne aux miens le reste de mon temps. Ce que j'en garde pour moi, c'est-à-dire pour les lettres, n'est rien. (74)

Il privilégie donc ces moments d'échange personnel entre lui et son texte, en les caractérisant de loisir - fait d'autant plus important qu'il annonce dans ce petit passage l'opposition qui ressemble déjà à celle qui anime le texte: la distinction entre le «moi» et les autres. De même que, selon cette lettre, les autres lui enlèvent tout le temps qu'il voudrait consacrer

à lui-même, ou plutôt tous les moments nécessaires à entretenir ce dialogue avec son texte, ce qui revient à dire un dialogue avec lui-même, de même, Raphaël dit, en réponse à la proposition qu'il se mette au service des rois: «Je vis aujourd'hui à ma guise, ce qui, j'en suis sûr, est le lot de très peu d'hommes au pouvoir. Ceux qui briguent l'amitié des puissants sont du reste bien assez nombreux et la perte ne sera pas grande s'ils doivent passer de moi et de quelques autres de mon espèce» (90). Pourtant avant de sauter à la conclusion que Raphaël, par cet aveu, représente le «More» tel qu'il voudrait se voir, il faut se rappeler les lignes qui suivent cet échange:

Il est bien évident, cher Raphaël, que vous n'êtes altéré ni de richesse, ni de puissance; un homme qui pense comme vous m'inspire, à moi, autant de respect que le plus grand seigneur. Il me semble toutefois que vous feriez une chose digne de vous, de votre esprit si noble, si vraiment philosophe, en acceptant, fût-ce au prix de quelque inconvénient personnel, d'utiliser votre intelligence et votre savoir-faire au bénéfice de la chose publique.
(91)

Cette opposition dans l'échange nous montre qu'il ne faut désigner ni Raphaël ni More, personnages du récit, comme porte-parole unique des idées de Thomas More, l'homme vivant. Comme nous le disons depuis le début, le lecteur témoigne ici de deux composants différents constitutifs non seulement d'un dialogue ayant lieu à l'intérieur du texte, mais, plus important, des traces textuelles d'un plus large dialogue ayant lieu au niveau de l'auteur lui-même, dialogue qu'on pourrait aussi bien caractériser de conflit intérieur; d'autant plus important qu'il se lie à la culture renaissante et à l'histoire philosophique plus larges.⁸

Malgré l'importance d'une telle lecture d'Utopie, elle se perd dans un foisonnement d'autres lectures qui font abstraction de cet aspect individuel du texte, lectures qui se confirment par le sous-titre «Le Traité de la meilleure forme de gouvernement.» Selon ce

mode de lecture, Utopie ne concerne que le social au dépens de tout intérêt individuel. Souvent on s'approche de ce que nous examinons ici, comme Jean-Yves Lacroix, qui constate: «L'individu, en Utopie, ne peut donc se comprendre hors de son insertion communautaire,»⁹ mais privilégiée toujours est cette communauté ou société qui semble engloutir l'individu. Autrement dit, c'est comme si, dans les analyses de cet espace textuel, on est poussé, en raison surtout du sous-titre, à maintenir une séparation qui n'a peut-être pas plus de validité qu'une approche opposée qui se concentrerait sur l'individu. Peut-être même cette distinction tant connue et tant discutée constitue-t-elle plutôt une construction artificielle imposée sur le texte depuis l'extérieur, qu'une réalité inhérente du texte.¹⁰

En apparence on est confronté d'une toute autre situation dès qu'on se tourne l'attention vers les Essais de Michel de Montaigne : cette île imaginaire, ce peuple imaginaire, ce dialogue imaginaire ne semblent pas immédiatement retrouver des correspondants dans le récit plutôt autobiographique de l'essayiste. Pourtant l'acte qui constitue et crée l'espace utopique que décrit Louis Marin, cette coupure qu'il nomme « fondation narratrice, » représente pour les Essais le point de départ à la fois physique et métaphysique d'un dialogue qui, comme nous le verrons, devient la raison d'être de l'œuvre et de son auteur. Pour tout lecteur des Essais il n'est pas difficile de situer le moment de cet acte que désigne, depuis la bibliothèque de l'essayiste, l'inscription latine gravée sur les murs :

L'an du Christ 1571, à l'âge de trente-huit ans, la veille des calendes de mars, anniversaire de sa naissance, Michel de Montaigne, depuis longtemps déjà ennuyé de la servitude de la Cour du Parlement et des charges publiques, mais se sentant encore alerte, vient se reposer sur le sein des doctes

Vierges dans la paix et la sécurité ; il y franchira les jours qui lui restent à vivre.¹¹

Sept ans après la mort de son ami, Etienne de la Boétie, trois ans après la mort de son père et un an après la vente de sa charge de conseiller au Parlement de Bordeaux, Montaigne se retire du monde public pour consacrer le reste de ses jours à la vie intellectuelle. Un an plus tard commencera la rédaction des Essais. Interprété de manières différentes par différents critiques,¹² cet acte de coupure constitue néanmoins un renversement de perspective depuis le monde extérieur vers une essence intérieure que semble chercher l'essayiste – fait d'autant plus important pour nous que l'inscription aussi bien que la retraite se lie explicitement à un lieu, précisément à sa bibliothèque, cette tour où, une fois dedans, Montaigne se décrit comme maître, séparé de tout ce qui se passe à l'extérieur :

Chez moi, je me détourne un peu plus souvent à ma librairie, d'où tout d'une main je commande à mon ménage. Je suis sur l'entrée et vois sous moi mon jardin, ma basse-cour, ma cour, et dans la plupart des membres de ma maison. Là, je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pièces décousues ; tantôt je rêve, tantôt j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voici. Elle est au troisième étage d'une tour ... Je passe là et la plupart des jours de ma vie, et la plupart des heures du jour ... La figure en est ronde et n'a de plat que ce qu'il faut à ma table et à mon siège, et vient m'offrant en se courbant, d'une vue, tous mes livres, rangés à cinq degrés tout à l'environ ... C'est là mon siège. J'essaie à m'en rendre la domination pure, et à soustraire ce seul coin à la communauté et conjugale, et filiale, et civile.¹³

De la même manière qu'Utopus aurait coupé l'île d'Utopie au continent, nous voyons l'essayiste effectuer une pareille coupure dans l'espace physique de son chez-soi. Rappelons la définition de Marin de ce qui constitue une narration fondatrice: « The initial founding narrative is the narrative by which a trace – an incision – closes off space, that of culture, within a wandering nature defined as earth or barbarism [...] The narrative that opens the space of the text is a narrative of the closure of Utopian space as a space of pro-

fane culture » (76-77). Dans le chaos que représentait la fin du seizième siècle européen nous témoignons donc d'une tentative d'expulser ce barbarisme d'un lieu clos, clôturé et rempli des éléments culturels tenant à l'humanisme renaissant, c'est-à-dire des livres. Ajoutées à l'évidence physique de l'humanisme seraient les activités intellectuelles auxquelles l'essayiste participe – le regard scrutateur, la rêverie, la promenade – le tout démontrant une introspection intense non touchée par le quotidien de l'extérieur – un centre individuel, intérieur dont Montaigne réclame la « domination pure. »

On n'est certainement pas loin de la création utopique de More qui, au niveau de l'île, crée un lieu clos, soustrait à l'événementialité barbare de l'extérieur. Mais comme nous avons montré chez More, l'essentiel de cette construction ne se trouve pas dans sa physicalité textuelle ; celle-ci sert plutôt et presque exclusivement (Montaigne peut bien s'y trouver assis à sa table devant ses livres en train d'écrire ; en tant que lecteurs nous n'y sommes pas, poussés plutôt vers un extérieur qui nous tient néanmoins, malgré nous, à cet intérieur physique qu'est la tour, qu'est le livre, qu'est l'esprit de l'écrivain) de tremplin à un dialogue qui structurera le trajet suivi par l'essayiste à travers toutes ses discussions, depuis ses relations interpersonnelles jusqu'à son traitement de la mort. Quoique Montaigne ne nous présente pas un Raphaël ou un autre personnage dans ses Essais pour animer un débat spécifique, son « je(u) » ne relève pas moins de cette même division du sujet que nous avons vu chez More. Un autre passage où l'essayiste nous décrit ce lieu privé, privilégié démontre précisément la mécanique de ce jeu :

Or, puisque nous entreprenons de vivre seuls et de nous passer de compagnie, faisons que notre contentement dépende de nous ; déprenons-nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à notre aise ... Il faut avoir femmes, enfants, biens, et surtout de la santé, qui peut ; mais non pas s'y attacher en

manière que notre heur en dépende. Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En celle-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien de nous à nous-mêmes, et si privé que nulle accointance ou communication étrangère y trouve place ; discourir et y rire comme sans femme, sans enfants et sans biens, sans train et sans valets, afin que, quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas nouveau de nous en passer. (I, 345)¹⁴

A relire l'exorde aux Essais (« C'est ici un livre de bonne foi, *lecteur*. Il t'avertit dès l'entrée, que *je* ne *m'y* suis proposé aucune fin, que domestique et privée. *Je* n'y ai eu nulle considération de *ton* service, ni de *ma* gloire ... » (I, 49. C'est moi qui souligne) on serait tenté de disséquer ce « nous » du passage tiré de « de la Solitude » en un « je » d'auteur et un « tu » de lecteur. Dans ce sens les Essais représenteraient une sorte de guide ou de mode d'emploi pour la vie, lecture qui n'a pas échappé aux contemporains de Montaigne ni à ceux qui le suivaient directement.¹⁵ Pourtant cette manière de lire et comprendre les Essais fait abstraction de leur singularité que Montaigne ne cesse de souligner. Guère constitutifs d'un manuel de quelconque nature, ils représentent avant tout le projet simple de tisser un portrait de l'artiste non seulement pour autrui, mais aussi, et d'autant plus, pour lui-même : « Les autres forment l'homme ; je le récite et en représente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avais à façonner de nouveau, je ferais vraiment bien autre qu'il n'est » (III, 44). Ou peut-être pourrait-on dire plutôt que s'il en est que les Essais constituent un guide, ce guide n'est pas pour autre que lui-même. Car, quoique ce « nous » dans le passage cité puisse en effet inviter, de sa simple présence, le lecteur à entrer dans l'univers de l'essayiste, il n'empêche que ce « nous » relève de ce qu'ont appelé Marin et d'autres, l'auteur divisé entre un « moi » qui réfléchit à l'existence de ce même « moi, » - un auteur qui se réfléchit, qui se parle, qui se voit en s'enveloppant d'un

« nous » qui exclue explicitement autrui. Il le dit lui-même d'ailleurs - le lieu de retraite trouvé « il faut prendre notre ordinaire entretien de nous à nous-mêmes, et si privé que nulle accointance ou communication étrangère y trouve place. » Ce « nous » donc, qui tient à vivre seul et sans compagnie, ce n'est pas un ami ou même un lecteur, c'est précisément lui et lui-même, relation dont nous lisons les traces d'existence dans les Essais.

Ce processus de s'entretenir des questions personnelles auxquelles l'essayiste devait faire face ne se limite pas, au contraire, à ce seul instant. Il négocie pratiquement toutes les grandes discussions qu'entame Montaigne sur les sujets qui le touchaient personnellement, qu'il s'agisse de la mort, de l'amitié ou de la médecine. Et d'un côté on n'aurait pas tort d'y voir un effort médité de se convaincre, d'examiner et se présenter toutes les possibles résolutions à un problème donné. Mais revenons plutôt à la notion de neutralisation qu'avait développée Louis Marin pour décrire les textes dits « utopiques, » parce qu'elle pourra nous aider à comprendre précisément ce qui est en jeu dans les Essais. Nous savons déjà que le « je » montaignien, et par extension son « nous » que nous voyions dans le passage cité, se divise en couches temporelles, le « je » d'un moment précédent rencontrant le « je » d'un présent, celui-ci commentant, parfois développant les données du premier - et enfin ces deux ayant un rapport médiat avec un troisième qui se situe de l'autre côté du moment d'écriture dans un présent non capté par le texte. On est face donc à trois niveaux distincts qui relèvent de l'autodiégétique, l'homodiégétique, et l'hétérodiégétique de Genette – un « je » autonome sur qui agit un « je » textuel sur qui agit de même un « je » extérieur au texte en question. Ce qui nous intéressera ici c'est cette instance homodiégétique ; car, n'étant à la fois ni intérieure ni extérieure, ni présente ni absente, ni positive ni négative, elle sert de truchement entre les deux autres instances

d'autant plus efficace, qu'elle constitue, de la sorte, le facteur neutralisant dans un discours qui reste toujours en deçà de toute affirmation d'un passé vécu ou d'un avenir à vivre.¹⁶ Tout nous est donné dans un présent continu qui cherche, au fil du récit, à négocier le vécu avec l'à-vivre.

Or, cette instance de division de soi que nous avons regardée chez Montaigne ne témoigne pas encore de la même complexité que nous avons relevé dans l'œuvre de More où le lecteur se confronte à tout un étalage de personnages qui semblent meubler à différents niveaux l'esprit de l'auteur. Là nous avons évidemment Raphaël qui fait l'appoint de ce More l'interlocuteur textuel du débat. Mais filtrés à travers ces deux personnages nous rencontrons aussi bien ceux présents au dialogue (Pierre Gilles et Cuthbert Tunstall) que ceux évoqués dans le dialogue (le cardinal John Morton, un guide utopien non-nommé et un parasite).¹⁷ Jusqu'ici, nous n'avons examiné que Montaigne visiblement confronté à lui-même - simplicité préliminaire qui ne devrait pas pour autant nous cacher la floraison de personnages résultant de cette auto-coupure. Jean Starobinski explique le processus ainsi :

La scission auto-contemplative, loin d'être stabilisatrice, devient le principe d'une pluralisation rapide. Le dédoublement, au lieu d'assurer la répétition du *même*, ouvre la voie à la différence et déclenche toute la série des pluriels. Par la brèche ouverte, le multiple et les changements illimités s'engouffrent et s'emparent de l'espace offert. Le théâtre que le moi est à lui-même voit surgir une foule de figures issues de son propre fonds. (Admettons qu'il s'agisse d'une ruse du langage : sitôt que le moi devient grammaticalement objet, rien n'empêche que chacune de ses passions, de ses idées, etc., n'ait à son tour le même statut d'objet quasi autonome.) La scène se peuple d'intrus ... (53 et passim)

De la même manière que l'auto-coupure chez More avait produit une multitude de personnages dénichés du fonds de lui-même, elle encourt le même résultat chez l'essayiste, à

cette différence près que l'interlocuteur choisi constitue le plus souvent un objet, comme le dit Starobinski, autre qu'humain. C'est-à-dire que Montaigne entre en dialogue non seulement explicitement avec lui-même comme nous l'avons vu, mais aussi avec son esprit, ses idées, les affections qui le touchent et les objets concrets qui meublent son existence quotidienne.

Tel est le cas, vraiment ingénieux, de son traitement de la lithiase rénale – maladie héritée de son père – où nous voyons l'essayiste dans l'essai « De l'expérience » se confronter directement à son esprit, comme si celui-ci constituait un sujet autonome et indépendant de tout contrôle provenant de celui-là. Dans un premier temps Montaigne paraît raconter une conversation qu'il aurait eue à ce sujet avec son esprit dans un passé difficile à cerner – conversation plutôt unilatérale, entremêlée pourtant de remarques justificatives (du côté du « je » textuel) qui tiennent à valider les conclusions ainsi obtenues. Le passage en question commence avec les mots rapportés de l'esprit : « [Mon esprit] dit que c'est pour mon mieux que j'ai la gravelle ; que les bâtiments de mon âge ont naturellement à souffrir quelque gouttière » (III, 384). Ici nous avons l'esprit qui avait, à un moment donné, interpellé directement l'auteur pour le guider vers l'acceptation de sa maladie. Suivent entre parenthèses ces phrases énoncées au même moment par le « je » : « (il est temps qu'ils commencent à se lâcher et démentir ; c'est une commune nécessité, et n'eût-on pas fait pour moi un nouveau miracle ? je paie par là le loyer dû à la vieillesse, et ne saurais en avoir meilleur compte) » (III, 384). On est confronté dans cet échange à une constatation de la part de l'esprit, suivie immédiatement d'une justification de la part du « je » le tout ayant eu lieu antérieurement au moment de sa transcription par l'auteur. D'une part l'esprit implore l'acceptation d'une condition commune à maints hommes de

cet âge ; de l'autre le « je » raisonne sur cette observation et finit, semble-t-il, par l'accepter. L'échange continue sur le même ton : « [Mon esprit dit] que la compagnie me doit consoler, étant tombé en l'accident le plus ordinaire des hommes de mon temps, » et le « je » de justifier, toujours entre parenthèses : « (j'en vois partout d'affligés de même nature de mal, et m'en est la société honorable, d'autant qu'il se prend plus volontiers aux grands : son essence a de la noblesse et de la dignité) » (III, 384). Quoiqu'il s'agisse en l'occurrence d'une conversation déterrée du passé, déferlée sur la page écrite, elle constitue néanmoins une instance de cette force de neutralisation dont nous discutons tout à l'heure. Car le « je » qui cherche à justifier les différentes constatations de l'esprit n'est ni tout à fait à l'intérieur du texte ni tout à fait à l'extérieur, mais sert plutôt d'un truchement abstrait entre les deux niveaux – intérieur et extérieur – concrets. Ce « je » textuel n'est convaincu de rien, existant plutôt comme le résidu indéfini d'un débat, désignant les deux extrêmes qui lui donnent forme.

Cette absence-présence simultanée du « je » textuel s'avère d'autant plus évidente lorsque Montaigne, dans le paragraphe suivant, resitue, par moyen de guillemets le dialogue au présent du récit dans un mouvement où ce même esprit adresse directement le « je » qu'est l'essayiste. On remarquera la manière dont l'esprit observateur se mue au fur et à mesure en une figure de soutien moral : « La crainte de ce mal, fait-il (mon esprit), t'effrayait autrefois, quand il t'était inconnu ; les cris et le désespoir de ceux qui l'aigrissent par leur impatience t'en engendraient l'horreur. C'est un mal qui te bat les membres par lesquels tu as le plus failli ; tu es homme de conscience » (III, 384-385). A la différence de la partie du dialogue situé hors le présent du récit, où l'esprit paraissait stricte, voire disciplinaire (c'est pour son mieux qu'il a la gravelle), l'esprit de cette se-

conde partie semble plus conciliatoire ou compréhensible d'approche, cherchant plus à gagner le « je » par compliments qu'à lui sévir dessus (tu es homme de conscience).

L'esprit continue son train ainsi :

Regarde ce châtiment : il est bien doux au prix d'autres, et d'une faveur paternelle. Regarde sa tardiveté : il n'incommode et occupe que la saison de ta vie qui, ainsi comme ainsi, est meshui perdue et stérile, ayant fait place à la licence et plaisirs de ta jeunesse, comme par composition. La crainte et pitié que le peuple a de ce mal te sert de matière de gloire ; qualité, de laquelle si tu as le jugement purgé et en as guéri ton discours, tes amis pourtant en reconnaissent encore quelque teinture en ta complexion. Il y a plaisir à ouïr dire de soi : « Voilà bien de la force, voilà bien de la patience. » On te voit suer d'ahan, pâlir, rougir, trembler, vomir jusques au sang, souffrir des contractions et convulsions étranges, dégoutter parfois de grosses larmes des yeux, rendre les urines épaisses, noires et effroyables, ou les avoir arrêtées par quelque pierre épineuse et hérissée qui te point et écorche cruellement le col de la verge, entretenant cependant les assistants d'une contenance commune, bouffonnant à pauses avec tes gens, tenant ta partie en un discours tendu, excusant de parole ta douleur et rabattant de ta souffrance. (III, 385)

On ne peut s'empêcher de ressentir la présence subreptice du père, surgie du fonds de la mémoire de l'essayiste – ce père qui, lui aussi, avait connu le même mal et qui sert de modèle pour le comportement qu'adoptera le fils face à un avenir dorénavant sans mystère. Tout dans ce passage parle d'une voix conciliatrice, expérimentée d'autant plus convaincante qu'elle relève de l'art de la persuasion pratiquée et exemplifiée par les humanistes durant toute la Renaissance.¹⁸ En effet, comment ne pas voir le dessein purement persuasif de la part de l'esprit qui cherche, en se montrant compatissant devant les ahans de l'essayiste, à atteindre le « je » devenu quelque peu élusif ? Pourtant dans tout ce que le « je » souffrait, l'esprit y assistait de plain-pied – il connaît la crainte de cette maladie qu'avait l'essayiste après en avoir témoigné chez son père ; il connaît les contractions, les urines noires, le sang ; l'esprit connaît en même temps le stoïcisme face à la douleur, aussi

bien que l'honneur que montrait le « je » à maintenir une contenance équilibrée, jamais démentie, toujours tue. L'esprit, d'une voix de plus en plus dominante, se concentre sur ces données, éclipsant le « je » présent mais furtif.

Dans le paragraphe qui termine ce qui est devenu un véritable monologue, la présence compatissante du père se charge de l'autorité paternelle manquante, livrant à un « je, » à tout prendre noyé dans la pitié, une série d'aphorismes ou de leçons calculés : « Mais tu ne meurs pas de ce que tu es malade ; tu meurs de ce que tu es vivant. La mort te tue bien sans le secours de la maladie » (III, 385-386) ; ou bien :

Considère combien artificiellement et doucement [la colique] te dégoûte de la vie et déprend du monde : non te forçant d'une sujétion tyrannique, comme tant d'autres maux que tu vois aux vieillards [...] mais par avertissements et instructions reprises à intervalles, entremêlant des longues pauses de repos, comme pour te donner moyen de méditer et répéter sa leçon à ton aise [...] Si tu n'accoles la mort, au moins tu lui touches en paume une fois le mois. (III, 386)

Voix de père compatissante ou autoritaire, quoiqu'il en soit, le « je » se confronte dans ces quelques pages au double de lui-même de telle sorte qu'on se met à se demander si la ligne de partition entre ces deux entités textuelles n'était que graphique. Car le « je » quoique omniprésent n'a pour autant jamais existé entre les guillemets du discours de l'esprit. Absent mais présent, le rôle du « je » s'échange de celui de l'esprit et d'un coup, l'esprit ouvre définitivement la voie à ces mots remplis de conviction : « Je suis obligé à la fortune de quoi [la colique] m'assaut si souvent de même sorte d'armes ; elle m'y façonne et m'y dresse par usage, m'y durcit et habitue ; je sais à peu près meshui en quoi j'en dois être quitte » (III, 386). Écrit dans un présent continu, tout ce passage nous met face à un glissement flou entre un « je » et un esprit dont les frontières sont à peine définissables, l'esprit exprimant les idées du « je, » celui-ci les reprenant comme les siennes. Et quoi-

qu'une somme de certitude se lise dans le texte, elle n'en constitue que sa propre trace, indiquant une réalité autre que celle du texte. C'est un peu cette roue tournante de Marin dont le centre se lie à la fois à son intérieur et à son extérieur – jamais tout à fait dedans, jamais tout à fait dehors, mais les deux en même temps. C'est le processus de neutralisation qui ne nous montre jamais le fait établi une fois pour toutes au passé, seulement son en-train-de-devenir du moment présent. C'est Raphaël et More remis dans le cadre de l'esprit et du « je. »

Dans cette analyse préliminaire d'Utopie de Thomas More et des Essais de Michel de Montaigne, nous avons vu la manière dont les deux auteurs ouvrent un espace textuel qui nous est présenté d'une part concrètement par la création de frontières physiques infranchissables : telle l'île d'Utopie coupée du monde extérieur, telle la bibliothèque ronde séparée aussi bien des activités quotidiennes que des personnages peuplant cette vie quotidienne. D'autre part ces auteurs se servent de cet espace textuel afin de créer un forum de débat contrôlé, y introduisant ainsi certaines idées à la fois critiquées et défendues par un narrateur scindé en deux. Déjà on peut constater, au moins du côté de More, que l'interprétation traditionnelle de son texte comme commentaire social se défait au fur et à mesure qu'on s'approche de ce qui s'y avère uniquement individuel. Tout en relevant du social, Utopie ne relève pas moins d'un homme de plus en plus isolé de la société qu'il espère changer. Et comme on le verra dans le chapitre suivant cet individualisme brut qui semble caractériser les Essais se déstabilise dès une analyse approfondie de la matière traitée. Mais avant d'entamer ces sujets, je voudrais souligner les parallèles de structure dont on n'est pas en droit de faire abstraction, car ils semblent régir la manière dont toute une génération d'auteurs concevaient et comprenaient leur monde – c'est-à-dire filtrée par la

notion fondamentale de changement. De plus en plus les rôles distincts de l'individu et de la société vont se confronter, vont se mêler, vont se confondre avant de se reséparer pour les générations futures qui n'y comprendront plus que l'incompatibilité de ces deux éléments – fait qui déterminera dorénavant l'interprétation imposée sur deux textes qui ne sont pas si différents que l'on ne l'a toujours cru.

Notes

¹ A de rares exceptions près, la critique moderne et récente d'Utopie s'est intéressée presque exclusivement aux questions sociales posées par l'œuvre, témoin l'étude de Louis Marin, Utopique : jeux d'espaces (Paris : les Editions de Minuit, 1973). Ce critique considère le discours utopique sous l'optique sociale, idées dont il dit lui-même qu'elles lui sont venues après les événements sociaux de mai 1968. Il y a, pourtant, un mouvement de remettre en question cette opposition entre macro- et microcosme qui se voit dans des études telles que celle entreprise par Stephen Greenblatt dans son Renaissance Self-Fashioning (Chicago : Chicago UP, 1980). L'auteur montre, grâce à d'autres écrits de More, comment le texte macrocosmique Utopie représente une sorte d'exploration et de façonnage du microcosme - le microcosme donc entrant dans le macrocosme, façonnant et se faisant façonné par celui-ci. Pourtant, le cas de Montaigne reste beaucoup plus monolithique. Des études excellentes telles que celle de Jean Starobinski, Montaigne en mouvement (Paris : Editions Gallimard, 1993) et celle de Richard Regosin, The Matter of My Book (Berkeley : University of California Press, 1977), explorent abondamment le niveau personnel de l'essayiste, mais restent toujours à l'intérieur d'un microcosme finalement renforcé par leurs études mêmes. On a vu récemment plusieurs tentatives par des critiques tels que Géralde Nakam qui essaie, dans Montaigne et son temps, de montrer que le Montaigne déféré au public dans les Essais ne correspondait en rien au Montaigne capté d'une manière fragmentée à partir des témoignages personnels et publics de sa vie réellement vécue. Il n'en va pas autrement pour Jean Lacouture dans Montaigne à cheval qui, comme sa collègue Nakam, tente de faire entrer un peu de la vie sociale de l'époque dans les Essais. Mais il en résulte que cette opposition binaire de macro- et microcosme reste intacte.

² Pour une discussion détaillée de ce terme quelque peu technique, voir Jacques Derrida De la grammatologie (Paris : les Editions de Minuit, 1967), surtout le chapitre deux « Linguistique et grammatologie où il l'explique de la sorte :

La trace, où se marque le rapport à l'autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace. Il faut penser la trace avant l'étant. Mais le mouvement de la trace est nécessairement occulté, il se produit comme occultation de soi. Quand l'autre s'annonce comme tel, il se présente dans la dissimulation de soi [...] Le champ de l'étant, avant d'être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités – génétiques et structurales – de la trace. La présentation de l'autre comme tel, c'est-à-dire la dissimulation de son « comme tel, » a toujours d  j commencé et aucune structure de l'étant n'y échappe. C'est pourquoi le mouvement de l'« immotivation » passe d'une structure à l'autre quand le « signe » franchit l'étape du « symbole. » [...] La structure générale de la trace immotiv  e fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture. Sans renvoyer à une « nature, » l'immotivation de la trace est toujours *devenue*. Il n'y a pas,    vrai dire, de trace immotiv  e. [...] il n'y a pas de symbole et de signe mais un devenir-signé du symbole. Aussi, comme il va sans dire, la trace dont nous parlons n'est pas plus naturelle (elle n'est pas la marque, le signe naturel, ou l'indice au sens husserlien) que culturelle, pas plus physique que psychique, biologique que spirituelle. Elle est ce à partir de quoi un devenir-immotivé du signe est possible, et avec lui toutes les oppositions ultérieures entre la physis et son autre. (69-70)

³ Freud, Sigmund, The Future of an Illusion (1928) cité dans John Hale, The Civilization of Europe in the Renaissance (New York : Simon & Schuster, 1993) 353. Cet historien montre bien les forces sociales en œuvre à l'époque pour imposer un certain comportement à l'individu. Cependant, il n'examine pas ou ne reconnaît pas l'interdépendance de ces éléments. Freud, qui commet la même erreur, se lance, par contre, dans la direction opposée en prônant l'importance des expériences individuelles face à la société contraignante. Traduction mienne.

⁴ Cette idée de fermeture qui représente ouverture dans l'espace utopique est bien examinée par Louis Marin dans Utopiques. Cette idée, d'ailleurs, guidera maintes de nos observations dans notre tenta-

tive de déstabiliser l'opposition société / individu telle qu'elle se présente dans l'opposition Utopie / Essais que j'essaie de démontrer.

⁵ Pour l'instant ces trois niveaux narratifs ne nous intéressent que dans le sens qu'ils montrent que l'acte en question se situe bien à l'intérieur du discours, autonome et donc extérieur, non seulement au monde réel, mais aussi au moment «présent» qui se déferle au fil de la narration. Pour ces distinctions je me sers de l'étude faite par Gérard Genette qui identifie trois instances différentes de narration: l'autodiégétique où le narrateur est le personnage principal sur qui agit l'homodiégétique; l'homodiégétique où le narrateur raconte son histoire avec un «je» inclusif sur qui agit l'hétérodiégétique; l'hétérodiégétique où le narrateur est absent du récit sur qui agit l'auteur du texte. Pour plus d'information, voir Gérard Genette, Narrative Discourse : An Essay in Method Trans. Jane E. Lewin (Ithaca : Cornell UP, 1980)

⁶ Thomas More, l'Utopie ed. Simone Goyard-Fabre trans. Marie Delcourt (Paris: Flammarion, 1987) 138-139.

⁷ "Neither yes nor no, true nor false, one nor the other: this is the neutral. Of course this is not the neutral as neutrality, the ideological trick played by institutions propped up by class rule. Neither is this the neutral as the utopic figure that seems to be freed from society as it is historically and geographically positioned but all the while constructing its perfect representation. Rather, this neutral is the span between true and false, opening within discourse a space discourse cannot receive. It is a third term, but a supplementary third term, not synthetic. This term has ties to fiction and questioning but not to the imaginary, the doubtful, or the possible. Along with a theory of the neutral other theories should develop: of a pure critique, of infinite polemics. The theory of the neutral would permit placeless contradiction in discourse to have limitless force. And yet it upholds its productive power, forever shifting and impossible to mobilize in one single figure. This theory, finally, would entail utopic practice, introducing into narrative history and geography the sudden distance that breaks apart closely held spatial temporal surfaces. Lightninglike, before coming to a hard and fixed image in the utopic figure and 'ideal' representation, the other appears: limitless contradiction." (7).

⁸ Quoique les exemples soient les miens, tout le développement de ce paragraphe revient à Greenblatt qui l'utilise pour montrer comment ce jeu textuel, qui comporte un auteur scindé en deux et remis en question, sert finalement à aider dans la création d'un soi. La validité de la suite de cet argument n'est pas en doute, mais comme elle ne sert pas nos propos, nous l'arrêtons au moment de ce dialogue entre l'auteur et ses personnages. Il faut pourtant noter que Greenblatt semble privilégier la relation entre More, l'auteur, et More, le personnage - quelque chose que nous ne voyons pas. Voir Greenblatt (33-58) où il en parle au sujet d'Utopie.

⁹ Lacroix (140), qui décrit de manière structurelle le fonctionnement social en Utopie, semble croire que le second livre est la vraie Utopie, tandis que le premier n'en est qu'un commentaire, les deux livres étant distincts l'un de l'autre. On voit cette prise de position souvent dans les critiques et les descriptions de l'œuvre où la faisabilité ou l'infaisabilité en anime les discussions, de sorte qu'on lira soit une Lévitás qui cherche, à partir de quelques «utopies» renaissantes, une définition au terme et essaie de l'associer aux tentatives historiques de fonder une utopie, soit un Kumar qui montre, à partir de textes et de graphiques renaissants, les efforts exercés pour améliorer la cité renaissante. Toutes ces lectures sont valables, aussi bien que fascinantes, mais elles se fondent sur l'absence ou la négligence du premier livre. Voir Lacroix, Lévitás et Kumar.

¹⁰ Voir mon premier chapitre, la première note.

¹¹ Cité dans l'introduction à l'édition de Maurice Rat des Essais (vi). Il est à noter que le commencement de l'inscription même a été curieusement effacé, et n'a été reconstitué qu'au dix-huitième siècle par le Docteur Payen.

¹² Tous les critiques s'accordent de l'évident, c'est-à-dire que cette retraite marque le début de l'écriture des Essais. Pourtant l'importance de cet acte varie selon la trajectoire que prend chaque critique dans son interprétation. Citons en titre d'exemple le travail de Jean Lacouture qui semble insister sur un subterfuge possible de la part de l'essayiste qui aurait, sous l'apparence d'une vie retirée, joué un rôle dans les machinations gouvernementales, y compris dans le massacre de la Saint Barthélemy. Voir Montaigne à cheval. Quoique moins accusatrice dans ses conclusions, Géralde Nakam montre avec une documenta-

tion d'envergure que les connaissances et activités politiques de l'essayiste démentent la vie sédentaire qu'il se réclamait dans les Essais. Voir Montaigne et son temps. D'un tout autre point de vue, nous pouvons citer Jean Starobinski pour qui cet acte, loin d'être constitutif de motifs secrets, représente le début d'une quête d'équilibre entre les diverses forces de sa vie, quête qui finit par l'acceptation du mouvement comme force vitale de la vie. Voir Montaigne en mouvement.

¹³ Michel de Montaigne, Essais Ed. Pierre Michel. 3 Vols. (Paris : Gallimard, 1965) III, 71-72.

¹⁴ Commentant ce même passage, Stephen Greenblatt y voit une raison pour qu'une association entre Morus et Montaigne s'avérerait peu probable, étant donné qu'en Utopie ce lieu privé ne pourrait exister : « [...] arrière-boutique [is] literally a room behind a shop; the word conjures up a world of negotiation, in effect a world of private property. If Montaigne counsels a retreat from this world, he is, at the same time, assuming its existence; that is, his sense of self is inseparable from his sense of the boutique and all it represents. We are returned forcefully to More's insight in *Utopia* that there is an essential relationship between private property and private selves. Significantly, in *Utopia*, there are no arrière-boutiques because there are no boutiques to begin with » (46-47). Mais le livre *Utopie* n'est-ce pas finalement les restes de ce qu'était en tout état de cause une arrière-boutique personnelle – celle de More. Toute l'étude *Renaissance Self-Fashioning* le démontre d'ailleurs.

¹⁵ A ce titre on aurait tort de ne pas citer l'œuvre de Pierre Charron, le proche ami de Montaigne qui reprenait, voire recopiait, maintes parties des Essais dans un effort qui, au dix-septième siècle, influencera directement les divers guides à l'honnête homme, écrits sous les mains d'auteurs tels que Blaise Pascal et Jean de la Bruyère.

¹⁶ Evidemment tout ce développement relève d'une lecture derridienne, philosophie à laquelle Marin se dit endetté. Sa discussion, à ce sujet, de la roue dont l'axe sert de truchement neutralisé entre le mouvement et la stase pourrait convenir mieux à ce qui se produit chez Montaigne. Car le mouvement témoigné dans les Essais semble en désaccord avec la fixité que l'essayiste se réclame dans sa vie quotidienne, fixité qui s'avère problématique une fois comprise la fixité des Essais (ils ne semblent arriver à nulle conclusion) écrits par un homme qui, lui-même, se dit incapable de rester immobile. Mais au milieu on a ce « je » qui tourne et ne tourne pas, négociant le mouvement avec la fixité. Voir Marin 14-16.

¹⁷ Cette liste n'est pas exhaustive. Voir le premier livre.

¹⁸ Pour une excellente discussion de l'usage de la rhétorique classique dans les textes humanistes, y compris chez Montaigne, voir Floyd Gray, Gender, Rhetoric, and Print Culture in French Renaissance Writing.

Dialectiques d'exclusion

Nos analyses du chapitre précédent ont montré la manière dont More et Montaigne procèdent dans leurs œuvres à construire des identités extra-textuelles qui désignent des réalités subverties d'un intérieur et d'un extérieur supposés distincts. Lieux de rencontre entre ces deux extrêmes, ces auteurs s'efforcent de maintenir, voire de garantir, la distinction établie par un processus que nous examinerons dans le présent chapitre. Tantôt explicite, tantôt implicite, il s'agira d'un partage néanmoins idéologique que chaque auteur entreprend afin d'affirmer et de concrétiser un point de vue personnel. En gros il sera question d'une réaction contre une situation sociale, économique, politique ou autre, considérée par les auteurs comme malséante à l'équilibre social et individuel. Souvent ils s'intéressent à des structures depuis longtemps régularisées au sein de la communauté, structures que le public, selon eux, ne questionne pas. Or, c'est cette acceptation complice et aveugle du public qui mettra en mouvement ce que je voudrais appeler la spéculation utopique. Afin de réveiller la conscience contemporaine qu'il considère comme endormie, chaque auteur se donnera la tâche de créer textuellement une rupture dans la continuité du statu quo, en mettant en question la validité de chacun des différents éléments sociaux qui, quand considérés ensemble, forment les bases de la communauté. Une première lecture de l'Utopie nous amènerait peut-être à croire que l'objectif de ce

processus serait d'éliminer toute altérité de la construction, n'y gardant que ce qui lui est propre. Pourtant ce qui se voit ciblé négativement par cette lecture n'appartient pas moins à la structure sociale existante que ce qui en reste intact. En jeu semble être une réorganisation textuelle de l'espace social contemporain, par laquelle l'auteur, dans un premier temps, présente à son lecteur une série d'objectifs bien définis et élaborés, dont il s'efforcera, par la suite, de prôner l'élimination dans son espace textuel. Il résulte de ce processus, qu'on pourrait qualifier de dialectique, une bipolarisation qui, introduite à l'intérieur de la société même, teindra désormais tout élément appartenant structurellement à la société de noir ou de blanc, là où, auparavant, l'on ne voyait que le gris.¹

Chaque auteur met donc en relief ce qu'il estime nuisible à la continuité sociale. Chez More cette identification de visées négatives se révèle constante à travers tout le texte, ne se répartissant pas entre le premier et le second livres. Elle sert en outre d'arrière-fond à la construction de sa communauté d'Utopie, ce qui nécessite souvent, si le but n'est explicite, une lecture à l'envers afin de dégager du texte la critique en question ; c'est-à-dire qu'on ne saisit la critique qu'en renversant la polarité de la valeur positive traitée. Cette pratique se voit, par exemple, dans la discussion du travail qui occupe une bonne partie du second livre. More nous parle en général de l'éthique ouvrière chez les Utopiens et de l'importance de l'utilité dans leurs travaux quotidiens, mais on comprend tout de suite à qui ces pages sont justement dirigées. Aucun habitant de l'île, nous l'assure Raphaël, n'est oisif parce que tous ont un travail spécifique à effectuer pour le bien de la communauté, à commencer par l'agriculture dont chaque habitant doit apprendre l'art dès un très jeune âge. Si l'agriculture est désignée comme un travail exercé par tous, chacun doit néanmoins choisir un métier qui lui plaît, que ce soit le tissage, la ma-

çonnerie ou la menuiserie. Personne n'en est exempté, même pas les femmes à qui sont données les tâches moins lourdes, même pas les enfants qui, en tant qu'apprentis, commencent depuis un très jeune âge à apprendre les métiers de leurs parents.² L'image que Raphaël nous dessine soigneusement montre une société où l'oisiveté se voit rejetée définitivement vers l'extérieur. Bannis de même sont les endroits qui invitent cette sorte de vice :

Aucun moyen ne subsiste, vous le voyez, de se dérober au travail, aucun prétexte pour rester oisif : pas de cabarets, pas de tavernes, pas de mauvais lieux, aucune occasion de débauche, aucun repaire, aucun endroit de rendez-vous. Toujours exposés aux yeux de tous, chacun est obligé de pratiquer son métier. (162)

Raphaël nous propose une société où la seule idée d'utilité détermine toutes les actions professionnelles des habitants. Un tel métier dont le fruit serait superflu ne trouverait donc aucun praticien dans l'île.

En renversant la polarité de cette description du travail et la rattachant à l'Angleterre du début du seizième siècle, nous pouvons voir ce à quoi s'attaque Raphaël, et à travers lui, More. Il n'est même pas nécessaire de connaître l'histoire de cette époque pour saisir la critique qui est en train de se faire, car présente entre les lignes semble se cacher la supposition que les gens sont plus enclins à se noyer dans l'oisiveté qu'à se mettre à un vrai travail utile. Tout leur sert de prétexte pour ne pas travailler, que ce soit le déplaisir attaché à un métier spécifique ou bien l'existence de débits destinés exclusivement à empêcher le travail. Ce problème est d'autant plus sérieux qu'il y a nombre de personnes qui refusent de travailler pour cause de titre social. Raphaël n'hésite pas à le dire explicitement dans le passage qui suit, allant jusqu'à nommer ceux dont il s'agit :

Vous me comprendrez aisément si vous voulez bien penser à l'importante fraction de la population qui reste inactive chez les autres peuples, la pres-

que totalité des femmes d'abord, la moitié de l'humanité ; ou bien, là où les femmes travaillent, ce sont les hommes qui ronflent à leur place. Ajoutez à cela la troupe des prêtres et de ceux qu'on appelle religieux, combien nombreuse et combien oisive ! Ajoutez-y tous les riches, et surtout les propriétaires terriens, ceux qu'on appelle nobles. Ajoutez-y leur valetaille, cette lie de faquins en armes ; et les mendiants robustes et bien portants qui inventent une infirmité pour couvrir leur paresse. Et vous trouveriez, bien moins nombreux que vous ne l'aviez cru, ceux dont le travail procure ce dont les hommes ont besoin. (150-151)

Personne n'échappe à cette critique d'oisiveté : ni les femmes, ni les prêtres, ni les nobles ne travaillent vraiment selon Raphaël, ce qui ne les empêche pas de profiter du travail d'autrui. L'argument est en effet bien posé : si tous les êtres humains, quel que soient leur état social et leur sexe, nécessitent au même degré les choses essentielles pour le soutien de la vie, pourquoi y a-t-il plus de la moitié de la population qui refuse d'y contribuer ? Et cette petite minorité qui accepte de travailler, que fait-elle d'autre que d'ajouter au problème général en produisant des produits de luxe qui ne sont guère utiles à la vie, ne répondant qu'aux caprices des riches ? A réorienter ce petit troupe vers la seule production des nécessités de vie amènerait leur propre appauvrissement, étant donné que le surplus de produits offerts entraînerait nécessairement une chute des prix. Selon Raphaël, il incombe à tous de faire un travail dit utile :

Que l'on affecte à un travail utile tous ceux qui ne produisent que des objets superflus et, en plus, toute cette masse qui s'engourdit dans l'oisiveté et la fainéantise, gens qui gaspillent chaque jour, du travail des autres, le double de ce que le producteur lui-même consomme pour son propre compte : vous verrez alors combien il faut peu de temps pour produire en quantité nécessaire les choses indispensables ou simplement utiles. (151)

Des femmes qui ne font rien ; des riches qui profitent du travail des ouvriers ; des prêtres qui minent les maigres ressources de leurs fidèles ; des fainéants qui dépendent de la bonté d'autrui ; des industries fondées toutes entières sur la production de luxes – les objets de la critique chez Raphaël en ce qui concerne le travail sont évidents. Éléments négatifs

et nuisibles à la continuité de la communauté, ils doivent non seulement être obligatoirement situés au delà des frontières que s'est tracées l'île de l'Utopie, mais aussi ils devraient y être inconnus.

Raphaël élimine donc le travail qui produit le luxe, mais le luxe lui-même ne fait pas toujours l'objet d'un travail – tel, par exemple, l'or qui possède une valeur inhérente due à sa rareté. Les hommes valorisent ce métal et pourtant il ne constitue pas une substance nécessaire à leurs fonctions vitales. Ils pourraient vivre aussi bien sans or qu'avec, et à en croire Raphaël, mieux. Ce fait n'empêche pas certains d'en amasser autant qu'ils peuvent dans des tours fortifiées où il sert, assez ironiquement, à son vrai usage – rien. L'or, aussi bien que les autres métaux dits précieux, étant entièrement inutile, Raphaël montre de quelle manière les Utopiens le dédaignent en lui donnant un usage digne de sa vraie valeur :

Alors qu'ils mangent et boivent dans de la vaisselle de terre cuite ou de verre, de forme élégante, mais sans valeur, ils font d'or et d'argent, pour les maisons privées comme pour les salles communes, des vases de nuit et des récipients destinés aux usages les plus malpropres. Ils en font aussi des chaînes et de lourdes entraves pour lier leurs esclaves. Ceux enfin qu'une faute grave a rendus infâmes portent aux oreilles et aux doigts des anneaux d'or, une chaîne d'or au cou, un bandeau d'or sur la tête. (165)

Mis à part l'usage malpropre du métal qui tend au rire, cette image d'esclaves tout ornés de chaînes, de boucles et d'anneaux fait penser plutôt à un riche, voire même un roi, paré pour la parade. En effet l'ironie de Raphaël se ramène à montrer que toutes les pierreries du monde ne peuvent faire ni un riche ni un roi, en rabaisant plutôt de telles prétentions au niveau d'un esclavage des plus bas. D'autant plus nuisible serait l'importance accordée à ces marques superficielles, qu'on s'incline toujours devant un signe qui est lui-

même vide, comme par exemple dans cette scène où Raphaël décrit l'arrivée des Anémoliens dans l'île :

Lorsque [les Anémoliens] apprirent que tout le monde s'y habillait de même et d'une façon très primitive, ils s'imaginèrent que c'était faute d'avoir mieux et, avec plus de vanité que de sagesse, ils décidèrent d'apparaître comme des dieux dans les splendeurs de leur appareil et d'éblouir les yeux des pauvres Utopiens par l'éclat de leurs parures [...] Les ambassadeurs – des grands seigneurs dans leurs pays – portaient des manteaux tissés d'or, de lourds colliers aux bras et aux oreilles et des chaînettes suspendues à leurs chapeaux resplendissants de perles et de pierreries, ornés enfin de tout ce qui, en Utopie, sert à punir les esclaves, à marquer le déshonneur, à amuser les enfants [...] Aux yeux en effet de tous les Utopiens [...] toute cette magnificence était la livrée de la honte. Si bien qu'ils saluaient respectueusement les gens de rien, les prenant pour des maîtres, tandis qu'ils laissaient passer sans la moindre révérence les ambassadeurs eux-mêmes qu'ils croyaient des esclaves à cause de leurs chaînes d'or [...] D'autres critiquaient ces chaînes d'or, disant qu'elles ne pouvaient servir à rien, si fragiles qu'un esclave les romprait aisément, si lâches qu'il s'en débarrasserait dès qu'il en aurait envie, pour s'enfuir ensuite, libre comme l'air. (168-169)

Doté d'un signe négatif, l'or se dévalorise aux yeux des Utopiens pour la même raison qu'il prend de la valeur chez un Européen : sa rareté. Raphaël nous explique que l'utilité et la rareté sont deux concepts qui s'annulent en effet l'un l'autre. Ce qui est rare et qui ne peut être possédé que par une petite minorité s'avère déjà, de ce fait même, inutile. Si un petit nombre de personnes vivant dans le monde le réclame comme une nécessité, il faut penser à tout le reste de l'humanité qui vit aussi bien sans jamais en avoir eu. Raphaël reformule ainsi l'équation : « La nature, comme la plus généreuse des mères, a mis à notre portée immédiate ce qu'elle nous a donné de meilleur, comme l'air, l'eau, la terre elle-même ; tandis qu'elle écarte de nous les choses vaines et inutiles » (165).³ Ce qui revient à dire que ce dont l'homme a vraiment besoin, il le possède déjà – il ne reste qu'à le travailler. L'or, donc, aussi bien que les autres signes externes qui, selon la définition de Raphaël, ne sont pas utiles à la continuité de la vie, se trouve écarté d'en deçà des

frontières tracées, au même titre que les gens qui ne travaillent pas ; au même titre que ceux qui produisent le luxe.

Ces constats sur le travail et sur l'or se lient à un thème plus vaste qui se répercute dans l'œuvre de More : celui d'un capitalisme internationalisant où les marchés locaux traditionnels se voyaient de plus en plus rapidement remplacés de marchés, sinon internationaux dans le sens moderne, au moins continentaux avec des échanges effectués régulièrement entre les différents pays européens naissants. C'est un dérapage du système économique traditionnel qui semble, à l'avis de l'auteur, bouleverser la stabilité de cette ancienne structure sociale. En prônant l'importance de l'argent dans les relations humaines, il ne faisait que semer une nouvelle sorte d'inégalité entre les hommes qui se concrétisait à l'époque par le nombre croissant de gens vivant la misère. Comme l'a justement remarqué Jean Delumeau :

Au cours du XVI^e siècle [...] les riches sont devenus plus riches et les pauvres plus pauvres. Ces derniers ont été alors les victimes de la hausse des prix et de l'alourdissement énorme de la fiscalité. Les premiers au contraire ont vu croître leurs revenus, soit en raison de l'extension du commerce et de la banque, soit parce que leurs domaines fonciers leur ont rapporté davantage, soit pour les deux causes à la fois, car les « marchands » les plus avisés se hâtèrent de convertir leurs bénéfices en terres. C'est en effet aux grands propriétaires, et non aux paysans souvent accablés par des rentes en nature et des baux draconiens, que la montée des prix agricoles a profité [...] De là, un affaïssement général de la condition des travailleurs, à la ville comme aux champs, tandis que les grandes entreprises commerciales de l'époque et le rassemblement de domaines considérables entre les mains des familles privilégiées permettaient la constitution de fortunes énormes. (288)

Cette dichotomie entre deux classes émergentes – l'une extrêmement pauvre et locale, l'autre extrêmement riche et continentale – constitue l'arrière-plan de la critique chez Raphaël qui se concentre sur le fait que des familles entières mouraient dans la rue par manque de vivres, tandis que les échelles supérieures de la société goûtaient des délices ex-

quis venant de tous les coins du monde. Raphaël entame la discussion en rappelant une rencontre qu'il avait eue avec un « laïque très ferré sur le droit anglais » qui défendait l'usage de la peine de mort contre les voleurs. Et pourtant, le supplice étant appliqué à la quasi totalité des voleurs, il n'arrivait pas à comprendre que les gens continuent à voler.

A quoi Raphaël répond :

Cela n'a rien de surprenant. En effet, ce châtiment va au-delà du droit sans pour cela servir l'intérêt public. Il est en même temps trop cruel pour punir le vol et impuissant à l'empêcher. Un vol simple n'est pas un crime si grand qu'on doive le payer de la vie. D'autre part, aucune peine ne réussira à empêcher de voler ceux qui n'ont aucun autre moyen de se procurer de quoi vivre [...] On décrète contre le voleur des peines dures et terribles alors qu'on ferait mieux de lui chercher des moyens de vivre, afin que personne ne soit dans la cruelle nécessité de voler d'abord et ensuite d'être pendu. (95)

Sous le masque de Raphaël, More discerne dans ce passage un problème social dont il dit que le supplice actuel manque de résoudre, justement parce que la justice refuse d'en considérer la cause. Selon Raphaël, un homme vole, non pour le plaisir – ce qui semble être la supposition du laïque – mais parce qu'il a faim. Le condamner en lui ôtant sa vie, même devant une foule de voleurs potentiels, ne fait que renforcer le sentiment d'injustice qu'éprouvent déjà les pauvres devant les riches. Si la justice s'intéresse vraiment à éradiquer le vol de la société, il lui incombe de donner aux pauvres les moyens nécessaires pour gagner leur vie – quelque chose que la loi anglaise, critiquée par More, ignore, mais qui s'érige en statut officiel en Utopie.

Mais Raphaël ne s'arrête pas si tôt : il nous livre la raison pour laquelle les gens se trouvent dans la nécessité de voler. Il s'agit en l'occurrence de l'élevage exclusif de moutons par un petit nombre de nobles et de riches qui, en clôturant les terres pour leur propre usage, forcent les habitants d'origine à partir à la recherche de travail et de nourri-

ture. Comme nous l'explique Marie Delcourt dans une note à sa traduction en français de l'œuvre,⁴ les champs devenaient légalement pâtures communes à tous après la récolte et le glanage durant tout le Moyen Age. Mais lorsqu'Edouard III interdit en 1337 l'importation de draps étrangers, un système était subrepticement mis en place qui prévoyait la récupération des terres pour l'élevage unique de moutons, ce qui avait pour résultat la dépossession de maintes gens auparavant dépendants de ces mêmes terres. C'est deux siècles plus tard que Raphaël décrit la situation ainsi évoquée :

[...] dans toutes les régions du royaume où l'on trouve la laine la plus fine, et par conséquent la plus chère, les nobles et les riches, sans parler de quelques abbés, saints personnages, non contents de vivre largement et paresseusement des revenus et rentrées annuelles que la terre assurait à leurs ancêtres, sans rien faire pour la communauté (en lui nuisant, devrait-on dire), ne laissant plus aucune place à la culture, démolissent les fermes, détruisent les villages, clôturant toute la terre en pâturages fermés, ne laissant subsister que l'église, de laquelle ils feront une étable pour leurs moutons. (99-100)

Ainsi la vieille industrie de l'élevage par une famille ou un village – c'est-à-dire un regroupement local – se voyait remplacée de plus en plus par les grandes industries tisserandes qui feraient d'Angleterre le premier pays drapier du monde.⁵ C'était peut-être un gain positif dans le sens plus global, mais Raphaël se concentre sur son effet chez tous ceux qui en ont été victimes. Notez surtout dans le passage suivant comment la situation est présentée comme d'un renversement abrupt du statu quo :

Ils partent misérablement, hommes, femmes, couples, orphelins, veuves, parents avec de petits enfants, toute une maisonnée plus nombreuse que riche, alors que la terre a besoin de travailleurs. Ils s'en vont, dis-je, loin du foyer familial où ils avaient leurs habitudes ; et ils ne trouvent aucun endroit où se fixer. Tout leur mobilier, qui ne vaudrait pas grand-chose, même s'ils pouvaient attendre un acheteur, ils le donnent pour presque rien le jour où ils sont obligés de le vendre. Ils auront bientôt épuisé ce peu d'argent au cours de leur errance ; alors, que peuvent-ils faire d'autre que de voler et d'être pendus conformément à la justice, ou d'aller en mendiant à l'aventure ? (100-101)

Avec la perspicacité exceptionnelle d'un sociologue moderne, Raphaël revient au point de départ en nous montrant que tandis que les revenus des riches croissent – aussi bien que leur goût de luxe – celles des pauvres ne cessent de diminuer jusqu'à ce qu'ils se trouvent noyés dans la misère. Comme solution il insiste donc sur l'élimination de ce qui, selon lui, est à l'origine du problème. Le goût démesuré des riches pour la propriété privée ne leur est guère quelque chose d'inné, mais provient de l'existence de l'argent. Pour résoudre les problèmes d'inégalité, il suffit d'éradiquer et la propriété privée et l'argent. Raphaël :

Il me semble que là où existent les propriétés privées, là où tout le monde mesure toutes choses par rapport à l'argent, il est à peine possible d'établir dans les affaires publiques un régime qui soit à la fois juste et prospère ; à moins que vous n'estimiez juste que les meilleures des choses reviennent aux pires des gens, ou que vous ne jugiez heureux que tous les biens se partagent entre les gens les moins nombreux, et sans même que ceux-ci s'en trouvent entièrement satisfaits, alors que tous les autres sont dans la dernière misère. (128-129)

Que ce soient donc l'argent et la propriété privée, éléments nourrissant un capitalisme internationalisant ; ou bien certains signes externes tel que l'or qui, de manière superficielle, servent à fonder une distinction arbitraire ; ou bien ce nombre important de personnes qui se noient dans l'oisiveté et la fainéantise : un modèle conséquent se dessine à l'intérieur duquel l'auteur pratique une dialectique soutenue des données relevées de sa propre structure sociale, repoussant vers un extérieur textuel les attributs négatifs tout en gardant à son intérieur les positifs.

Or, quoiqu'il traite de thèmes différents, Montaigne se sert d'un procédé similaire dans la construction des Essais. Si différence il y a entre les deux auteurs c'est le domaine auquel s'applique cette dialectique, ce qui expliquerait en sus la divergence théma-

tique : on pourrait dire que si More s'intéresse à la société au détriment de l'homme, Montaigne explore la notion de l'homme au détriment de la société. Mais cet écart, qui a le potentiel de sembler insurmontable, se referme lorsqu'on considère ce qui est en jeu chez les deux auteurs avant tout autre chose : une mise en question de certaines structures socialement et subrepticement imprégnées dans les esprits des gens. Si More s'attaque à un capitalisme de plus en plus internationalisant, ce n'est pas en tant qu'un élément nouvellement introduit au sein de la société qu'il tient à combattre à mort ; son attaque vise précisément l'acceptation lâche de cette force considérée par lui négative. Aucun mouvement de l'extérieur vers l'intérieur d'un nouveau système économique ne l'a obligé à défendre les intérêts de son peuple qu'il aurait crus menacés. La bataille se déroule sur le terrain idéologique de consciences résignées à un malheur impossible à débarrasser.

Or, il en va tout de même chez Montaigne pour qui la nouveauté en soi est moins à craindre que l'accueil indolent qu'elle reçoit d'un peuple qui, refusant d'exercer son jugement, s'en sert pour avancer ses propres causes sociales, religieuses, politiques ou autres. C'est à la nouveauté, d'autant qu'elle est devenue une structure fermement établie de la pensée, toujours prête à agréer de nouvelles nouveautés, que Montaigne s'attaque. Il importe en réalité très peu qu'elle soit emportée de quelque pays étranger avec lequel la France se lie, sinon on verrait chez l'essayiste une xénophobie exacerbée à l'affût de critiquer tout ce qui n'est pas français. Son journal de voyage, ses descriptions favorables du nouveau monde, ses commentaires sur les coutumes du monde montrent tous que tel n'est pas le cas.⁶ Aucun homme de l'époque n'a été peut-être autant intéressé par ce qui relevait de l'autre, de la différence et même de la nouveauté. S'il dit qu'il n'aime pas ce phénomène, et il le dit souvent, c'est toujours et déjà parce que ce phénomène de nou-

veauté, comme ceux que nous regarderons bientôt, est passé du simple statut d'un objet de curiosité pour devenir un véritable élément inébranlable de la matrice intellectuelle qui détermine fortement la manière dont les hommes conçoivent et éventuellement comprennent leur monde. Tout comme More qui cherchait à réorganiser les données de l'espace social, Montaigne veut ébranler les structures intrinsèques de la pensée à l'aide de son jugement, désignant ce qui, à son avis, nuit et ce qui est bénéfique. Pour ce faire il trace la même ligne de démarcation qu'a tracée l'Anglais avant lui, entre l'extérieur et l'intérieur et procède à démembrer sa propre pensée en mettant tantôt au-delà tantôt en deçà de cette frontière textuelle les divers éléments constitutifs qu'il y trouve.

Je débiterai avec la supposition que ce désir ou, a fortiori, ce besoin de remettre en question les fondements de sa propre pensée date au moins depuis son amitié avec Etienne de la Boétie – fautive, dirais-je, dans le sens qu'un tel projet n'aurait pu d'un coup sortir du néant suite à la rencontre d'un homme qu'il admire. Et pourtant il semble s'être concrétisé à partir de la mort de celui-ci en une véritable méthode personnelle de restructuration cognitive. L'amitié qui s'est établie, presque comme un coup de foudre, entre les deux parlementaires représentait aux yeux de Montaigne, et sans doute à ceux de la Boétie aussi, d'autant plus l'incarnation de l'idéal classique, que la description dont il se sert pour décrire leur association vient souvent directement des pages de tels auteurs latins et grecs que Cicéron et Platon.⁷ Rien ne relevait du hasard dans la formation de cette amitié – c'étaient les deux moitiés platoniciennes séparées à la création qui, traînant une existence languissante, se sont enfin retrouvées.⁸ Avec sans doute une forte dose de Cicéron et Ficin dans l'esprit, il écrit le passage suivant :

Nous nous cherchions avant que de nous être vus, et par des rapports que nous voyions l'un de l'autre, qui faisaient en notre affection plus d'effort

que ne porte la raison des rapports, je crois par quelque ordonnance du ciel ; nous nous embrassons par nos noms [...] Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille : c'est je ne sais quelle quintessence de tout ce mélange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se prolonger et se perdre dans la sienne ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. Je dis perdre, ne nous réservant rien qui nous fût propre, ni qui fût ou sien, ou mien. (I, 269-270)

C'est la plénitude (re)trouvée que Montaigne décrit dans ce passage, où, les deux moitiés s'étant (re)jointes, il ne reste qu'une seule âme partagée entre deux corps. Les actions ou les pensées de l'un n'étant aucunement distinctes de l'autre, la Boétie n'aurait pu faire ou dire que Montaigne n'y en retrouve immédiatement le ressort en lui-même. Les deux amis se connaissaient et se comprenaient si bien que même l'interprétation correcte et finale du tract Discours de la servitude volontaire, écrit bien avant leur rencontre de 1557, revenait, aux yeux de Montaigne, à lui-même : les Protestants qui s'en servaient pour des fins politiques ne faisaient qu'en tordre le vrai sens que Montaigne croyait détenir sans jamais développer. Montaigne nous peint, donc, le portrait de deux amis si liés et dédiés l'un à l'autre que la mort de l'un ne pourrait que bouleverser la vie de l'autre. Si l'on peut supposer la vie de Montaigne languissante à l'attente de cette réunion amicale voulue par les dieux, on le peut aussi dès ce retour à la solitude entraînée par la mort de la Boétie :

Depuis le jour que je le perdis [...] je ne fais que traîner languissant ; et les plaisirs mêmes qui s'offrent à moi, au lieu de me consoler, me redoublent le regret de sa perte. Nous étions à moitié de tout ; il me semble que je luy dérobo sa part [...] J'étais déjà si fait et accoutumé à être deuxième par tout, qu'il me semble n'être plus qu'à demi. (I, 275)

Dans cet essai, « De l'amitié, » Montaigne trace expressément une trajectoire à trois étapes : l'espoir de rencontrer cet ami idéal, la plénitude éprouvée dans sa rencontre et le désespoir ressenti après sa perte.

Il n'est guère difficile de trouver le modèle qu'emprunte Montaigne pour décrire cette amitié, car il vient en effet directement des pages des auteurs classiques. Mais ce qui surprend avant tout dans cette description presque caricaturale c'est la manière dont l'essayiste s'approprie le modèle de telle sorte qu'il régit non seulement la compréhension qu'il a de l'amitié mais aussi les sentiments qui devraient s'associer à sa perte. Statius caractérise ces sentiments de désespoir – terme qu'il redéfinit quelque peu pour qu'il ne comprenne pas le constituant malheur associé toujours à un bonheur potentiel. Pour lui, le désespoir c'est tout simplement l'absence d'espoir dans lequel les éléments malheur et bonheur peuvent bien apparaître mais en restent néanmoins distincts. Il dit « [...] désespérer n'est pas synonyme de lamentations et de pleurs, désespérer signifier ne plus espérer du tout, c'est-à-dire ne rien attendre puisque l'attente ne s'actualisera jamais, puisque la déception est l'avenir du souhait » (185). Autrement dit, dans le cas de Montaigne, le désespoir entraîné par la mort de la Boétie fait que l'essayiste réévalue la notion d'amitié telle qu'il la conçoit. Tout comme More l'avait fait dans son *Utopie* à propos du travail superflu, la propriété privée et l'or, Montaigne n'effectue pas moins une dialectique d'exclusion en dessinant une frontière nette entre ce qui en relève et ce qui s'en écarte. Ayant expérimenté ce qu'il considère une amitié unique qui n'arrive qu'« une fois en trois siècles » (I, 264), Montaigne se doit, afin de maintenir intact le sentiment qu'il garde de la Boétie de dédaigner toute autre association qui se connaît sous ce nom.

De la même manière donc que More, l'essayiste procède à une dialectique dont le but est d'éliminer de l'espace textuel ce que d'autres hommes ne mettent pas en question.⁹ De prime abord il exclut des confins de cette amitié idéalisée la relation qui existe entre un père et ses enfants. La communication parfaite étant l'un des éléments du mo-

dèle classique, Montaigne prétend qu'elle ne peut exister entre père et fils vu la trop grande disparité qui ne peut que nuire à la formation de cette relation. D'ailleurs elle offenserait, dit-il, les devoirs de la nature qui exigent plutôt le respect des enfants envers leurs pères : « Car ni toutes les secrètes pensées des pères ne se peuvent communiquer aux enfants pour n'y engendrer une messéante privauté, ni les avertissements et corrections, qui est un des premiers offices d'amitié, ne se pourraient exercer des enfants aux pères » (I, 265). Exclue en même temps de ces confins est la possibilité d'amitié avec une femme. Même s'il s'agit d'un choix conscient pour qui prend une amie, il reste que ce désir relève d'un « feu téméraire et volage, ondoyant et divers, feu de fièvre, sujet à accès et remises, et qui ne nous tient qu'à un coin » (I, 266), ce qui revient à dire qu'il y est plus question d'une émotion transitoire que d'un jugement arrêté. C'est le modèle de la chasse à la proie qui anime cette relation : « [...] en l'amour, ce n'est qu'un désir forcené après ce qui nous fuit [...] Aussitôt qu'il entre aux termes de l'amitié, c'est-à-dire en la convenance des volontés, il s'évanouit et s'alanguit. La jouissance le perd, comme ayant la fin corporelle et sujette à satiété » (I, 266). Une fois l'amie prise au piège et possédée, le désir dégonflé se tourne vers une nouvelle proie, délaissant l'ancienne amie à faire de même.

Ces deux objectifs ne devraient pas surprendre étant donné que le point de vue de Montaigne ne diffère pas dans ce domaine de celui de ses contemporains.¹⁰ Par contre, si cette vraie amitié dont Montaigne ne cesse de vanter les mérites n'arrive « une fois en trois siècles » et que s'en trouvent en même temps exclues les relations amicales entre un père et ses enfants de même qu'entre un homme et une femme, il reste la foule de ces autres relations communes au sujet desquelles Montaigne s'autorise à répéter les mots

d'Aristote : « O mes amis, il n'y a nul ami ! » (I, 271). Car ces supposées amitiés se nouent et se dénouent maintes fois selon les différentes activités qu'on exerce dans la vie. On peut être ami de ceux avec qui on travaille, de ceux avec qui on traite, même de ceux qu'on embauche. Mais aux yeux de Montaigne ce ne sont que des « accointances et familiarités » (I, 269) superficielles qui ne possèdent aucunement les profondeurs de l'âme et qui, en outre, peuvent se transformer à tout moment en les pires inimitiés. Montaigne n'hésite pas à le dire : « Il faut marcher en ces autres amitiés la bride à main, avec prudence et précaution ; la liaison n'est pas nouée en manière qu'on n'ait aucunement à s'en défier. 'Aimez-le (disait Chilon) comme ayant quelque jour à le haïr ; haïssez-le, comme ayant à l'aimer' » (I, 271). Il résulte de cette configuration le quasi rejet de toute possibilité d'établir d'amitié avec quiconque. Par une dialectique d'exclusion soutenue comparable à celle pratiquée par l'auteur d'Utopie, tout homme (ou femme) qui se présenterait à l'essayiste comme un ami est définitivement mis au-delà des frontières de sa conscience – qu'il s'agisse de père, d'enfant, de femme ou de collègue. Ils sont exclus parce qu'ils ne pourraient jamais, selon l'essayiste, se montrer à la hauteur de ce vrai ami qui ne cesse de hanter son âme fendue. Pour troublante que cette attitude paraisse, à part le souvenir de la Boétie, aucun ami n'entrera dans les pages des Essais.¹¹

Et pourtant ce que Montaigne met en jeu dans sa discussion de l'amitié est moins l'être humain considéré en tant qu'ami potentiel que la manière dont celui-ci structure inconsciemment ses relations personnelles selon des référents sociaux qu'il ne met pas en question. Tel homme accorde la notion d'amitié à la relation qui s'établit entre lui et son collègue sans pour autant voir qu'elle réponde à une convenance sociale exigée, qui peut se défaire aussi vite qu'elle se fait. Ce n'est qu'un des éléments de tout un corpus d'idées

reçues que Montaigne problématise ici. Dans l'essai « De la force de l'imagination » Montaigne explique, de manière plutôt détournée, les ressorts d'un processus par lequel on accepte une croyance populaire sans jamais la questionner. Il y montre comment l'interprétation généralisée d'un événement autrement incompréhensible peut faire entrer dans ce corpus ce qui n'a d'autre validité que le nombre élevé d'individus qui la croient. Il raconte qu'un jour, en passant par la petite ville de Victry le François, il a pu connaître un homme nommé Germain, fort barbu, qui, jusqu'à son vingt-deuxième anniversaire, avait mené la vie d'une fille et avait été reconnu comme Marie par tous les habitants d'alentour. Mais un jour où Marie faisait quelque effort pour sauter, ses membres virils sont sortis, la transformant définitivement en Germain. Si peu croyable que soit le raisonnement de cette transformation radicale, il n'empêche qu'il s'est implanté dans les esprits des jeunes filles de cette ville la croyance que faire de trop grandes enjambées pourrait les changer en garçons. Montaigne commente : « Il est vraisemblable que le principal crédit des miracles, des visions, des enchantements et de tels effets extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination agissant principalement contre les âmes du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la créance qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voient pas » (I, 162).¹² Cet exemple touche à un phénomène plus large qui se concrétise dans la dernière partie du passage cité : ce qu'on croit ou comprend résulte d'un assujettissement imperceptible de l'esprit individuel à une force extérieure qui cherche à dominer son fonctionnement. Cette force discursive, qui fait l'objet d'une grande critique non seulement chez Montaigne mais, comme nous l'avons vu, chez More aussi, peut amener quelqu'un à croire avec certitude ce dont les fondements réels se montrent assez faibles à celui qui s'en enquiert – telle, par exemple, la valeur supposée intrinsèque de l'or, ou les

fondations socialement construites de l'amitié. Quant à l'essayiste, cette prise de position pourrait troubler, venant d'un homme qui ne cesse de se dire favorable à la coutume qui, en tout état de cause, régit les relations humaines qu'il est néanmoins en train de critiquer.

Elle régit aussi la perception qu'on se fait de la mort. Pour Montaigne la représentation qu'on fait de la mort appartient à une plus large structure discursive socialement construite et renforcée, qui ne tient, en fait, à aucune réalité tangible. C'est-à-dire que nous concevons à la fois la mort et la peur que nous en avons à partir d'un modèle qui nous est imposé par la société, mais dont le but ultime refuse la connaissance même de cet acte final. Au lieu de s'intéresser au moment précis du passage de la vie à la mort, ce modèle ne nous fait considérer que ses approches lentes et douloureuses, ce qui, en fin de compte, ne sert qu'à faire accroître la peur. Pour Montaigne la mort, tout comme l'amitié, représente un simple concept régulateur qu'on refuse de problématiser :

La mort ne se sent que par le discours, d'autant que c'est le mouvement d'un instant : 'Aut fuit, aut veniet, nihil est praesentis in illa' / 'Morsque minus paenae quam mora mortis habet.' Mille bêtes, mille hommes sont plus tôt morts que menacés. Et à la vérité, ce que nous disons craindre principalement en la mort, c'est la douleur, son avant-coureuse coutumière. (I, 108-109)

Comme le dit le premier vers latin de la Boétie, rien n'est présent dans la mort même ; en tant que moment elle est vide, elle n'est que le passage intemporel d'un état vers un autre. On se fait une image mentale de la mort qui se remplit aussi bien des souvenirs pénibles des proches trépassés que de cette angoisse insaisissable devant l'inconnu. Autrement dit on témoigne dans l'exemple en question de la présence d'un discours extérieur régissant subrepticement la manière dont on pense la mort.

Or Montaigne s'en prend, de manière calculée, à chacun des éléments qui, pris ensemble, constituent la conception que nous nous faisons de la mort. Il est vrai qu'elle est l'ultime but de la vie, dont jamais homme ne s'échappera, toujours à l'horizon menaçant de frapper à tout moment. Mais peut-être le fait qu'elle est loin de nous ne sert-il qu'à augmenter une crainte qui s'amoindrira sans doute à mesure que nous nous en approcherons :

Tout ainsi que j'ai essayé en plusieurs autres occurrences ce que dit César, que les choses nous paraissent souvent plus grandes de loin que de près, j'ai trouvé que sain j'avais eu les maladies beaucoup plus en horreur, que lorsque je les ai senties ; l'allégresse où je suis, le plaisir et la force me font paraître l'autre état si disproportionné à celui-là, que par imagination je grossis ces incommodités de moitié, et les conçois plus pesantes, que je ne les trouve, quand je les ai sur les épaules. J'espère qu'il m'en adviendra ainsi de la mort. (I, 152)

Grossir par la force de l'imagination les incommodités de la mort revient à dire renforcer d'incertitude une idée reçue qu'une fois expérimentée perd de beaucoup sa validité concrète. Montaigne ne nie pas que la mort puisse s'avérer douloureuse dans ses approches, mais la maladie lui a enseigné que l'angoisse ressentie dans la santé résulte principalement des opérations discursives. Il suffit de supprimer leur contrôle sur l'esprit pour que la mort revête son caractère naturel. Evidemment il ne s'agit pas là d'une pratique qui puisse se faire par tout le monde tous les jours, étant donné la force quasi indomptable qui étreint l'imagination. Mais ayant vécu un événement qui ressemblait, à ses yeux, à la mort, Montaigne propose que cette neutralisation du concept de la mort représente la seule manière envisageable de la connaître vraiment.

Il raconte qu'un jour se promenant dans les environs de chez lui, il s'est fait jeter d'un cheval qui ne lui appartenait pas, et se trouvait par la suite inconscient par terre et tenu pour mort par les gens de son équipage. Ceux-ci, ayant tout essayé pour le raviver,

ont rapporté son corps chez lui où ce n'était que deux bonnes heures plus tard qu'il commençait à reprendre la vie. Quoique incapable de se mouvoir ou de parler pendant ces deux heures, il était en revanche conscient de tout ce qui se passait autour de lui, de sorte que le souvenir de ce moment, loin de lui faire peur, le remplît d'accalmie car il ne sentait alors aucune douleur :

Il me semblait que ma vie ne me tenait plus qu'au bout des lèvres ; je fermais les yeux pour aider, ce me semblait, à la pousser hors, et prenais plaisir à m'alanguir et à me laisser aller. C'était une imagination qui ne faisait que nager superficiellement en mon âme, aussi tendre et aussi faible que tout le reste, mais à la vérité non seulement exempte de déplaisir, ains mêlée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil. (II, 63-64)¹³

Montaigne n'est pas mort de cet accident, mais ses blessures étaient assez graves pour que son entourage pense son trépas imminent. On peut donc raisonnablement conclure avec l'essayiste qu'il était véritablement entre la vie et la mort, tels ceux qu'on voit dans leurs derniers moments déchirés par ce qui semble à tous les extrêmes tiraillements de douleur et d'agonie. Et pourtant Montaigne prétend n'avoir rien senti de douloureux : « Cependant mon assiette était à la vérité très douce et paisible ... » (II, 67), ce qui lui fait déduire que peut-être l'idée de la mort qui se présente à l'esprit est-elle fausse. De loin elle se fait craindre, de près elle se fait accueillir – si bien que s'il s'était réellement agi de sa mort, Montaigne dit qu'il se serait laissé aller : « C'eût été sans mentir une mort bien heureuse ; car la faiblesse de mon *discours* me gardait d'en rien juger, et celle du corps d'en rien sentir. Je me laissais couler si doucement et d'une façon si douce et si aisée que je ne sens guère autre action moins pesante que celle-là était » (II, 67).

A en croire Montaigne ce serait le discours qui structure notre compréhension de cet événement, en nous amenant à croire que c'est une sorte de point final qui n'arrive

qu'une seule fois. Mais qu'est-ce en fait que la vie, se demande l'essayiste, sinon un trajet de durée limitée ponctué par une série innombrable de morts ? Passer de la jeunesse à la vieillesse est une mort d'autant plus pénible qu'elle se fait sentir lentement par la décrépitude qui caractérise cette dernière étape de la vie ; tandis que cette mort finale, qui fait le plus peur aux gens, Montaigne nous ferait croire qu'elle se présente sans douleur aucune. Or, pour déstabiliser cette notion dite menaçante, l'essayiste joue sur l'idée, exprimée déjà de diverses manières chez maints écrivains et poètes renaissants¹⁴, que la vie constitue une série infinie de petites morts, chacune contribuant à la dernière :

Qui tomberait [à la mort] d'un sel coup, je ne crois pas que nous fussions capables de porter un tel changement. Mais, conduits par sa main, d'une douce pente et comme insensible, peu à peu, de degré en degré, elle nous roule dans ce misérable état et nous y apprivoise ; si que nous ne sentons aucune secousse, quand la jeunesse meurt en nous, qui est en essence et en vérité une mort plus dure que n'est la mort entière d'une vie languissante, et que n'est la mort de la vieillesse. D'autant que le saut n'est pas si lourd du mal-être au non-être, comme il est d'un être doux et fleurissant à un être pénible et douloureux. (I, 153)¹⁵

Ainsi, si l'on arrive à se débarrasser de cette conceptualisation imposée par la tradition, qui tient à dissocier étroitement la vie de la mort, on pourra de la sorte, selon Montaigne, maîtriser la peur. Ce serait se rendre compte finalement que la mort fait partie intégrale de la vie, chaque moment passé dans la vie étant non seulement un acheminement vers la mort, mais aussi une petite mort lui-même :

C'est la condition de votre création, c'est une partie de vous que la mort ; vous vous fuyez vous-mêmes. Cet être qui est vôtre, que vous jouissez, est également parti à la mort et à la vie. Le premier jour de votre naissance vous achemine à mourir comme à vivre [...] vous êtes mort après la vie ; mais pendant la vie vous êtes mourant, et la mort touche bien plus rudement le mourant que le mort, et plus vivement et essentiellement. (I, 155)

Montaigne n'est pas loin dans cette discussion de certaines valeurs chrétiennes au sujet de la mort, qui apprennent à ses adhérents de ne pas craindre la mort, car nous vivons mourant et vivant mourons – expression reprise plusieurs fois par Montaigne.¹⁶

Toute cette discussion de la mort chez Montaigne n'a pas pour dessein de nier son existence concrète ; tant s'en faut – sa propre mort n'était pas moins réelle que celles de son père et de son ami. Il s'agit plutôt de faire apercevoir les tactiques dialectiques utilisées afin de problématiser les termes du concept. Dans ce sens on n'est guère loin de Thomas More qui se sert de cette même tactique d'exclusion dans la construction de son île paradisiaque. On pourrait dès lors protester que le Français nous propose des conceptions à remettre en question pour finalement les exclure de la structure voulue, tandis que l'Anglais nous propose plus que des abstractions en incluant dans son procès dialectique des objets aussi – tel que l'or, l'argent, les richesses et la propriété privée. Mais en question chez More est en fait beaucoup plus que les objets mêmes, qui servent plutôt de tremplin à une discussion qui porte sur les conceptions que nous en avons. C'est-à-dire que l'or, l'argent et les richesses sont effectivement des éléments importants pour renforcer son argument, mais son argument même se concentre sur le discours qui structure les appréciations que nous nous en faisons et que nous croyons nôtres. More et Montaigne nous montrent tous deux que ce n'est pas le cas et donc par un procès dialectique très similaire tiennent à exclure ces discours des structures indépendantes que sont l'Utopie et les Essais.

Or, c'est bien cette mise en question du discours et, pour revenir à la discussion, celui précisément de la mort qui pousse Montaigne à commenter: « Nul ne meurt avant son heure. Ce que vous laissez de temps n'était non plus vôtre que celui qui s'est passé

avant votre naissance [...] Où que votre vie finisse, elle y est toute » (I, 157). En jeu est une structure discursive profondément enracinée dans la culture qui régit non seulement les appréciations et les définitions que les hommes ont de la mort et de l'amitié, comme nous venons de le voir chez Montaigne, mais aussi bien chez More, qui critiquait la manière dont ils ne refusent pas une structure économique qui, en faisant valoriser des objets sans valeur intrinsèque, pousse les hommes à perpétuer un système de travail qu'il est dans leur pouvoir de changer. Tout se ramène à la question du jugement personnel et à l'échec de la part du plus grand nombre de s'en servir. Si nous voyons les deux auteurs rejeter certains éléments socialement définis au-delà des frontières qu'ils se sont eux-mêmes imposées, c'est au nom de ce processus dialectique relevant directement de l'usage du jugement que les deux considèrent manquant chez le vulgaire.

Montaigne se montre d'autant plus critique de ce discours qu'il amène les hommes à s'attribuer certaines qualités qui, en les mettant au-dessus de toute autre création, leur donne le droit, à leur sens, de tout interpréter, d'élever leurs interprétations à la hauteur de vérités universelles et enfin de les imposer, par force si besoin est, à toute l'humanité. C'est tout un genre métaphysique et religieux qui se trouve impliqué dans cette critique. Ayant commencé durant le siècle précédant par des humanistes tel que Mirandole,¹⁷ la « dignitas hominis » tenait à situer l'homme au plus haut niveau de la création en ce qui concerne la beauté physique, les capacités intellectuelles aussi bien que la faveur divine. Le message central de ce mouvement étant que l'homme pouvait tout parce qu'il était tout, la création tout entière tombait sous son contrôle. Il pouvait s'en servir et en abuser tant qu'il voulait parce qu'il était le centre de l'univers autour duquel tout tournait pour son plaisir. Certains hommes se sentaient même libérés des contraintes

de la religion pour interpréter à leur profit ce qu'ils voyaient dans le monde. Or, Montaigne repousse les idées engendrées par ce mouvement en demandant par quelle autorité l'homme se fait si grand :

Qu'il me fasse entendre par l'effort de son discours, sur quels fondements il a bâti ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres créatures. Qui lui a persuadé que ce branle admirable de la voûte céleste, la lumière éternelle de ces flambeaux roulant si fièrement sur sa tête, les mouvements épouvantables de cette mer infinie, soient établis et se continuent tant de siècles pour sa commodité et pour son service ? Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette misérable et chétive créature, qui n'est pas seulement maîtresse de soi, exposée aux offenses de toutes choses, se dise maîtresse et emperière de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de connaître la moindre partie, tant s'en faut de la commander ? Et ce privilège qu'il s'attribue d'être seul en ce grand bâtiment, qui ait la suffisance d'en reconnaître la beauté et les pièces, seul qui en puisse rendre grâces à l'architecte et tenir compte de la recette et mise du monde, qui lui a scellé ce privilège ? Qu'il nous montre les lettres de cette belle et grande charge. (II, 152)

Aux humanistes qui insistent sur la grandeur de l'homme, Montaigne répond que l'homme n'est rien qu'une petite partie du tout. Si l'homme se croit meilleur que les animaux, plus doué et plus intelligent, rien ne peut lui garantir cet avantage que le pouvoir de son discours qui lui fait croire ce qui reste en tout état de cause invérifiable. Mais précisons que ce n'est pas tant à l'idée de la grandeur de l'homme que Montaigne s'en prend, qu'à cet égoïsme face à son confrère que l'auteur de l'Utopie tenait à éliminer de son île. Une différence est que Montaigne va encore plus loin en disant qu'on ne peut même se dire meilleur que les autres créations. L'homme religieux croit les animaux sans âmes, privés d'intelligence et incapables de communication entre eux et avec nous. Mais d'où vient cette croyance si fermement ancrée dans les esprits des hommes ? Certes pas d'une observation empirique, remarque Montaigne qui cherche à faire ébranler les fondements du discours humain en se demandant si sa chatte ne joue pas plus avec lui

que lui avec elle. Il ne faut pas oublier que les Essais n'étaient formulés qu'une trentaine d'années avant le Discours de la méthode qui, aboutissement ultime de la dignitas hominis, a fait du chat une machine dépourvue de connaissance. Montaigne, en revanche, renverse les termes de ce débat, en insistant hardiment sur une intelligence animale qui dépasserait celle des humains, qui, en en privant les animaux, succombent lâchement à l'opinion vulgaire, c'est-à-dire au discours. Toute la première partie de « l'Apologie » relativise en effet la position des animaux par rapport à l'homme : dans les pages de ce chapitre le plus long des Essais ce sont les araignées qui coudent, les chiens qui trichent, les éléphants qui pratiquent une religion, et les hérissons qui prévoient le temps (II, 156-175) – autant de connaissances bestiales que l'homme, affirme de manière plaisante Montaigne, aurait apprises des bêtes.

Toujours est-il que l'enjeu de cette discussion relativiste n'est pas vraiment les animaux ou leur supposée capacité intellectuelle supérieure. Il s'agit plutôt d'une mise en relief de la tactique par laquelle les hommes, en se distanciant du royaume des animaux, se situent volontiers au même niveau de Dieu et croient devenir ainsi porteurs de la vérité. Or, selon la tradition judéo-chrétienne, la vérité divine est unique et universelle, ne changeant point de saison en saison au gré des vents et des intempéries. Et pourtant, remarque l'essayiste, c'est ainsi qu'il faut qualifier la vérité humaine que chaque nouvelle doctrine religieuse érige en vérité divine. Il est trop facile de se laisser glisser dans les rangs défensifs d'un tel mouvement, tout en fermant les yeux sur le fait que la vérité au nom duquel on porte la bannière est toujours le remplacement d'une autre vérité tombée en désuétude. Pour Montaigne c'est le signe par excellence qui problématise tout de suite cette prétendue vérité : « [...] quand il se présente à nous quelque doctrine nouvelle,

nous avons grande occasion de nous en défier, et de considérer qu'avant qu'elle fût produite, sa contraire était en vogue ; et, comme elle a été renversée par celle-ci, il pourra naître à l'avenir une tierce invention qui choquera de même la seconde » (II, 309).

Or, s'il s'agissait effectivement d'une vérité, elle serait universellement reconnue comme telle et non seulement par une petite faction d'hommes qui tient à l'imposer à tout le reste de l'humanité : « [...] si de notre part nous recevions quelque chose sans altération, si les prises humaines étaient assez capables et fermes pour saisir la vérité par nos propres moyens, ces moyens étant communs à tous les hommes, cette vérité se rejetterait de main en main de l'un à l'autre. Et au moins se trouverait-il une chose au monde, de tant qu'il y en a, qui se croirait par les hommes d'un consentement universel » (II, 299). Ce n'est pourtant pas le cas, le problème principal étant que l'homme conceptualise le monde selon des grilles, ou des discours, qu'il remanie pour interpréter chaque événement rencontré à son avantage personnel. Afin d'argumenter efficacement avec un adversaire il faut ou bien rester à l'intérieur du discours reçu, ou bien en sortir et se faire accuser de ne pas être à la hauteur du débat. Malgré la force d'une telle accusation d'insuffisance, Montaigne opte néanmoins pour ce deuxième choix, non seulement parce qu'il voit dans tous ces arguments des interprétations faites à partir d'autres interprétations, mais d'autant plus que : « [...] toute présupposition humaine et toute énonciation a autant d'autorité que l'autre, si la raison n'en fait la différence. Ainsi il les faut toutes mettre à la balance ; et premièrement les générales, et celles qui nous tyrannisent. L'impression de la certitude est un certain témoignage de folie et d'incertitude extrême » (II, 270-271). Il appartient à la raison, au jugement, d'établir cette différence entre des

faits multiples, sans aucun secours de ces préceptes coercitifs, aristotéliens ou autres, qui forment le discours humain.

Comme on le sait, toute cette problématique sur la vérité a amené Montaigne à se faire propriétaire des mots célèbres « que sçay-je ? » Mais plus important pour nous est le fait qu'on témoigne dans cette discussion d'un rétrécissement du regard de l'essayiste qui, abandonnant les sciences discursives et leurs préceptes interprétatifs, fait dorénavant lui-même l'objet de son étude. Il part de l'hypothèse que si l'homme ne se connaît pas lui-même, comment peut-il connaître ce qui lui est extérieur ? Interpréter le monde d'alentour à l'aide de grilles préconçues ne fait que suppléer à un discours qui, s'il était vraiment capable des pouvoirs explicatifs qu'on lui attribue, n'aurait pas besoin de cette suppléance. Et pourtant l'homme n'a en fait que cela, ce qui pousse Montaigne à changer de directions : puisqu'il n'appartient pas à lui d'expliquer le monde extérieur, il essaiera d'expliquer lui-même, de s'expliquer – d'où l'essai. Éliminé sera tout discours qui lui impose une certaine interprétation de lui-même, aussi bien que ceux qui exigent la manière précise dont il doit conceptualiser sa relation avec les autres hommes, comme ses vues sur l'amitié ou sur la mort nous l'ont montré. Enfin c'est lui qui semble suivre son propre conseil :

On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut. En l'étude, comme au reste, il lui faut compter et régler ses marches, il lui faut tailler par art les limites de sa chasse [...] C'est un corps vain, qui n'a par où être saisi et assené ; un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir nœud ni prise. Certes il est peu d'âmes si réglées, si fortes et bien nées, à qui on se puisse fier de leur propre conduite, et qui puissent, avec modération et sans témérité, voguer en la liberté de leurs jugements au delà des opinions communes. Il est plus expédiant de les mettre en tutelle. C'est un outrageux glaive que l'esprit, à son possesseur même, pour qui ne sait s'en armer ordonnément et discrètement. Et n'y a point de bête à qui plus justement il faille donner des ornières pour

tenir sa vue sujette et contrainte devant ses pas, et la garder d'extravaguer ni çà, ni là, hors les ornières que l'usage et les lois lui tracent. (II, 294)

Et là il ne fait que nous tracer les mêmes barrières qu'avait tracées avant lui Thomas More. Si les thèmes choisis et leurs manières de les aborder se diffèrent entre les deux auteurs, la cible de leurs critiques ne reste pas moins une : l'acceptation d'un discours qu'il appartient au jugement de problématiser.

Ce dont on témoigne donc chez les deux auteurs est de prime abord l'identification d'un discours matériel qui structure la manière dont les hommes conçoivent à la fois le monde et leurs relations interpersonnelles dans ce monde. Si More vise un capitalisme dont les effets nuisibles apparaissent de façon concrète, et que Montaigne se concentre plutôt sur le phénomène abstrait du jugement qu'il considère manquant chez le peuple, cette différence ne doit pour autant pas nous empêcher de voir que derrière les deux instances réside une même condamnation implicite de l'acceptation généralisée d'un discours. Loin d'être les premiers à critiquer cette force toute puissante qu'est le discours, qui se perpétue à l'insu des hommes, More et Montaigne cherchent néanmoins à travers leurs textes à la problématiser, à montrer la distance infranchissable entre elle et le possible, de sorte que, si Montaigne appelle ouvertement à l'usage du jugement pour la combattre, on puisse dire tout autant du désir de More. En raisonnant la validité de ce discours les deux auteurs créent ensuite un espace textuel où sa force s'avère neutralisée et mise à l'extérieur des frontières qu'ils se tracent. Il s'agit d'un processus par lequel ils dessinent à grands traits une sorte de royaume intérieur qui concrétise textuellement le fruit d'une dialectique acharnée grâce à l'usage du jugement. Dehors l'imposition de la monnaie, de l'appréciation des objets sans valeur, de l'acceptation du système économique actuel ; dehors de même l'imposition d'une certaine conception de l'amitié, de la

mort ou de la vérité. Evidemment les six éléments choisis n'atteignent guère l'état de l'exhaustivité, mais servent, je l'espère, à démontrer le mécanisme derrière ce processus dialectique. J'aurais pu tout aussi bien mentionner les questions religieuses ou pédagogiques, ou bien celles de la guerre ou des femmes : autant de questions posées dans les cercles humanistes, depuis Mirandole jusqu'à Erasme, qui n'échappent pas moins à ce même traitement. Or, la question s'impose : une fois cette dialectique d'exclusion effectuée chez More et Montaigne, comment cet espace textuel du jugement se présentera-t-il ? C'est à cette question que nous essaierons de nous adresser dans le chapitre suivant.

Notes

¹ Ce n'est pas dire que ce statu quo (médiéval) manquait la capacité de distinguer ou qu'il vivait tout en gris, mais plutôt que les distinctions qu'on verra faire More et Montaigne sont d'un nouvel ordre. Intéressante est une étude faite récemment par Christian Deschamps et Robert Maggiori (*L'Utopie*, 1994) qui, en reprenant mais élaborant le travail de Delumeau, remarquent justement la manière dont les cibles chez les auteurs utopistes courent le plus souvent à l'encontre de la réalité quotidienne vécue – jusqu'à se montrer anachroniques :

[Les utopistes] collectivisent au moment où s'affirme le l'individualisme, ils construisent des Etats sans tradition alors que s'affirme le sentiment national, ils suppriment la propriété et la monnaie quand naît le capitalisme, ils isolent au moment où se multiplient les échanges entre continents, ils professent méfiance pour tout ce qui est naturel à une époque qui fut, à bien des égards, « une découverte de la nature. » Les utopistes vont à contre-courant. (10)

² La seule exception, que Raphaël ne problématise pas, serait une certaine classe d'Utopiens dont le seul travail consiste à assurer celui de leurs concitoyens. Quoiqu'ils ne fassent pas un travail spécifiquement physique, il ne faut pas conclure qu'ils passent le temps dans l'oisiveté – ils surveillent :

La principale et presque la seule fonction des syphograntes est de veiller que personne ne demeure inactif, mais s'adonne activement à son métier, non pas cependant jusqu'à s'épuiser du point du jour à la nuit tombante, comme une bête de somme, existence pire que celle des esclaves, et qui est cependant celle des ouvriers dans presque tous les pays, sauf en Utopie. (148)

Etant donné qu'ils sont élus par leurs confrères pour une période de un an, le poste de syphogranter semble représenter un prix décerné pour cause d'un travail passé bien fait – un ancien travailleur étant le mieux placé pour prévenir tout travail injustement infligé.

³ A remarquer que ces phrases semblent contredire les idées de Descamps et Maggiori citées plus haut.

⁴ Au Moyen Age, le champ en jachère et le champ cultivé, après la récolte et le glanage, sont mis en pâture commune ; ils ne peuvent être enclos de haies. Le système permettait le petit élevage. Celui-ci s'était bien développé à partir du XII^e siècle, stimulé par la forte demande flamande. L'évêque de Winchester en 1259 avait vingt-neuf mille moutons. Les paysans vendaient la laine en se groupant ou la tissaient eux-mêmes. L'Angleterre n'avait produit d'abord que des tissus grossiers à l'usage du peuple. Puis des tisserands flamands, émigrés au cours des luttes communales, avaient apporté des secrets de métier. Edouard III en 1337 interdit l'importation des draps étrangers. Les tisserands anglais utilisaient les belles laines du pays qui leur revenaient moins cher qu'à leur concurrents flamands et italiens. Ils s'établissaient volontiers dans les villages pour échapper aux règlements que les guildes leur imposaient dans les villes. L'Angleterre devint alors le premier pays drapier. (99)

⁵ Voir note 4.

⁶ Guy Poirier dit plus ou moins la même chose, en se concentrant plutôt sur les mœurs sexuelles d'un groupe de religieux que Montaigne aurait rencontré lors de son séjour en Italie. Quoique ce critique s'affaire à chercher les traces d'une naturalisation de l'homosexualité à la Renaissance – quelque chose qu'il peine à prouver – il montre néanmoins bien à quel degré l'essayiste essayait d'accueillir tout ce qui relevait de la différence. Il dit, en citant la page 118 du *Journal de voyage* :

Michel de Montaigne, dans son *Journal de voyage*, note, lors de son passage à Rome, qu'une secte composée de Portugais permit de consacrer des mariages entre hommes : « ce mesme jour la station estoit à Saint Jean *Porta Latina*, en laquelle eglise certains Portugais, quelques années y a, estoient entrés en une estrange confrerie. Ils s'espousaient masle à masle à la Messe, avec mesmes ceremonies que nous faisons nos mariages, faisoient leur paques ensemble, lisoient ce mesme evangile des lopces, et puis couchoient et habitoient ensemble. » Pour quelle raison cette pratique vit-elle le jour ? Montaigne indique simplement que les initiateurs octroyèrent au sacrement du mariage le pouvoir d'unir tous les types de couples. Des regroupements de sodomites, qui paraissent paraître anachroniques ou du moins inhabituels pour certains, ne sont vraisemblablement pas si étrangers à l'imaginaire de cette époque ; les études historiques d'archives judiciaires le

prouvent et les détracteurs de Henri III n'inventeront rien lorsqu'ils se méfieront des cérémonies secrètes qui se seraient déroulées au sein de la confraternité du Saint-Esprit. (57-58)

Il faut noter, pour autant, que ce même groupe de religieux a été éradiqué quelques années après la visite de Montaigne par les autorités catholiques à Rome.

⁷ Au sujet de l'amitié voir Marc E. Blanchard, Trois portraits de Montaigne : Essai sur la représentation à la Renaissance (Paris : Nizet, 1990) qui examine la relation que l'absence de l'ami entraîne dans l'écriture des Essais. Il montre qu'au début Montaigne avait l'intention de faire de son livre le portrait vivant de son ami Etienne de la Boétie, en y incluant à la fois le Discours de la servitude volontaire écrit par la Boétie vers 1574 et un éloge vibrant de celui-ci dans l'essai « De l'amitié. » Bientôt, pourtant, Montaigne modifie ce désir en supprimant le Discours et en le remplaçant par une collection de sonnets écrits par son ami dans sa jeunesse. Finalement, dans la dernière édition des Essais, il n'y a plus aucune référence directe à la Boétie et les sonnets ont été supprimés de même, de sorte que ce qui commençait comme une œuvre écrite pour honorer l'amitié que l'essayiste avait pour la Boétie finit par devenir une œuvre caractérisée par l'absence entière de celui-ci. Voir surtout le premier chapitre « Parfaict Amy. »

⁸ Pour la vision renaissante / néoplatonicienne de l'amitié qui aurait certainement influencé Montaigne aussi bien que d'autres, voir Marsile Ficin, Commentaire sur le banquet de Platon trad. Raymond Marcel (Paris : Belles Lettres, 1956). Pour la vision classique consulter surtout Cicéron, l'Amitié trad. François Combès (Paris : Belles Lettres, 1998) qui avait peut-être le plus influencé Montaigne dans ses conceptions d'amitié.

⁹ Jean Lacouture dans son étude Montaigne à cheval a très bien montré que cette vie d'ermite que Montaigne crée textuellement pour son lecteur se désagrège devant l'abondance d'évidence montrant un Montaigne très actif non seulement dans la communauté mais surtout dans la politique où il aurait servi de truchement au futur roi Henri IV. Cela étant sans doute le cas, le travail de Floyd Gray sur la rhétorique du Gascon ne fait que prouver que, malgré une sincérité indéniable, les Essais constituent avant tout autre chose un exercice de rhétorique commun à pratiquement tous les écrivains de l'époque – y compris Thomas More. Pour Lacouture, voir surtout le chapitre VIII où il discute du rôle qu'aurait peut-être joué Montaigne dans le massacre du Saint Barthélemy aussi bien que de son goût pour les écrits de Machiavel. Pour Gray, voir Le Style de Montaigne (Paris : Nizet, 1958) aussi bien que Gender, Rhetoric, and Print Culture in French Renaissance Writing, surtout le premier chapitre de celui-ci où il analyse le rôle général de la rhétorique dans les écrits renaissants.

¹⁰ On voit ce même traitement dans maints auteurs de l'époque, ce qui semble indiquer une lecture soit de Marsile Ficin dont l'œuvre Commentaire sur le banquet de Platon connaissait une large distribution ; soit de Cicéron qui discutait des règles de l'amitié.

¹¹ Jacques Derrida dans Les Politiques de l'amitié (Paris : Galilée, 1994) analyse cette situation de Montaigne et montre en déstabilisant le duo amitié / inimité que le narcissisme aurait joué un rôle majeur dans la construction à laquelle s'adhère Montaigne en désignant la relation qu'il avait avec la Boétie :

Convenance, inconvenance. Digression. Soit dit entre crochets, Montaigne tire la plus audacieuse et la plus incontestable conséquence de cette définition doublement singulière, si on peut dire, de l'ami : l'ami comme une seule âme (singularité) mais en deux corps (duplicité). Citant là encore Aristote, le suivant à la lettre, Montaigne cultive cette double singularité. Il en maintient la rigueur jusqu'aux paradoxes les plus troublants dans la logique du don, du prêt, de la dette ou du devoir, de la reconnaissance même. Donc dans la généalogie de la morale. Car tous les calculs sont impossibles et ces derniers mots perdent leur sens s'il est vrai que les amis sont une « ame en deux corps selon la tres-propre définition d'Aristote ». L'impossibilité de ce calcul, la ruine du sens courant des mots, l'avalanche des absurdités logiques et grammaticales, c'est à de tels signes qu'on reconnaît la différence entre l'amitié « souveraine et maîtresse » et les « autres amitez ». La *philia* la plus dévouée à l'autre, la plus hétérotropique ou hétérophilique, n'est autre au fond qu'une amitié de soi, *philautie* sinon narcissisme – et ce n'est pas mal. Plus de don ni de dette, plus de devoirs entre les amis. Si quelqu'un doit dire merci, c'est celui qui donne à celui qui accepte. (203)

C'est-à-dire, en suivant la trajectoire de Derrida dans le chapitre « Celui qui m'accompagne, » que l'ami absent qu'est la Boétie représente hic et nunc l'ennemi présent qui tient à repousser l'essayiste vers lui-même dans une auto-amitié qui exclurait toute possibilité autre d'amitié. Cette interprétation (qui devrait être balancée par une reconnaissance de la stratégie rhétorique exploitée par Montaigne) expliquerait

d'ailleurs le désir par l'essayiste de se créer des frontières infranchissables dont l'amitié (avec son compo-
sant – aucun ami) ne constituerait qu'un seul exemple parmi tant d'autres.

¹² Il est important de remarquer que, malgré l'incroyable associé à cet événement, le changement de filles en garçons représentait une croyance largement acceptée par les praticiens de la médecine renaissante qui maintenaient la doctrine connue depuis l'antiquité, selon laquelle toute chose vivante tend à sa propre amélioration. C'est-à-dire qu'avec l'homme étant situé au plus haut niveau de la création, la transformation d'une femme en homme était *naturelle*. Thomas Laqueur, *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge MA : Harvard UP, 1990) examine cette histoire célèbre racontée par Montaigne et essaie de l'expliquer à la lumière d'abord du médecin renaissant, Ambroise Paré, qui avait traité du même événement dans son livre *On Monsters and Marvels* en disant que la transformation en question résultait de la chaleur ; et ensuite à la lumière de Gaspard Bauhin qui, écrivant en 1608 explique la nature incomplète de la femme :

Paré offers the following, entirely naturalistic, explanation for Marie's transformation : the fact that « women have as much hidden within in the body as men have exposed outside ; leaving aside, only, that women don't have so much heat, nor the ability to push out what by the coldness of their temperament is held bound to the interior. » So puberty, jumping, active sex, or something else whereby « warmth is rendered more robust » might be just enough to break the interior-exterior barrier and produce on a woman the marks of a man. Succinctly put by the learned Gaspard Bauhin : « women have changed into men » when « the heat, having been rendered more vigorous, thrusts the testes outward. » But the reason heat works in this way and not in the reverse – men cannot be physically transformed into women – is as much metaphysical as physiological in any modern sense. Movement is always up the chain of being : « we therefore never find in any true story that any man ever became a woman, because Nature tends always toward what is most perfect and not, on the contrary, to perform in such a way that what is perfect should become imperfect » (127).

¹³ Plusieurs études ont été effectuées dans ces récentes années sur ce type d'expérience « near death » et ce qui en ressort c'est que la quasi totalité des personnes l'ayant expérimentée se sentent remplies d'une accalmie à la fois mentale et physique – constat qui tend à corroborer le dire de Montaigne. En outre, ces mêmes personnes signalent la perception d'un changement inconscient, mais néanmoins marqué, dans leur manière d'aborder les complexités de la vie – depuis une simple attitude de laisser-aller jusqu'à un désintéressement complet pour tout ce qui n'est pas fixé dans le moment présent. Il serait intéressant de voir jusqu'à quel point les conclusions de ces chercheurs pourraient éventuellement s'appliquer à la vie de Montaigne telle qu'il nous la livre dans ses *Essais*. Déjà ces quelques constatations expliqueraient le changement que Montaigne dit avoir ressenti après sa chute, mais aussi ses attitudes face à la mort de son ami et à celle de son père.

¹⁴ A ce sujet on pourrait inclure Ronsard, Pétrarque et d'autres poètes qui se servaient de ce leit-motiv pour s'attirer leurs bien-aimées.

¹⁵ On notera la ressemblance entre cette conception de la mort et le stratagème rhétorique de « carpe diem » utilisé par les poètes de la Pléiade, notamment Ronsard. Jean Starobinski analyse ce processus chez Montaigne dans son étude *Montaigne en mouvement* (Paris : Editions Gallimard, 1993) où il démontre comment cette attitude face à la mort devient une source de liberté aussi bien qu'un moyen de connaître le bonheur du moment :

La pensée de la mort opère un dégagement total, mais en même temps elle redouble l'attention portée à chaque minute et à chaque objet qu'offre encore la vie. Montaigne outrepassa la leçon des stoïciens, qui conseillaient de vivre chaque instant comme s'il était le dernier. Pour la conscience dégagée, la vie a déjà pris fin, et le monde s'est éloigné pour toujours : cependant, un sur-sis de pure grâce remet la mort à plus tard, et désormais tous les instants vécus peuvent être goûtés comme s'ils étaient rendus après l'heure de la mort. Ils sont donnés par surcroît, par l'effet d'une faveur inappréciable, qui est celle de la vie simple, une fois qu'elle s'est dépouillée de tout regret du passé et de toute préoccupation de l'avenir. (454-455)

¹⁶ A remarquer pourtant que l'Eglise donnait cet enseignement pour que l'homme s'apprête à la vie après la mort. Tandis que l'enseignement – s'il y en a – de Montaigne est exactement le contraire, c'est-à-dire qu'on devrait saisir le moment présent et y vivre, sans nécessairement penser à un au-delà. C'est pour cette raison que tant de critiques et historiens ont eu si mal à coller une religion sur le dos de l'essayiste, tantôt l'appelant catholique, tantôt protestant, tantôt juif, tantôt athée.

¹⁷ Voir Pico della Mirandola, Oration on the Dignity of Man trans. A. Robert Caponigri (Chicago : Gateway Editions, 1956) qui donne, en effet, à l'homme le pouvoir de créer son propre destin au-dessus de toute autre création et implicitement sans Dieu. Je voudrais éventuellement examiner le lien entre le genre utopique et les œuvres d'auteurs tels que Mirandole, qui était loin d'être le seul représentant de cette vision à la Renaissance. Il y avait aussi Pierre Boaistuau, Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme (Genève : Droz, 1982) qui, en façonnant son écrit sur le modèle de Mirandole, va encore plus loin en ré-écrivant la Création d'une perspective humaine, c'est-à-dire presque de manière nietzschéenne où c'est l'homme qui aurait créé Dieu. Evidemment Boaistuau ne le dit jamais expressément, mais c'est quand même bien l'impression qu'on en remporte.

Dialectiques d'inclusion

D'après l'historien Jean Delumeau, le désir de réorganiser les espaces sociaux et mentaux par un procédé dialectique des données ressortirait à la prise de conscience d'une crise effective qui aurait été en train de bouleverser les repères qui avaient auparavant réglé la vie quotidienne européenne.¹ Sortis d'une fixité supposée universelle, certains éléments de la société se considéraient plongés dans un état de désordre qui ne devait aller que s'empirant tant qu'on ne reprenait pas les rênes sociales pour en arrêter l'effondrement et rétablir un figement et un ordre nécessaires à la continuité de la société. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, ce sentiment constituait plus une tactique idéologique de la part de certains qu'une réalité tangible. Il n'empêche qu'en face de ce supposé chaos qui menaçait de détruire à la fois l'intégrité de la structure sociale aussi bien que celle de l'homme, More et Montaigne procédaient, comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, à un processus de nettoyage qui visait à débarrasser leurs espaces textuels respectifs de ces éléments qu'ils jugeaient nocifs. Ce que certains théoriciens comme Karl Mannheim et Jean Starobinski ont caractérisé d'ouvertures chez ces deux auteurs – progrès social pour l'Utopie et connaissance de soi pour les Essais – représente tout aussi bien des fermetures.² Au lieu de représenter le possible, celui-ci est nié en faveur d'un rétrécissement du regard, qui se concentrerait dès lors sur le même,

autrement dit ce qui est inhérent à l'espace examiné. Quoiqu'on regarde souvent la manière dont ces discours fournissent les bases à une société future,³ ni More ni Montaigne ne semble envisager un avenir perfectionné, mais cherchent plutôt à entamer, une fois la dialectique du négatif effectuée, des analyses approfondies du moment présent. De même que l'auteur de l'Utopie ne considère que l'état actuel de la structure sociale utopienne, de même l'auteur des Essais ne considère que l'état actuel de sa personne – ces considérations étant faites dans un temps présent continu qui n'empêche pas pour autant la possibilité de changement, par exemple l'introduction du christianisme en Utopie ou la reconnaissance de l'essayiste de son propre *perpetuum mobile* inévitable. Mais faisons abstraction pour le moment du sujet de changement pour examiner en détail ces espaces renfermés dont nos deux auteurs dessinent de manière minutieuse les tenants et les aboutissants.

Dans le chapitre précédent on a constaté la façon dont More et Montaigne traçaient, par des procédés dialectiques similaires, des frontières explicites entre un extérieur jugé négatif et un intérieur jugé positif. Jusqu'à présent je n'ai considéré que ce qui relevait de l'extérieur ou bien ce qui se voyait rejeté vers cet extérieur que je voudrais caractériser provisoirement de déréglé, d'instable, voire de chaotique. Si, grâce à cette dialectique, nous pouvons juger l'extérieur ainsi, il s'ensuit que More et Montaigne présenteront l'intérieur sous une lumière toute autre où les supposés dérèglement, instabilité et chaos se changeront en ordre, stabilité et harmonie. Il leur importera de démontrer l'aspect synchronisé des opérations se produisant à l'intérieur de ces systèmes réduits afin d'attirer presque tyranniquement le regard du lecteur, qui risque de se concentrer sur les espaces chaotiques qui, quoique réduits, ne disparaissent pas. D'ailleurs, la présentation

univoque d'une société ou d'une vie harmonieuse n'aurait sans doute pas beaucoup d'intérêt pour le lecteur sans la mise en relief de la réduction de son contraire. Il s'agit d'une véritable pose d'appât dont l'efficacité de leurrer le lecteur dépend de la manière dont More et Montaigne gèrent leurs espaces clos. Rien ne doit contrecarrer la paix intérieure atteinte, et celle-ci doit être présentée comme solide et imperturbable devant toute menace qui poindra éventuellement à l'horizon. Il faudra en effet peser le caractère quasi indépendant de ces systèmes vis-à-vis de tout ce qui a fait l'objet de rejet. Or là, on ne peut s'empêcher de voir la tentative de [r]établir des systèmes clos, ou, tout au moins, des variations sur ce thème. On commence à comprendre que ces constructions textuelles ne s'avèrent pas seulement radicales et imaginatives, selon les interprétations traditionnelles, mais aussi défensives et conservatrices, dont l'intérêt primaire est de faire le point de ce qu'on estime positif et de le réorganiser de sorte que sa valeur [ré]apparaisse au lecteur de manière *naturalisée*.⁴

Dès que Raphaël entraîne son auditoire dans ce monde isolé qu'est Utopie, il s'efforce mesurément de présenter le tout comme homogène, en écartant toute différence en faveur d'une harmonie qui se veut d'autant plus présente que ce voyageur ne cesse d'utiliser des mots signifiant la similitude pour décrire les différents aspects de la vie.⁵ Cette réduction de la différence commence par une discussion de la disposition des villes se trouvant en Utopie :

L'île a cinquante-quatre villes grandes et belles, identiques par la langue, les mœurs, les institutions et les lois. Elles sont toutes bâties sur le même plan et ont le même aspect, dans la mesure où le site le permet [...] Celui qui connaît une des leurs villes les connaît toutes, tant elles sont semblables, pour autant que le terrain ne les distingue pas. (139-141 passim)⁶

Utopie constitue une civilisation où une forte planification aurait précédé sa fondation, car on a l'impression, pour que toutes les villes aient atteint ce même niveau d'avancement, qu'elles ont toutes connu le même commencement *ex nihilo*. Il s'ensuit que ce même trajet menant au même résultat élimine de soi toute concurrence entre les différentes villes. Car si elles se ressemblent entre elles à ce point extrême d'être identiques, aucune n'offrira ni plus ni moins de possibilités que toutes les autres. A ce fait s'ajoute que la même langue se parle dans toutes les villes, situation qui ne peut que rendre encore plus clos le système aussi bien que favoriser une coopération interurbaine d'autant plus efficace qu'elle n'est menacée par des différences de mœurs, d'institutions ou de lois. C'est une totalité qui semble fonctionner à merveille grâce à une interdépendance qui s'instaure au sein de l'identique.

Ce désir de créer un espace où prévaut l'identique se montre aussi à l'intérieur des villes, surtout en ce qui concerne les maisons individuelles. A la différence de toute grande ville, telles que Londres ou Paris, qui présente une multitude de formes et de styles que pourrait prendre une habitation, Raphaël tient à montrer l'uniformité à tel point que, étant toutes pareilles, les familles acceptent d'échanger de maisons tous les dix ans, sans rien gagner, sans rien perdre :

Chaque maison a deux portes, celle de devant donnant sur la rue, celle de derrière sur le jardin. Elles s'ouvrent d'une poussée de main, et se referment de même, laissant entrer le premier venu [...] Ces maisons en effet changent d'habitants, par tirage au sort, tous les dix ans [...] Chaque maison à présent montre trois étages. Les murs extérieurs sont faits de pierre dure ou de moellons ou de briques ; à l'intérieur, ils sont revêtus de mortier. Les toits sont plats, couverts de certaines tuiles peu coûteuses, d'une composition telle que le feu n'y prend point et qu'elles protègent des intempéries mieux que le plomb. Ils s'abritent contre le vent par des fenêtres vitrées – on fait dans l'île un grand usage du verre – parfois aussi par une toile fine qu'ils rendent transparente en l'induisant d'huile ou de ré-

sine : ce qui offre cet avantage de laisser passer la lumière et d'arrêter le vent. (143-145)

Toujours est-il que Raphaël démontre que l'identique institutionnalisée serve à éliminer toute concurrence entre les Utopiens, de sorte que, les maisons étant toutes pareilles, il n'y a aucun besoin de serrures qui ne serviraient, en fin de compte, qu'à exclure un individu qui aurait la même maison et en principe les mêmes possessions que celui à qui il rend visite. Ce que Raphaël constatait à propos des villes, « celui qui connaît une de leurs villes les connaît toutes, » s'applique aussi bien aux maisons. On voit donc qu'aux niveaux des villes et des maisons, il s'agit d'un système strict qui fait contrepoids à toute envie qu'auraient les Utopiens de se faire voir ou valoir.

La logique à la base de ce système serait que tout doit paraître avoir été formé du même moule, et cette rigidité n'exclut pas l'apparence physique de la population qui, en plus de ses conformités linguistique, morale et judiciaire, ne vacille pas devant la conformité imposée aux vêtements. Aucune distinction ne se faisant voir à ce niveau non plus, le lecteur ne peut s'empêcher de comparer la situation jusqu'ici décrite à un grand couvent où, tous ayant le même dessein ultime, le paraître doit y conformer :

Chaque ménage [...] confectionne lui-même ses vêtements, dont la forme est la même pour toute l'île – ils ne diffèrent que pour distinguer les femmes des hommes, les gens mariés des célibataires – et d'un modèle qui n'a pas varié depuis des siècles, plaisant à voir, bien adapté aux mouvements du corps et calculé pour protégé également du froid et de la chaleur [...] Un simple vêtement de cuir qui peut durer jusqu'à sept ans leur suffit pour aller au travail. Pour paraître en public, ils portent par-dessus une sorte de caban qui couvre les vêtements plus grossiers. Ces cabans ont partout dans l'île une seule et même couleur, celle de la laine naturelle. (147, 183)

Il ne se présente aucune occasion de se faire valoir par une légère différence vestiaire qui apporterait sans doute des reproches, ou mieux, des moqueries de la part des autres Utopiens qui, semble-t-il, ne comprendraient pas une telle transgression. Antonio Gramsci

verrait peut-être dans cette situation ses idées sur l'hégémonie à l'œuvre.⁷ Car à la surface, il ne paraît pas s'agir d'une imposition faite à la population contre son gré, mais d'une acceptation naturelle qui réussit, grâce au désir commun, à maintenir l'harmonie coextensive à l'île. Tout ce qui diffère ou s'écarte des normes établies, se doit de sembler, aux yeux des Utopiens, nuisible à cet état de paix et de tranquillité qu'ils connaissent et perpétuent par leur consentement.

Toute cette description de la conformité externe des Utopiens et de leur île ne convaincrat pas si elle ne correspondait à une conformité d'esprit qui, elle aussi, participe à cette harmonie. Le paraître doit en effet se conformer à l'être, ce qui s'avère d'autant plus difficile pour les Utopiens que, les êtres humains pouvant facilement se ressembler à la vue, les esprits ne se ressemblent entièrement que fort rarement. Mais Raphaël nous montre comment ils résolvent ce problème potentiel par un endoctrinement qui commence chez tous les enfants, à la fois garçons et filles, dès la toute première enfance, réduisant de la sorte la possibilité qu'un individu quelconque remette en question les principes sur lesquels repose cette harmonie. Ayant terminé une discussion sur l'absurdité des richesses chez les autres peuples, Raphaël s'enchaîne :

Ces conceptions et d'autres du même genre, les Utopiens les ont reçues de leur éducation [...] et aussi par l'école et par les livres. Un petit nombre seulement est dans chaque ville déchargé des autres travaux et désigné pour la culture exclusive de l'esprit : ceux chez qui l'on a reconnu depuis l'enfance un don particulier, une intelligence supérieure, un penchant marqué pour la vie intellectuelle. Mais tous les enfants reçoivent une instruction. Et une grande partie du peuple, les femmes aussi bien que les hommes, consacrent à l'étude, pendant toute leur vie, les heures que le travail, nous l'avons dit, laisse libre. (170)⁸

Cette éducation concernant la totalité de la population, chaque Utopien est appelé à incarner les principes mêmes de cette harmonie et comme nous le voyons dans la dernière

partie du passage cité, l'éducation continue des hommes et des femmes fait partie intégrale de la continuité de la communauté, sans qu'elle soit, pour autant, une obligation. Il semble que cette formation des jeunes constitue une réussite, car les principes ainsi inculqués ne sont jamais questionnés. Le principe de travail universel, par exemple, ne subit aucune transgression par un sujet qui veuille passer ses jours dans un état de désœuvrement. Tout comme celui qui oserait s'habiller autrement ou qui oserait fermer sa porte à clef, celui qui refuserait de travailler serait raillé publiquement. Car, même si l'identique dans le travail s'avérerait non seulement infructueuse mais tout à fait impossible, il n'empêche que tout le monde travaille, en commençant par l'agriculture que tout le monde doit connaître :

Une seule industrie leur est commune à tous, hommes et femmes, c'est l'agriculture, que personne ne peut ignorer. Tous l'apprennent dès l'enfance, par un enseignement donné à l'école et par la pratique, dans les champs voisins de la ville où les écoliers sont conduits en manière de récréation. Ils ne se bornent pas à regarder ; ils travaillent aussi et c'est pour eux une bonne gymnastique. En dehors de l'agriculture, que tous connaissent ainsi que je l'ai dit, chacun apprend le métier qui lui plaît et qui sera le sien. (147)

Comme on le voit dans ce passage, ce sont aussi les enfants qui travaillent la terre, pour qui ce n'est que de la récréation ou de la gymnastique – manière presque subliminale, mais efficace, de faire inconsciemment aimer le travail chez ceux qui sont censés en porter les fruits à travers toute une vie. Ce qui est en jeu ici et ailleurs, c'est avant tout la trace visible d'un contrôle exercé par la société sur la société, mais tellement imprégné dans la société que son aspect contrôlant s'éclipse sous une apparente naturalisation non questionnée et, comme on le voit, auto-perpétuante – marque essentielle du système clos que cet auteur, aussi bien que Montaigne, croit relever d'un Moyen Age ainsi perçu.

Mais cette éducation développe chez les Utopiens non seulement un sens de valeur pour le travail, elle façonne aussi et d'autant plus la manière dont ils conçoivent leur monde qu'elle les imprègne d'amour pour toute vérité dite naturelle. Qu'il s'agisse de richesses, de plaisirs ou de religion, Raphaël nous présente toujours leurs croyances comme le sommet ultime d'un discours que tout esprit peut atteindre si la vérité reste son guide. Dans ses discussions il n'oublie pas de tout introduire avec le pronom personnel « ils » pour insister sur l'universalité chez les Utopiens de telle ou telle de *leurs* vérités. C'est toujours « ils font ceci » ou « ils croient cela » où, derrière une voix harmonieuse et unie, on est censé soupçonner une multitude de visages identiques tous chantant à l'unisson un message identique, comme par exemple dans le cas de la guerre :

Ils détestent la guerre au suprême degré, comme une chose absolument bestiale – alors qu'aucune espèce de fauves ne s'y livre d'une façon aussi permanente que l'homme – et, contrairement au sentiment de presque tous les peuples, ils estiment que rien n'est moins glorieux que la gloire donnée par la guerre. Ils se plient toutefois en tout temps et à des jours fixes à la discipline militaire, non seulement les hommes mais aussi les femmes, afin d'être en état de faire la guerre si c'est indispensable. Mais ils ne s'y résolvent pas volontiers, à moins que ce ne soit pour défendre leurs frontières, ou encore pour repousser des ennemis qui auraient envahi un pays allié, ou enfin par pitié envers un peuple tyrannisé – et c'est pour l'amour de l'humanité qu'ils agissent dans ce cas – qu'ils libèrent par la force du joug de son tyran et de son état de servitude. (200-201)⁹

On notera cette uniformité de pensée qui anime les actions utopiennes en ce qui concerne la guerre : ils détestent, ils estiment, ils se plient, ils se résolvent, ils agissent et ils libèrent – toute une multiplicité d'individus contenue dans cet « ils » presque abstrait, mais qui résonne comme si c'était une seule voix magistrale qui dictait l'action commune à suivre. Il en va de même pour les autres aspects de la vie quotidienne, y compris pour la religion dont Raphaël constate une diversité troublante qui risquerait de bouleverser l'harmonie ainsi établie s'il ne remarquait en même temps que tous, quelle que soit leur

religion, présentent, dans le même temple, leurs respects à Mythra, créateur de l'univers : « [Dans leurs sanctuaires] chacun est libre de se figurer la divinité d'après son sentiment le plus élevé. Ils ne prononcent, pour l'invoquer, aucun nom, excepté celui de Mythra, qui pour eux tous désigne l'essence unique de la majesté divine, quelle qu'elle soit » (225). Il y a bien une différence religieuse au sein de la communauté, mais c'en est une qui ne nuit, selon Raphaël, nullement à sa continuité. Car tous les Utopiens croient en Dieu et au Paradis, ce qui, à leurs yeux, constitue l'essentiel, le but final comptant plus que la manière choisie pour y arriver.¹⁰ « Les Utopiens ont des religions différentes mais, de même que plusieurs routes conduisent à un seul et même lieu, tous leurs aspects, en dépit de leur multiplicité et de leur variété, convergent tous vers le culte de l'essence divine » (225).

Or, on aura bien fait de remarquer l'incongruité de cette dernière citation, car elle amène le lecteur à se figurer une liberté de pensée qui s'accorde mal avec une population si harmonieuse que tous pensent la même chose. C'est en effet le seul endroit où une telle liberté soit accordée aux Utopiens. Pourquoi ne s'applique-t-elle pas aussi bien aux idées concernant le travail, le vêtement et la guerre que nous venons d'examiner ? C'est que ce qui nous est représenté comme une liberté s'avère en fait une injonction destinée à maintenir une harmonie fragile et d'autant plus appréciée chez les Utopiens qu'elle résonne d'un bout à l'autre de l'île avec en filigrane le savoir qu'elle pourrait aussi bien à tout moment s'effondrer en chaos. Il faut voir dans cette multiplicité de religions un mécanisme de contrôle provisoire qui fait respecter la diversité de religions, en attendant le moment où la question religieuse sera définitivement résolue. Selon Raphaël ce moment viendra dès que les missionnaires européens auront implantée la vraie foi chrétienne dans l'île. Entre-temps chaque Utopien est appelé à respecter les croyances de

l'île. Entre-temps chaque Utopien est appelé à respecter les croyances de l'autre. On commence à voir un modèle se dessiner à l'intérieur de ces frontières dont Raphaël tient à dire qu'elles entourent une harmonie parfaite. Il y a effectivement de l'harmonie, mais c'est une harmonie qui coûte cher à la notion d'utopie, car elle paraît résulter non des bonnes intentions communes des Utopiens, mais d'un contrôle subreptice qu'on n'aurait pas tort de caractériser d'absolu. Chaque Utopien peut, s'il lui plaît, penser quoi que ce soit, mais il ne peut exprimer cette pensée sous couleur d'une quelconque vérité. Car au contrôle coïncide la peine qui, dans une société décrite comme homogène, serait nécessairement le bannissement :

Un de nos néophytes fut cependant puni en ma présence. Récemment baptisé, il prêchait le christianisme en public, malgré nos conseils, avec plus de zèle que de prudence. Il s'enflamma non seulement jusqu'à dire que notre religion est supérieure aux autres, mais à les condamner toutes sans distinction, à les traiter de mécréants et leurs fidèles d'impies et de sacrilèges promis au feu éternel. On le laissa longtemps déclamer sur ce ton, puis on l'arrêta, on l'emmena et on le condamna, non pour avoir outragé la religion, mais pour avoir excité une émeute dans leur peuple. On le punit de l'exil. (215)

Violer l'harmonie religieuse en provoquant une émeute comporte donc le risque de se faire exclure de cette harmonie. Dès qu'on bouleverse l'ordre établi en prononçant un « je » chaotique qui se lève au-dessus de cet « ils » supposé harmonisant, on subit la peine qui doit porter le plus de souffrance dans une société qui se veut identique, c'est-à-dire celle de la non-appartenance. La logique structurale utopique qui gouverne cette cohésion sociale ne peut permettre de tare individuelle qui, si admise, bouleverserait l'autosuffisance du même en y introduisant l'autre. Malgré une déclaration de tolérance au sujet de la religion, on n'est pas encore à une époque où l'autre peut pleinement coexister avec le même.

Au lieu de parler d'harmonie, nous devrions plutôt parler d'une illusion d'harmonie, créée grâce à un contrôle omniprésent exercé à tous les niveaux de la société et dans tous les aspects de la vie quotidienne. Ils craignent moins de transgresser une loi parce qu'elle est loi, qu'ils ne craignent d'être surpris sur le fait par des yeux plantés un peu partout et à jamais à l'affût de la moindre infraction commise. Ils agissent donc d'un commun accord comme si le désir de faire autrement n'existait pas. Pourtant si tel était vraiment le cas, comment pourrait-on expliquer le rôle des syphograntes, par exemple, en ce qui concerne le travail. En effet, tous les Utopiens travaillent, dans la mesure du possible, mais est-ce vraiment par suite d'une supposée volonté naturelle ? Raphaël d'expliquer :

La principale et presque la seule fonction des syphograntes est de veiller que personne ne demeure inactif, mais s'adonne activement à son métier, non cependant jusqu'à s'y épuiser du point du jour à la nuit tombante, comme une bête de somme, existence pire que celle des esclaves, et qui est cependant celle des ouvriers dans presque tous les pays, sauf en Utopie. (148)

Déjà cette constatation semble poser un problème, car si tout le monde travaille, comme il l'affirme, pourquoi y aurait-il besoin d'un groupe dont la seule fonction est de veiller à ce que tout le monde travaille ? Et pire encore, si tout le monde travaille, les syphograntes n'auraient rien à faire à longueur de journée, ainsi constituant eux-mêmes ces ouvriers inactifs qu'ils sont censées contrôler. Nonobstant ce problème de logique dont Raphaël ne semble pas se rendre compte, il est évident, par la simple mise en place de ces officiels, qu'il y a (ou qu'il y aurait) dans l'île d'Utopie, des gens qui ne veulent pas travailler et pour éviter le problème avant qu'il ne naisse, des mesures de contrôle ont été mises en place.

Or, ce contrôle s'avère quelque chose que les Utopiens acceptent depuis un très jeune âge. On a déjà vu comment l'éducation des enfants se structure de sorte qu'ils apprennent à tout moment les valeurs essentielles au travail – même leur récréation constitue une variante d'apprentissage de cette valeur. Il en va de même dans les moments qu'on considère les plus libres de la journée, où l'on s'attendrait à un certain relâchement de cette rigueur éducative de la part des adultes, tel que le dîner. Mais considérons le placement autour de la table qui nous montre que ce n'est pas le cas :

A la place d'honneur, au milieu de la première table, placée perpendiculairement aux deux autres et bien en vue, est assis le syphogrante avec sa femme. A leurs côtés, sont deux doyens d'âge ; quatre autres doyens président les autres tables. S'il y a un temple dans la syphograntie, le prêtre et sa femme prennent la présidence aux côtés du syphogrante. A leur droite et à leur gauche, sont assises des personnes plus jeunes, puis de nouveau des vieillards et ainsi de suite pour toute la compagnie. Les contemporains se trouvent ainsi rapprochés, mêlés toutefois à ceux d'un âge différent. Ils en ont décidé ainsi afin que le sérieux et l'autorité d'un vieillard détourne les jeunes gens de toute mauvaise manière et de toute excessive liberté dans leurs discours. (160)

Comment ne pas voir dans cette situation un semblant de contrôle d'esprit, tel qu'il sera développé dans les dystopies du vingtième siècle ?¹¹ Car ici on voit que, répartis parmi les vieux, les jeunes n'osent exprimer une idée ou se comporter d'une manière qui aille à l'encontre des valeurs communément reçues et imposées. A risque de punition les jeunes se doivent à tout prix de se conformer aux normes dont leurs aïeux sont les représentants.

On témoigne donc d'une « harmonie » assurée grâce au contrôle d'esprit qui ne s'arrête pas pour autant avec la surveillance des vieux sur le jeunes. Ce qui semble ressortir de ce modèle, c'est qu'un Utopien fait ce qu'il fait, peut-être bien pour maintenir l'harmonie, mais en même temps par la crainte de ce regard invisible qui guette toute infraction et qui n'est pas seulement celui des officiels, mais encore plus celui de son voi-

sin. C'est un regard auquel on ne peut échapper précisément parce qu'on ne sait pas où il est – mieux vaut alors croire qu'il est partout. L'exemple le plus évident est le vêtement où toute tentative de s'habiller différemment serait remarquée de tous immédiatement. Mais il en va de même en ce qui concerne le travail où tout ouvrier préférant l'oisiveté à l'activité se ferait remarquer avec la même promptitude :

Aucun moyen ne subsiste, vous le voyez, de se dérober au travail, aucun prétexte pour rester oisif : pas de cabarets, pas de tavernes, pas de mauvais lieux, aucune occasion de débauche, aucun repaire, aucun endroit de rendez-vous. Toujours exposé aux yeux de tous, chacun est obligé de pratiquer son métier ou de s'adonner à un loisir irréprochable. (161)

Les mots les plus informatifs sont peut-être, « exposé aux yeux de tous. » Car on comprend que l'Utopien n'ait même pas la possibilité de transgresser les lois qu'observent lui et ses concitoyens. C'est une structure qui se veut inviolable et qui crée une harmonie inébranlable devant tout ce qui pourrait nuire à sa stabilité.

Tout à l'heure j'ai appelé cette construction harmonieuse une illusion, mais ce terme prête à la confusion en faisant croire qu'il s'agirait d'une erreur ou d'un oubli de la part de Raphaël et finalement de More lui-même. Evidemment on ne saurait connaître avec certitude les intentions ultimes ni de l'auteur ni de son narrateur, mais pourrait-on en même temps dire que ces aspects de contrôle s'inséraient dans le texte à leur insu, surtout si on se rappelle les tentatives de contrôle social menées par certains groupes protestants tels que les Calvinistes à Genève, par exemple ? Quoique sa connaissance du livre de More ne puisse être confirmée, Calvin projetait, quelques trente années après sa parution, que cette ville devienne « la cité-modèle du protestantisme. »¹² Déjà par sa structure idéalisée, on n'est pas loin du projet de More, où tout devait être harmonieux – chaque citoyen ayant les mêmes croyances fondamentales. Ce serait la cité de Dieu sur terre, et

dans les descriptions que les théoriciens faisaient à l'époque, Genève était cette utopie qui, ironiquement, attendait son Utopus :

Calvin était donc en pleine possession de sa doctrine, lorsqu'il fût (sic) rappelé par les Genevois, après deux ans d'exil. Ceux-ci, après son absence, étaient entrés en pleine anarchie. Ils réclamaient un sauveur [...] Calvin se fit attendre et ne réapparut que le 13 septembre 1541. Dès le 20 novembre, il faisait adopter les célèbres *Ordonnances* qui réorganisaient le statut religieux de la cité. L'unité religieuse était si stricte que chaque citoyen se trouvait dans l'obligation de jurer la foi nouvelle. Le recrutement des pasteurs échappait à la communauté et ceux-ci jouissaient d'une autorité doctrinale sans appel [...] Lui-même n'exerce aucune charge, mais sa personnalité puissante et impérieuse saura si bien s'imposer que la cité tout entière obéira peu à peu à sa seule volonté. L'opposition resta encore active jusqu'à l'époque du procès de Servet (1553). En envoyant au bûcher l'hérétique antitrinitaire, Calvin, loin de ruiner son prestige, le rendit plus incontesté. Il apparut alors comme le sauveur de la foi [...] L'Eglise triomphait en la personne de Calvin dont la dictature religieuse s'exerça désormais sans obstacle jusqu'à sa mort (1564). (310)

Evidemment ce n'est pas la même utopie que More nous livre, car dans ce petit passage c'est plus le contrôle qui saute aux yeux que l'harmonie. Il n'empêche que l'harmonie, du moins spirituelle, constituait une grande part du dessein chez Calvin. Mais le problème, c'est que Calvin tentait en termes réels ce que More n'avait que contemplé en fiction. Est-ce donc à dire que les impositions de nature régulatrice dont on témoigne chez Calvin ressortit à un oubli ou une erreur de sa part, étant donné que son but était bien l'harmonie, de quelque nature qu'elle soit ? En outre, pourrait-on dire que les contradictions internes à cette structure harmonisante n'avaient pas été prévues au sujet de détracteurs religieux ? En 1536 il avait écrit au sujet de cette cité-idéale :

Comme nulle ville ni village ne peut être sans gouverneur et sans police, ainsi l'Eglise de Dieu a métier d'une certaine police spirituelle, laquelle néanmoins est toute différente de la police terrienne ... Cette puissance de juridiction ne sera en somme autre chose qu'un ordre institué pour conserver la police spirituelle. Et pour cette fin ont été anciennement ordonnées par les Eglises certaines compagnies de gouverneurs, lesquelles eussent le

regard sur les mœurs, corrigeassent les vices et usassent d'excommunication quand métier serait.¹³

Ce passage n'est pas sans rappeler les forces régulatrices apparaissant, quoique plus subtilement, en Utopie, car dans les deux instances on voit mise en place une structure destinée à régulariser un certain comportement avec le risque substantiel de punition si l'on s'en écarte. La seule différence, c'est qu'en Utopie il s'agit d'une réussite dont l'harmonie ne fonctionne que si le lecteur suspend tout jugement sur sa réalisation effective, tandis qu'à Genève il s'agit d'une réussite dont l'harmonie ne fonctionne que si l'historien suspend tout jugement sur la tyrannie nécessaire à sa réalisation.

Pour l'instant laissons de côté l'harmonie qui se présente dans la construction de More et tournons notre attention à l'autre écrivain qui nous intéresse, Montaigne. Or, ne pourrait-on pas dire qu'un désir d'harmonie anime aussi l'écriture des Essais ? A lire et à relire cette œuvre qui relève d'un repliement sur soi calculé et volontaire, on n'a guère l'impression de découvrir un auteur en désaccord avec lui-même ou avec son monde. Au contraire, on croit percevoir l'esprit d'un homme d'autant plus en paix avec lui-même qu'il vivait à une époque où le chaos l'emportait visiblement sur tout espoir d'harmonie. Ce qui contraignait et perturbait la vie de ses concitoyens, Montaigne semble l'avoir résolu, non pas pour toute une société, comme on voit dans le cas de More, mais simplement pour lui-même, comme si une seule question préalable, mais d'importance capitale, réglait tout son discours : qu'est-ce qui sert à me connaître, moi ? Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le discours social imposé de l'extérieur ne tendait qu'à la dissolution de soi : amitiés selon l'usage social, visions de mort sociales et discours social en général empêchent toute connaissance pure de soi, telle que la souhaite Montaigne.

Mais une telle attitude à l'égard de ces éléments sociaux, normalement considérés nécessaires à la continuité de la communauté, ne soulève-t-elle pas des problèmes majeurs ?

Or, à récuser à la fois les amitiés communes, les pratiques de mort et les idées reçues ne semblerait pas propice à l'établissement d'une harmonie authentique. Et pourtant, dans un mouvement qui revient à une véritable séquestration de soi, Montaigne crée sa propre harmonie personnelle qui, selon lui, n'a d'autre source que lui-même : « Toute la gloire que je prétends de ma vie, c'est de l'avoir vécue tranquille : tranquille non selon Métrodore, ou Arcésilas, ou Aristippe, mais selon moi. Puisque la philosophie n'a su trouver aucune voie pour la tranquillité qui fût bonne en commun, que chacun la cherche en son particulier » (II, 375). C'est-à-dire que ni les associations amicales, ni le resserrement familial lors de la mort, ni les discours philosophiques ne peuvent faire connaître la tranquillité de l'âme que cherche Montaigne. Pour lui, elle est à trouver au tréfonds de lui-même. Ces autres discours détournent l'homme de lui-même, l'empêchant de s'embrasser et de se connaître, comme si derrière résonnait un mépris de soi foudroyant qui se traduirait par des mots tels que « orgueil » ou « égoïsme. » Or, Montaigne renverse les termes de cette logique en valorisant la connaissance de soi comme la chose la plus propice à la constitution d'une vie légitimement vécue : « Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage, c'est mépriser notre être » (III, 409).¹⁴ Faire l'homme et savoir vivre ne ressortissent pas ici à un endoctrinement externe qui étairait l'homme par des thèses à jamais discordantes, mais à un savoir-vivre résultant d'une continuelle introspection analytique dont l'objectif n'est autre que

l'établissement et le maintien d'une harmonie qui gèrera ce chaos toujours à portée de vue.

Il n'empêche que le fait de repousser ces discours sociaux ne laissent pas d'être inquiétant. Car à en considérer chacun séparément, il semblerait que leur élimination de la vie de Montaigne ne pourrait qu'aboutir à une isolation qui exclut toute possibilité d'harmonie, comme par exemple dans le cas de l'amitié. Dans l'espace de quelques années il a connu et perdu cet ami qui était, selon lui, à la fois la moitié de lui-même et un être indépendant et irremplaçable. C'est dire qu'il n'y aura jamais plus un autre la Boétie et en conséquence, il ne vaut même pas la peine d'en chercher. Or, refuser toute nouvelle amitié, pour cette raison qu'elle ne serait pas authentique à ses yeux, se traduit par une imposition de solitude. Jamais plus cette autre moitié à qui confier ses pensées et ses secrets les plus intimes, seulement lui-même, seul dans sa tour, assis seul devant ses Essais devenus dorénavant le dépositaire remplaçant du défunt – c'est du moins l'impression que Montaigne veut créer pour son lecteur. Il peut prétendre ne faire que traîner languissant après la mort de la Boétie, mais on ressent un brin de joie dans cet état supposé solitaire qui ressemble plus à une libération des contraintes sociales qu'à une peine qu'il se serait imposée :

O combien je suis tenu à Dieu de ce qu'il lui a plu que j'aie reçu immédiatement de sa grâce tout ce que j'ai, qu'il a retenu particulièrement à soi toute ma dette ! Combien je supplie instamment sa sainte miséricorde que jamais je ne doive un essentiel grammerci à personne ! Bienheureuse franchise, qui m'a conduit si loin. Qu'elle achève ! J'essaie à n'avoir expressément besoin de nul [...] Il fait bien piteux et hasardeux dépendre d'un autre. (III, 239-239)

Quoiqu'il parle dans ce passage de ses relations et de sa dépendance envers Henri IV, son langage est si fort qu'il n'est pas difficile de comprendre que ce désir d'indépendance ne

se limite pas qu'aux princes. C'est un véritable louange de la solitude qui commence à se dessiner dans cet attachement qu'il a pour lui-même. A l'en croire, il s'agit d'une tranquillité qui ne fait que se dissiper en compagnie d'autrui, mais qui se renforce et le renforce, par exemple, quand il est seul à se promener dans un verger :

Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors ; voire et quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères quelque partie du temps, quelque autre partie je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude et à moi. (III, 405)

Tout comme il concerte les actions de danser et de dormir, l'acte de se soustraire à la société relève non moins d'un effort concerté pour se rapprocher de lui-même et retrouver cette tranquillité, cette harmonie qui n'existe à ses yeux qu'en lui-même. A défaut d'un commerce solide avec les hommes, il dit avoir ses livres qu'il préfère aux hommes pour cette raison qu'ils rendent cette solitude plus tranquille :

[Le commerce des livres] côtoie tout mon cours et m'assiste par tout. Il me console en la vieillesse et en la solitude. Il me décharge du poids d'une oisiveté ennuyeuse ; et me défait à toute heure des compagnies qui me fâchent. Il émousse les pointures de la douleur, si elle n'est du tout extrême et maîtresse. Pour me distraire d'une imagination importune, il n'est que de recourir aux livres ; ils me détournent facilement à eux et me la dérobent. Et si, ne se mutinent point pour voir que je ne les recherche qu'au défaut de ces autres commodités, plus réelles, vives et naturelles ; ils me reçoivent toujours de même visage. (III, 70-71)

Il faut préciser qu'ici, à mon sens, il n'est peut-être pas question de la joie ou de la jubilation de vivre que Statius a effectivement montrées ailleurs.¹⁵ La joie et le bonheur, aussi bien que le malheur et la tristesse, éparpillent les Essais d'un bout à l'autre, sans qu'aucun état d'esprit ne prenne la relève — si ce n'est l'harmonie. Car ce que Montaigne essaie de démontrer avant tout c'est la tranquillité d'esprit qu'il ressent devant ces forces émotives. C'est peut-être moins la résolution de certains conflits que l'acceptation impli-

cite de ne pouvoir les résoudre – l’acquiescement à un avenir sans cet ami unique ; l’acquiescement à une vie vécue, par conséquent, en solitude.

L’acceptation de ce qu’il ne peut ou ne veut pas changer s’avère d’autant plus évidente dans le cas de la mort que celle-ci ne relève pas du soluble. Autrement dit, personne n’y échappe et même ceux qui ont tenté de l’expérimenter n’en sont pas revenus nous apporter de nouvelles. C’est l’inconnu effroyable qui ne cessera d’inciter l’angoisse et la terreur tant que l’homme continuera d’écouter un discours social qui, de manière tout autoritaire, le soustrait à lui-même. Quoi de plus horrible, aux yeux de Montaigne, que cette scène du moribond entouré des siens, tout attentif à leurs plaintes et leurs larmes, qui ne provoque, en fin de compte, que la peur et le dégoût de mourir ainsi :

Ce sont ces mines et appareils effroyables, de quoi nous l’entourons, qui nous font plus peur qu’elle : une toute nouvelle forme de vivre, les cris des mères, des femmes et des enfants, la visitation de personnes étonnées et transies, l’assistance d’un nombre de valets pâles et éplorés, une chambre sans jour, des cierges allumés, notre chevet assiégé de médecins et de prêcheurs ; somme, tout horreur et tout effroi autour de nous. Nous voilà déjà ensevelis et enterrés. (I, 159)

Est-il étonnant que Montaigne dise vouloir mourir à l’écart, loin des siens, avec peut-être un assistant payé qui lui frotte les pieds quand une démangeaison lui prend ? Car cette scène chaotique ne correspond en rien à la tranquillité qu’il a déjà ressentie lors de sa chute de cheval, événement qu’il interprète comme une approche de la mort, si ce n’était, à ses yeux, la mort même. Pour un homme qui ne cesse de prôner un retour à soi, cet événement a dû représenter à ses yeux le moment décisif de sa vie, car il était tout à lui-même, baigné dans une tranquillité dont il était sans doute en peine de décrire l’importance. Malgré la gravité de sa situation, l’essayiste n’exprime que la tranquillité :

Cependant mon assiette était à la vérité très douce et paisible ; je n’avais affliction ni pour autrui ni pour moi ; c’était une langueur et une extrême

faiblesse, sans aucune douleur. Je vis ma maison sans la reconnaître. Quand on m'eut couché, je sentis une infinie douceur à ce repos, car j'avais été vilainement tirassé par ces pauvres gens, qui avaient pris la peine de me porter sur leurs bras par un long et très mauvais chemin, et s'y étaient lassés deux ou trois fois les uns après les autres. On me présenta force remèdes, de quoi je n'en reçus aucun, tenant pour certain que j'étais blessé à mort par la tête. C'eût été sans mentir une mort bien heureuse ; car la faiblesse de mon discours me gardait d'en rien juger, et celle du corps d'en rien sentir. Je me laissais couler si doucement et d'une façon douce et si aisée que je ne sens guère autre action moins pesante que celle-là était. (II, 67)

Tout dans ce passage s'exprime sur un ton de tranquillité qui se heurte à la vision commune de la mort étayée par le discours social commun. Montaigne insiste sur la correspondance entre une mort bien heureuse et le manque de discours pour en juger autrement. Et il insiste aussi sur la manière dont il dit s'être laissé aller : doucement et non alourdi par un monde extérieur qui n'aurait fait que le soustraire à ce moment paisible. Evidemment il ne s'agissait pas de sa mort, car Montaigne a vécu pour en raconter son expérience. Mais à ses yeux c'en était une approche tellement réelle et informative qu'elle déterminerait dorénavant le visage qu'il porterait face à ce moment final. Tout comme sa vie retirée des relations sociales, Montaigne veut que sa propre mort soit pareille :

Je cherche à coniller et à me dérober de ce passage, non par crainte, mais par art. Ce n'est pas mon avis de faire en cette action preuve ou montre de ma constance. Pour qui ? Lors cessera tout le droit et intérêt que j'ai à la réputation. Je me contente d'une mort recueillie en soi, quiète et solitaire, toute mienne, convenable à ma vie retirée et privée. (II, 251)

On peut comprendre, par les exemples donnés, que le discours social représente pour Montaigne un obstacle à cette tranquillité d'âme qu'il recherche. Vivre sa vie selon les injonctions fluctuantes que la société ne cesse d'imposer, surtout à une époque aussi troublée qu'était la fin du seizième siècle, ne peut que lui provoquer un état de chaos au niveau de son individu. Que faire, que croire devant une multitude d'opinions qui tien-

ment selon lui, en se faisant imposer par force, à empêcher l'individu d'arriver à ses propres conclusions ? Ce conflit dans lequel l'homme se voit tiré de tous les côtés constitue une guerre destructive d'idées qui réduit toute notion d'individualité à zéro. Se sentant lui-même déchiré dans cette guerre, non seulement mentalement, mais physiquement – témoin son arrestation et son emprisonnement à la Bastille en 1588 pour ses supposées machinations avec les Ligueurs – Montaigne refuse d'entrer dans le jeu, en disant qu'il faut qu'on déclare son ignorance et que, loin d'en avoir honte, on l'embrasse :

Il s'engendre beaucoup d'abus au monde ou, pour le dire plus hardiment, tous les abus du monde s'engendrent de ce qu'on nous apprend à craindre de faire profession de notre ignorance, et que nous sommes tenus d'accepter tout ce que nous ne pouvons réfuter [...] On me fait haïr les choses vraisemblables quand on me les plante pour infaillibles. J'aime ces mots, qui amollissent et modèrent la témérité de nos propositions : A l'aventure, Aucunement, Quelque, On dit, Je pense, et semblables. (III, 311-312)

Professer son ignorance à tout propos ressortissait évidemment à un stratagème politique, et sans doute idéologique même, suscité par les abus de pouvoir commis de tous les partis concernés. Mais en même temps, refouler publiquement chacune des doctrines rivales accordait à Montaigne la possibilité de se distancier de ce débat qu'il compare à l'autre grand fléau que connaissait son temps : « La peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir. Voilà pourquoi l'ignorance nous est tant recommandée par notre religion comme pièce propre à la créance et à l'obéissance [...] le souverain bien consiste en la tranquillité de l'âme et du corps » (II, 202). Tout comme cette maladie dévastatrice qui instaurait la peur chez tout le monde et ne faisait que diviser les gens – personne ne savait qui était atteint de la peste – le savoir aussi, ou plutôt l'opinion de savoir, a toujours pour conséquence la division au sein d'une communauté selon des facteurs illusoire. Au lieu d'établir l'harmonie, qui est d'ailleurs le dessein ironique de chaque nouvelle opinion,

celles-ci infligent le chaos. Mais dans l'ignorance et sa profession, selon Montaigne, on peut retrouver cet état d'harmonie perdue, sinon pour toute une société, au moins pour soi-même. C'est pour cette raison que le lecteur ne cesse de rencontrer des phrases dans les Essais telles que « [...] la reconnaissance de l'ignorance est l'un des plus beaux et plus sûrs témoignages de jugement que je trouve » (II, 105). C'est une tranquillité d'âme due à l'ignorance que prône à maintes reprises l'essayiste. Et n'est-ce pas un état d'âme dont on peut conclure que lui-même connaît les bienfaits ? Pour quelle autre raison déclarerait-il, et même vanterait-il, ce manque de mémoire qui équivaut à une profession d'ignorance qui, comme nous venons de découvrir, amène, selon Montaigne, la tranquillité de l'âme et du corps. Autrement dit, la mémoire représente le réceptacle de ce savoir critiqué par Montaigne, et il se complète : « de vider et démunir la mémoire, est-ce pas le vrai et propre chemin de l'ignorance ? » (II, 211).¹⁶ Donc, si l'on veut suivre la logique de Montaigne, chaque fois qu'il blâme sa mémoire comme la partie la plus défectueuse de lui-même, il ne faut pas que le lecteur s'apitoie sur ce qui n'est, en fin de compte, qu'une légère tare qui n'enlève rien à la grandeur de ses Essais – il ne faut même pas y voir de tare. Au contraire, il faut en fait comprendre un éloge subtile de son ignorance qui ne fait que mettre en relief cette harmonie d'âme qui en résulte.

Or, on pourrait voir dans cet état d'harmonie, face à un monde extérieur chaotique, une simple disposition naturelle qui distancie Montaigne de ses confrères. Et de toute évidence, comme nous venons de le voir, c'est l'impression qu'il veut créer chez ses lecteurs. Mais il faut se rappeler l'état d'esprit de l'essayiste au moment où il a pris congé de la société. Tout seul dans sa tour, il ne nous donne pas le portrait d'un homme

en paix avec lui-même. Ce qu'il nous présente c'est plutôt une âme plongée dans un chaos qu'il cherche avant tout à maîtriser :

Dernièrement que je me retirai chez moi, délibéré autant que je pourrai, ne me mêler d'autre chose que de passer en repos et à part ce peu qui me reste de vie, il me semblait ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oisiveté, s'entretenir soi-même, et s'arrêter et rasseoir en soi : ce que j'espérais qu'il peut meshui faire plus aisément, devenu avec le temps plus pesant, et plus mûr. Mais je trouve [...] qu'au rebours, faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soi-même, qu'il n'en prenait pour autrui ; et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ai commencé de les mettre en rôle, espérant avec le temps lui en faire honte à lui-même. (I, 82)¹⁷

Montaigne espérait qu'à la solitude correspondrait la tranquillité d'âme décrite et prônée par les Anciens, mais n'a découvert en fait que le désordre frustrant de ses propres pensées, exactement le contraire de ce qu'il cherchait. Sachant que l'acceptation de cet état d'esprit chaotique contribuerait à sa propre dissolution, Montaigne cherche à le contrôler, mais l'éliminer, il ne le peut pas. Car c'est une menace qui ne disparaît pas, toujours guettant l'occasion propice de revenir avec force dans sa vie et de tout perturber. C'est pour cette raison que nous voyons Montaigne adopter, tout comme nous l'avons vu chez More, une série d'injonctions dont le but est de maintenir l'harmonie fragile de sa propre structure individuelle. Mais à la différence de More, qui présente au lecteur des injonctions que je qualifierais de nettes, celles de Montaigne se présentent sous la forme de justifications d'action. C'est-à-dire que si More dit que les Utopiens doivent agir de telle ou telle manière, Montaigne modifie l'équation en disant que lui, il agit de telle ou telle manière pour cause. La différence pourrait paraître énorme, voire irréconciliable, si l'on faisait abstraction de l'ennemi potentiel qui est commun aux deux écrivains : une dissolution de l'ordre. Il importe donc de compléter la pensée des deux auteurs ainsi : les Uto-

piens doivent agir de telle ou telle manière « sinon l'ordre établi s'effondrera » et Montaigne agit de telle ou telle manière parce que « sinon l'ordre établi s'effondrera. » Il s'agit donc dans les deux cas d'un rappel à l'ordre et que l'injonction et la justification n'en sont, en fin de compte, que deux variants avec le même but. Cette remarque s'applique d'autant plus aux trois thèmes que nous examinons chez Montaigne – amitié, mort et doctrine – qu'à en croire Montaigne dans le passage cité où il dit vouloir faire honte à lui-même, le « vous » ou le « nous » dans quelques-uns des passages que nous regarderons s'adresse autant à lui-même qu'à un lecteur indéterminé. C'est-à-dire que l'essayiste converse tout autant avec lui-même, qu'avec cet autre qu'est lui-même, en disant que l'harmonie atteinte ne peut se maintenir que si lui, Montaigne, continue à suivre les injonctions qu'il s'est imposées.

Considérons cette démarche devant la proposition de solitude suscitée par la reprise chez l'essayiste des paroles attribuées à Aristote « O mes amis, il n'y a nul ami ! » (I, 271). Imprégné d'une telle définition d'amitié qui exclut toute relation commune, Montaigne s'oblige, comme nous l'avons vu, à se replier sur lui-même de sorte que le seul commerce qu'il ait ne peut relever que de lui-même. Autrement dit, pour réussir à cette solitude imposée, il doit prendre lui-même pour ami et se contenter de lui-même. Voilà ce qu'il en dit :

Vous et un compagnon êtes assez suffisant théâtre l'un à l'autre, ou vous à vous même. Que le peuple vous soit un, et un vous soit tout le peuple. C'est une lâche ambition de vouloir tirer gloire de son oisiveté et de sa cachette. Il faut faire comme les animaux qui effacent la trace à la porte de leur tanière. Ce n'est plus ce qu'il vous faut chercher, que le monde parle de vous, mais comme il faut que vous parliez à vous-même. Retirez-vous en vous, mais préparez-vous premièrement de vous y recevoir ; ce serait folie de vous fier à vous-même, si vous ne vous savez gouverner. Il y a moyen de faillir en la solitude comme en la compagnie. Jusques à ce que vous vous soyez rendu tel, devant qui vous n'osiez clocher, et jusques à ce

vous ayez honte et respect de vous-même [...] présentez-vous toujours en l'imagination Caton, Phocion et Aristide, en la présence desquels les fols même cacheraient leurs fautes, et établissez-les contrôleurs de toutes vos intentions ; si elles se détraquent, leur révérence les remettra en train. Ils vous contiendront en cette voie de vous contenter de vous-même, de n'emprunter rien que de vous, d'arrêter et fermir votre âme en certaines et limitées cogitations où elle se puisse plaire ; et, ayant entendu les vrais biens, desquels on jouit à mesure qu'on les entend, s'en contenter, sans désir de prolongement de vie ni de nom. (I, 353-354)¹⁸

Montaigne joue dans ce passage sur l'ambiguïté entre un « vous » qui comporterait deux personnes, « vous et un compagnon » et un « vous » qui se constituerait d'un seul individu scindé en deux éléments distincts – de sorte qu'il est facile de s'imaginer Montaigne en train de parler à son lecteur. Mais il n'est pas moins vrai que l'essayiste parle à lui-même, comme s'il justifiait à lui-même cet isolement qui doit lui peser lourd. A travers tout ce passage on peut voir la menace d'une dissolution de soi qui guette, aussi bien que la manière que Montaigne prône pour sa réduction. Et comme nous l'avons vu depuis le début de cette étude, la frontière entre intérieur et extérieur semble se maintenir : le peuple, cette menace extérieure, est à écarter. On entrevoit même ce qui semble être un combat interne entre le désir que le monde le connaisse et parle de lui et la reconnaissance que la paix intérieure dépend uniquement de la manière dont on se connaît et dont on parle de et à soi-même. Tout dans ce passage ressemble à une injonction de ne se contenter que de soi-même, que le vrai bien n'est à trouver que dans une relation intime avec soi-même – un rappel à l'ordre, si l'on veut, qui se traduit comme une justification de cette première décision de prendre sa retraite. Moyennant l'ambiguïté de ce « vous » qui fait croire que le texte s'adresse à un lecteur inconnu, Montaigne cache un débat qu'il est en train de mener avec lui-même, un débat qui démontre à la fois la fragilité de cette harmonie et les efforts de l'essayiste pour la maintenir.

Ce même processus de justification et d'injonction apparaît quand Montaigne s'adresse à la question de la mort, et plus précisément de sa propre mort. Quoiqu'il se prononce exempt de la peur de la mort, l'apparition constante de ce thème à travers les Essais démontre que c'était un sujet dont il n'a jamais pu se défaire, d'autant plus que la mort due à la disette, à la peste ou à la guerre restait une constante dans la vie des hommes à la fin du seizième siècle, impossible à éviter. Dans la vie même de l'essayiste la perte de son ami, de son père, aussi bien que de ses quatre premiers enfants ne devaient que renforcer la réalisation que sa propre vie était fragile et qu'il pourrait la perdre à tout moment. Or, rester toujours fixé sur de telles pensées lugubres pourrait aboutir à un déséquilibre dans l'harmonie qui, comme nous l'avons vu, est essentiel pour le bien-être de l'essayiste, si celui-ci ne cherchait à maîtriser ces pensées. Et la méthode choisie pour cette maîtrise se révèle justement la même utilisée pour justifier son imposition de solitude, c'est-à-dire un dialogue que l'essayiste entame avec lui-même, dialogue qui a toutes les apparences de s'adresser à un lecteur inconnu. En justifiant son penchant d'avoir toujours cette pensée dans l'esprit, il écrit :

Il n'y a justement que quinze jours que j'ai franchi trente-neuf ans, il m'en faut pour le moins encore autant ; cependant s'empêcher du pensement de chose si éloignée, ce serait folie. Mais quoi, les jeunes et les vieux laissent la vie de même condition. Nul n'en sort autrement que comme si tout présentement il y entraît. Joint qu'il n'est homme si décrépît, tant qu'il voit Mathusalem devant, qui ne pense avoir encore vingt ans dans le corps. D'avantage, pauvre fol que tu es, qui t'as établi les termes de ta vie ? Tu te fondes sur les contes des médecins. Regarde plutôt l'effet de l'expérience. Par le commun train des choses, tu vis pieça par faveur extraordinaire. Tu as passé les termes accoutumés de vivre. Et qu'il soit ainsi, compte de tes connaissants combien il en est mort avant ton âge, plus qu'il n'en y a qui l'aient atteint ; et de ceux même qui ont ennobli leur vie par renommée, fais-en registre, et j'entrerais en gageure d'en trouver plus qui sont morts avant, qu'après trente-cinq ans. (I, 144-145)

Il semble que Montaigne essaie dans ce passage de justifier à lui-même, voire de se convaincre, que le temps qui lui reste constitue une sorte de cadeau, dont il ne peut jouir pleinement qu'en se concentrant sur le présent. Il n'est pas question d'écarter la pensée que la mort peut lui survenir à tout moment, mais au contraire d'éliminer son visage négatif, renforcé continûment par le discours social, de la mort injuste et douloureuse. Tout le chapitre « Que philosopher c'est apprendre à mourir » reprend, en effet, et joue ce même jeu dans lequel nous voyons l'essayiste en dialogue étroit avec lui-même au sujet d'une angoisse qui ne peut lui être que néfaste. Se laisser absorber par ce « masque » de mort, comme Starobinski l'appelle, et ses maintes représentations entraînerait une perte et une dissolution de lui-même qui l'amènerait à la lisière du chaos.¹⁹ Pour atteindre et maintenir cet état d'harmonie, non seulement il ôte le masque, comme il le dit à la fin de ce chapitre, mais une fois le masque ôté, c'est-à-dire une fois la représentation sociale de la mort récusée, il s'efforce de se replier sur lui-même dans le but à la fois de se construire une représentation de la mort qui soit entièrement sienne et de l'aider à accepter un fait auquel il ne peut échapper.

C'est exactement ce qu'on voit dans ses discussions au sujet de la maladie. Or, à la différence d'un discours généralement accepté par tout un peuple, la maladie n'appartient vraiment qu'à l'individu, les symptômes n'en pouvant jamais être ressentis que par celui-ci. Même les médecins n'ont rien à dire là-dessus, selon Montaigne (se souvenant de Platon), car « [...] pour être vrai médecin, il serait nécessaire que celui qui l'entreprendrait eût passé par toutes les maladies qu'il veut guérir et par tous les accidents et circonstances de quoi il doit juger. C'est raison qu'ils prennent la vérole s'ils la veulent savoir panser » (III, 370-371). Il s'agit d'une expérience d'autant plus personnelle

pour Montaigne que celle dont il souffre représente les approches de la même mort qu'ont connue avant lui son père et d'autres de sa famille :

Je suis aux prises avec la pire de toutes les maladies, la plus soudaine, la plus douloureuse, la plus mortelle et la plus irrémédiable. J'en ai déjà essayé cinq ou six bien longs accès et pénibles ; toutefois, ou je me flatte, ou encore y a-t-il en cet état de quoi se soutenir, à qui a l'âme déchargée de la crainte de la mort, et déchargée des menaces, conclusions et conséquences de quoi la médecine nous entête. Mais l'effet même de la douleur n'a pas cette aigreur si âpre et si poignante, qu'un homme rassis en doive entrer en rage et en désespoir. J'ai au moins ce profit de la colique, que ce que je n'avais encore pu sur moi, pour me concilier du tout et m'acointer à la mort, elle le parfera ; car d'autant plus elle me pressera et importunera, d'autant moins me sera la mort à craindre. (II, 538)

Si, donc, son accident de cheval, dont nous avons discuté tout à l'heure, ne suffisait pas à le familiariser assez avec la mort pour que l'angoisse en disparaisse, cette maladie pierreuse l'amenait au fur et à mesure à accepter la réalité de sa propre mortalité. Surtout Montaigne reprend dans ce passage le même processus d'autojustification, qui atteindra son paroxysme dans le chapitre « De l'expérience. » L'on y voit l'essayiste, aux prises de cette question de mort, s'adresser directement à son esprit, capable, dit-il de tromper son imagination (« Or, je traite mon imagination le plus doucement que je puis et la déchargerais, si je pouvais, de toute peine et contestation. Il la faut secourir et flatter, et *piper* qui peut. Mon esprit est propre à ce service [...] » (III, 384)) ; piper, donc, son imagination de sorte qu'elle conçoive la maladie comme un outil propice à la familiarisation avec la mort qu'il prône dans toutes ses discussions de la mort. Ce qui pourrait aisément plonger l'essayiste dans un état névrotique, caractérisé de pensées lugubres associées à la douloureuse réalité de la colique, sert au contraire d'un entraînement perpétuel pour l'acte final de sa vie. Par cette tromperie opérée sur son imagination, Montaigne arrive même à justifier l'imposition de cette maladie en comparant sa situation à celle d'autrui :

[Mon esprit] dit que c'est pour mon mieux que j'ai la gravelle ; que les bâtiments de mon âge ont naturellement à souffrir quelque gouttière [...] que la compagnie me doit consoler, étant tombé en l'accident le plus ordinaire des hommes de mon temps [...] que des hommes qui en sont frappés, il en est peu de quittes à meilleure raison : et si, il leur coûte la peine d'un fâcheux régime et la prise ennuyeuse et quotidienne des drogues médicinales, là où je le dois purement à ma bonne fortune. (III, 384)

En jeu dans ce passage est le début d'une autojustification qui écarte toute possibilité de pitié ressentie, ou voulue par Montaigne – n'étant pas le seul à en souffrir, pourquoi s'en plaindre ? Il choisit plutôt de considérer cette condition fâcheuse comme un outil propitiatoire qui l'aidera à mieux vivre le temps qui lui reste : « Te souvient-il de ces gens du temps passé, qui recherchaient les maux avec si grande faim, pour tenir leur vertu en haleine et en exercice ? Mets le cas que nature te porte et te pousse à cette glorieuse école, en laquelle tu ne fusses jamais entré de ton gré » (III, 385). Mais il importe de remarquer que les effets insupportables de cette maladie entraînent l'essayiste à contempler le visage de sa propre mortalité, de sorte que chaque nouvelle attaque lui apprend « doucement » à se distancier, au moins momentanément, de la vie :

[...] quand [la colique] te présenterait l'image de la mort voisine, serait-ce pas un bon office à un homme de tel âge de le ramener aux cogitations de sa fin ? Et qui pis est, tu n'as plus pour qui guérir. Ainsi comme ainsi, au premier jour la commune nécessité t'appelle. Considère combien artificiellement et doucement elle te dégoûte de la vie et déprend du monde : non te forçant d'une sujétion tyrannique, comme tant d'autres maux que tu vois aux vieillards, qui les tiennent continuellement entravés et sans relâche de faiblesses et douleurs, mais par avertissements et instructions reprises à intervalles, entremêlant des longues pauses de repos, comme pour te donner moyen de méditer et répéter sa leçon à ton aise ; pour te donner moyen de juger sainement et prendre parti en homme de cœur, elle te présente l'état de ta condition entière, et en bien et en mal, et en même jour une vie très allègre tantôt, tantôt insupportable. Si tu n'accoules la mort, au moins tu lui touches en paume une fois le mois. (III, 386)²⁰

Chaque nouvelle attaque de la colique devient pour Montaigne l'occasion d'une leçon dont il peut tirer profit. Ignorer cette leçon en s'apitoyant et en cherchant un réconfort

hors de lui-même ne ferait que le rejeter vers les affres du désespoir, tandis que l'apprendre instaure, comme nous le voyons, une harmonie intérieure que rien ne peut perturber. La situation de Montaigne se distingue nettement de l'état déstabilisé de ces vieillards entravés continuellement de faiblesses et de douleurs. En effet rien ne se dit instable ou chaotique dans cette description justificative qu'il donne d'un apprentissage qui constitue, tout autant, un rappel à l'ordre, une injonction. Car Montaigne établit cette opposition entre lui et autrui, non seulement pour justifier un certain comportement face à la mort ou à la maladie, mais surtout et avant tout pour se rappeler à lui-même que cette harmonie à laquelle il tient autant et qu'il exprime à travers tous les Essais, reste inévitablement menacée s'il refuse ou s'il oublie la leçon qu'il s'est lui-même imposée.

Mais comment manœuvre-t-il devant l'imposition de doctrine ? Déjà dans la critique qu'il fait de sa mémoire, nous avons pu voir une tactique qui lui permettait de se distancier à la fois physiquement et mentalement des questions qui dominaient les esprits à l'époque. Il s'agit d'un moyen tout simple de nier toute appartenance, voire de toute capacité d'appartenir, à tel ou tel parti politique, religieux ou autre. Pourtant, offrir au public une telle critique de sa mémoire ne suffirait pas, si Montaigne ne lui démontrait en même temps l'importance de cette tare et de sa réalité concrète dans sa vie quotidienne. C'est pour cette raison que nous voyons l'essayiste retourner au mode justificateur, comme dans les exemples précédents, à cette différence près, qu'au lieu d'entrer en dialogue direct avec lui-même, il semble parler ici directement à ceux qui lui réclameraient son appartenance. Or, appartenir implique l'acceptation inflexible d'une certaine doctrine, acte que Montaigne se dit incapable de faire d'autant qu'il ne possède pas la faculté de mémoire nécessaire à reproduire fidèlement les mensonges associés. A l'en croire,

accepter l'imposition d'une doctrine nécessiterait qu'il fasse table rase de toutes ses convictions antérieures, voire qu'il supprime le jugement, dont il affirme l'importance magistrale qu'il tient chez lui. C'est-à-dire que si l'essayiste devait embrasser une opinion ou une doctrine spécifique autre que la sienne, il faudrait qu'il mente, non seulement aux autres, mais pire, à lui-même. Un lien s'établit, donc, entre la doctrine, la mémoire et le mensonge, lien que Montaigne développe ainsi :

Ce n'est pas sans raison qu'on dit que qui ne se sent point assez ferme de mémoire, ne se doit pas mêler d'être menteur. Je sais bien que les grammairiens font différence entre dire mensonge et mentir ; et disent que dire mensonge, c'est dire chose fausse, mais qu'on a pris pour vraie, et que la définition du mot mentir en latin, d'où notre français est parti, porte autant comme aller contre sa conscience, et que par conséquent cela ne touche que ceux qui disent contre ce qu'ils savent, desquels je parle. (I, 85)

Il s'agit dans ce passage d'une définition spécifique du mensonge qui consiste en la dissimulation sous un masque de tout ce qui avait, auparavant, été le fruit du jugement. Mais le problème avec ce processus artificiel, selon Montaigne, est que le masque ainsi créé est rarement assez puissant pour l'emporter sur le jugement, à jamais prêt à remettre l'ordre dans l'esprit. De sorte que celui qui ment selon la définition donnée, risque toujours à se compromettre, voire à trahir son appartenance fragile à une doctrine qui ne coïncidait jamais d'ailleurs à sa conscience :

Or ceux ici, ou ils inventent marc et tout, ou ils déguisent et altèrent un fond véritable. Lorsqu'ils déguisent et changent, à les remettre souvent en ce même conte, il est malaisé qu'ils ne se déferrent, parce que la chose, comme elle est, s'étant logée la première dans la mémoire et s'y étant empreinte, par la voie de la connaissance et de la science, il est malaisé qu'elle ne se représente à l'imagination, délogeant la fausseté, qui n'y peut avoir le pied si ferme, ni si rassis, et que les circonstances du premier apprentissage, se coulant à tous coups dans l'esprit, ne fassent perdre le souvenir des pièces rapportées, fausses ou abâtardies. (I, 85)

Autant dire que Montaigne refuse de se joindre à tel ou tel parti parce que leurs doctrines différentes s'affrontent toutes à sa conscience régie, comme il le dit, par le jugement, et qu'il finirait inévitablement par trahir la cause de ceux qui le réclament.

Malgré la franchise de cette confession qui traduit nettement le dédain que porte Montaigne envers toute imposition doctrinale, il procède à une généralisation de cette déficience de mémoire, l'appliquant à tous les aspects de sa vie quotidienne. Il se dit, tout simplement, incapable de se souvenir de quoi que ce soit :

Ce qu'on veut proposer, il faut que ce soit à parcelles. Car de répondre à un propos où il y eut plusieurs divers chefs, il n'est pas en ma puissance. Je ne saurais recevoir une charge sans tablettes. Et quand j'ai un propos de conscience à tenir, s'il est de longue haleine, je suis réduit à cette vile et misérable nécessité d'apprendre par cœur mot à mot ce que j'ai à dire ; autrement je n'aurai ni façon ni assurance, étant en crainte que ma mémoire vînt à me faire un mauvais tour [...] Pour apprendre trois vers, il me faut trois heures ... (II, 408)

Il est difficile d'imaginer un auteur de telle envergure, ayant écrit plus de 1500 pages et y étant retourné souvent pour mieux s'expliquer, voire pour se corriger (quoiqu'il dise le contraire)²¹ – il est difficile, dis-je, d'imaginer l'ampleur d'un tel esprit atteint, comme il nous l'assure, d'une tare qui, si elle était bien réelle, nuirait sans aucun doute à l'intégrité de son œuvre. C'est d'autant moins croyable qu'il laisse échapper des remarques telles que :

Les gens qui me servent, il faut que je les appelle par le nom de leurs charges ou de leurs pays, car il m'est très malaisé de retenir des noms. Je dirai bien qu'il a trois syllabes, que le son en est rude, qu'il commence ou termine par telle lettre. Et si je durais à vivre longtemps, je ne crois pas que je n'oublie mon nom propre, comme ont fait d'autres [...] Il m'est advenu plus d'une fois d'oublier le mot du guet que j'avais trois heures auparavant donné ou reçu d'un autre, et d'oublier où j'avais caché ma bourse, quoi qu'en dise Cicéron [...] Je sais en général le nom des arts et ce de quoi elles traitent, mais rien au delà. (II, 410-411)²²

Evidemment il s'agit dans ce passage d'oubli que tout le monde fait de manière assez régulière. Mais rappelons-nous que les exemples qu'il énumère de ce défaut servent surtout à démontrer son incapacité de prendre parti dans un débat doctrinal, d'autant plus qu'intercalée entre les passages que je cite vient cette phrase déterminante : « Je fuis le commandement, l'obligation et la contrainte » (II, 409). Et comme ces mots valorisants indiquent : « et suis si excellent en l'oubliance [...] » (II, 411), il faut voir dans cette discussion de la mémoire une tactique délibérée dont se sert Montaigne, non seulement pour fuir un débat, ce qui est évident, mais aussi et surtout pour se convaincre lui-même de la légitimité de cette entreprise d'oubliance. C'est comme si, à la fin, Montaigne se disait extrêmement content des efforts qu'il fait pour oublier tout ce qui nuirait à son but déclaré – l'harmonie.

D'ailleurs, on voit le même dessein chez More. Les questions et les choix dont chacun des deux auteurs traite diffèrent évidemment les uns des autres dans le sens que l'Anglais paraît s'intéresser à la société tandis que son confrère français ne s'intéresse, semble-t-il, qu'à l'individu. Pourtant une pareille différence ne peut fonctionner qu'à l'intérieur d'une logique oppositionnelle et limitée qui met l'un en désaccord avec l'autre, une logique qui, je dirais, n'existait pas encore à l'époque en question, du moins pas de la manière solide et inébranlable que nous la connaissons aujourd'hui. Les idées qu'exprimaient More et Montaigne dans les constructions examinées s'établissaient avant tout en opposition à elles-mêmes selon une logique qui accueillait la supposée perte d'un monde clos, même si cette perte constituait autant une construction de l'époque que celles des deux auteurs. Ce qui était présenté représentait une tentative de supprimer à l'intérieur du même ce qui relevait d'un autre à trouver et dépendait de la reconnaissance

que cet autre pourrait en fait exister. C'est-à-dire qu'on est en pleine acceptation de l'idée d'autosuffisance où tout ce qui appartient se juge déjà par la variété de sa vérité même. Quand More nous présente ses idées sur une société idéale, un penseur comme Mannheim nous ferait croire qu'elles sont fondamentalement opposées à l'idée de l'individu. Quand Montaigne nous présente ses idées sur cet individu qu'est lui-même, un penseur comme Starobinski nous dirait qu'il faut les considérer comme opposées à cette société qui n'était sans doute pas prête à les accueillir – des nouveautés. Mais cette interprétation avec toutes les justifications qu'on pourrait y ajouter relève d'une compréhension moderne de ce que sont l'individu et la société. Je dirais que ces idées fortement individuelles de Montaigne sont bien les siennes, mais ne peuvent en aucun cas être séparées de la société dont Montaigne était un représentant, simplement parce que cette distinction ne se faisait pas dans son esprit. Et je dirais la même chose pour le cas de More, car ce qu'il présente comme fortement sociétal est tout autant individuel dans le sens que lui, comme Montaigne, construit des vérités socio-individuelles qu'il savait déjà véridiques – pas les nouveautés ou les découvertes qui nous arrivent aujourd'hui à tout moment – à toute personne vivant dans la société. Ces réorganisations d'espace peuvent nous sembler nouvelles, mais en fait ils puisaient dans le catalogue de modèles connus pour [ré]exprimer, quoique d'une manière différente mais toujours à l'intérieur du même, des vérités déjà communément reçues. Cette constatation constituera le point de départ du prochain et final chapitre de cette étude.

Notes

¹ Jean Delumeau, La civilisation de la Renaissance. Voir toute la troisième partie « Un homme nouveau » qui discute de cette crise de conscience et de l'effet que, selon lui, elle a eu à la fois sur la notion de l'individu et de la société.

² Ces points de vue semblent dominer la manière dont la critique s'approchait de l'Utopie et des Essais depuis pendant longtemps, mais sont devenus depuis les vingt dernières années les cibles d'une critique qui y voit les traces des positivismes du dix-neuvième siècle. A titre d'exemple représentatif on peut citer Karl Mannheim, Ideology and Utopia trans. Louis Wirth & Edward Shils (San Diego: Harcourt Brace, 1985) qui voit dans toute construction utopique – que ce soit celle de More ou d'un autre – une tentative dialectique (hégélienne) de créer une société basée sur les valeurs et les désirs du présent :

Every age allows to arise (in differently located social groups) those ideas and values in which are contained in condensed form the unrealized and the unfulfilled tendencies which represent the needs of each age. These intellectual elements then become the explosive material for bursting the limits of the existing order. The existing order gives birth to utopias which in turn break the bonds of the existing order, leaving it free to develop in the direction of the next order of existence. (199)

Quant à la vue traditionnelle des Essais je pense tout de suite à Jean Starobinski, Montaigne en mouvement pour qui les Essais constituent presque entièrement les tenants et les aboutissants d'une quête personnelle de sa propre identité que Montaigne ne trouve jamais.

³ Krishan Kumar, Utopianism (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1991) examine la structure dans une dizaine d'utopies fictives depuis la Renaissance jusqu'au vingtième siècle, en montrant qu'elles sont structurellement à la base des formations modernes depuis l'ancienne république soviétique jusqu'à la fondation en 1945 de l'état utopique d'Israël. Une autre étude, qui suit grosso modo le même trajet que Kumar, serait celle de Miriam Eliav-Feldon, Realistic Utopias : The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630 (Oxford : Clarendon Press, 1982). Ce petit livre d'or présente méticuleusement les tenants et les aboutissants de toutes les utopies renaissantes et représente en outre une ressource fondamentale pour tous ceux s'intéressant au genre. Pour le concept d'utopie voir Ruth Levitas, The Concept of Utopia (Hertfordshire: Syracuse UP, 1990) qui examine méticuleusement le sens que ce terme a pris depuis Marx et Engels jusqu'aux critiques les plus récents en passant par Mannheim, Bloch et Marcuse. C'est une ressource excellente pour tout chercheur intéressé par les études utopiennes.

⁴ On notera en passant une étude faite récemment par Marina Leslie, Renaissance Utopias and the Problem of History (Ithaca : Cornell UP, 1998) qui voit dans le projet de More une tentative (similaire à celle que nous proposons mais assez différente dans ses conclusions) de préparer l'Angleterre du 16^e siècle à accueillir et à assimiler les avancées techniques, scientifiques et religieuses effectivement connues à l'époque. Pour Leslie l'île d'Utopie représente une copie historique de l'île d'Angleterre : Utopus trouverait son homologue en Constantin qui a réclamé l'Angleterre pour l'Empire Romain en l'an 300. Elle voit en outre une relation étroite entre la tolérance religieuse pratiquée par Constantin et celle imposée par le conquérant des Abraxiens. L'appropriation de la culture romaine par les Utopiens est de même liée à l'événement comparable ayant eu lieu en Angleterre vers la fin du 4^e siècle. Selon Leslie, donc, l'acceptation de la nouvelle culture venant des voyageurs européens dont Raphaël, constitue l'expression de la possibilité chez les Anglais (et les Européens en général) d'accueillir et d'assimiler la culture humaniste venant de l'antiquité :

If, however, Hythlodæus's laus of Utopia provides an analog to the humanist reassessment and privileging of the classical past, Utopia provides and equally compelling and far more challenging analog as a society, like Europe, faced with the prospect (or problem) of assimilating whole new bodies of knowledge (like the arts brought to Utopia by the Romans and Egyptians twelve hundred years before, and the "literis et disciplina Graecorum" and Christian moral philosophy imported by Hythlodæus) and whole new technologies (like the printing press) made possible by the commerce of ideas. According to one analogy, Utopia is like the past that Europe encounters; according to the other, Utopia is like Europe encountering the past. (53)

⁵ On remarquera qu'il existe peut-être une relation entre cette sorte de propagande contrôlée et l'idée d'hégémonie développée par Antonio Gramsci, où les différents organismes sociaux cherchent tous en concurrence à régulariser une vision officielle de tout ce qui passe dans la société avec l'acceptation volontaire de la population. Pour une introduction à la philosophie politique de Gramsci voir Joseph V. Femia, Gramsci's Political Thought : Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process (Oxford: Clarendon Press, 1981).

⁶ On notera que malgré la similitude de toutes les villes de l'île, Raphaël choisit néanmoins de n'en décrire qu'une seule – Amaurote – avec l'explication qu'il s'agissait tout simplement de la ville où il avait vécu. Leslie examine cette singularité aussi bien que l'importance donnée à la capitale utopienne en comparant l'établissement de la carte d'Utopie avec les nouvelles pratiques de cartographie exploitées surtout par les nationalistes à la fin du quinzième et au début du seizième siècles. Voir Leslie, chapitre deux, « Mapping Out History in More's Utopia. »

⁷ On remarquera qu'à tous les niveaux (gouvernement, éducation, religion, etc.) il y a l'effort de régulariser ou naturaliser une vision commune que les habitants de l'île appelleraient « utopienne, » mais que Gramsci appellerait hégémonique. Il serait intéressant de faire éventuellement une étude sur le rôle d'hégémonie en Utopie, car effectivement sa présence est manifeste.

⁸ Il est intéressant que chaque fois que Raphaël nous présente une uniformité dite totale, il y associe tout de suite après une exclusion qui déstabilise la stabilité qu'il tenait à montrer. On pourrait dire qu'il s'y agit d'oublis non réfléchis par More lors de l'écriture, oublis qui ne bouleversent pas la stabilité de la structure. Or, ce que je voudrais montrer dans le chapitre présent, c'est que More comprenait tout à fait bien que la stabilité sociale ne vient qu'au prix d'un contrôle absolu, mais un contrôle qui doit être à tout prix naturalisé, donc invisible – quelque chose que Foucault a constaté pour les siècles suivants, mais que je crois se présente déjà dans cette œuvre-ci aussi bien que dans celle de Montaigne. Ces oublis seraient donc des rappels *tout à fait bien réfléchis* qui servent à guider le lecteur dans son appréciation des effets contribuant à l'opposition chaos / contrôle qu'il esquisse dans les pages de L'Utopie.

⁹ Une fois qu'on est tyrannisé à un tel degré que tout le monde pense et agit de la même manière, on n'est plus tyrannisé – c'est l'autre qui devient le tyran et qu'il faut à tout prix mettre bas.

¹⁰ Aujourd'hui on voit peut-être une contradiction dans cet accueil d'une multitude de croyances gérée par la croyance en un Dieu unique. Mais il faut se rappeler que More écrivait avant la scission de l'Eglise. Pour lui et beaucoup de ses confrères à l'époque il y avait une Eglise à l'intérieur de laquelle existait un conflit sur le chemin que cette Eglise devait prendre à l'avenir. Ce n'était que plus tard qu'une scission véritable a eu lieu au sein de cette Eglise. Mais le fait que More inclut cette multitude de croyances dans son Utopie montre que les germes de cette division éventuelle se ressentaient déjà. Pour une introduction à l'histoire des églises catholiques et réformées voir Jaroslav Pelikan, Reformation of Church and Dogma (1300-1700), The Christian Tradition : A History of the Development of Doctrine Ser. 4 (Chicago : Chicago UP, 1984).

¹¹ On notera que cet aspect de contrôle a été relevé et commenté par Raymond Ruyer, L'Utopie et les utopies (Paris : Gérard Montfort, 1988) qui soutient que « l'utopie la plus démocratique est toujours, en réalité, le tableau d'une tyrannie et le rêve d'un tyran, le tyran étant l'utopiste lui-même qui se donne la satisfaction d'arranger le monde à sa guise. » (Cité par Jacques Moutaux dans son introduction à l'étude de Jean-Yves Lacroix, L'Utopie (Paris : Bordas, 1994) h.p.) Quoique Ruyer parle strictement de l'auteur d'une utopie, tandis que je discute de l'aspect social du texte utopique, c'est-à-dire l'individu d'un côté la société de l'autre, on verra que la distinction relève peut-être plus d'un arbitraire imposé après le fait que d'une réalité voulue de la part des auteurs d'utopies. Quoique la comparaison soit peut-être sans justification, je vois toujours un lien entre cette situation discutée et le panopticon décrit par Michel Foucault dans Surveiller et punir où c'est le regard invisible de ses concitoyens qui garantit l'harmonie recherchée par chaque Utopien.

¹² Joseph Leclerc, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme (Paris : Albin Michel, 1994) 308.

¹³ Jean Calvin, Institution de la religion chrestienne, cité in Leclerc, 309.

¹⁴ Yves Delègue, Montaigne et la mauvaise foi : l'écriture de la vérité (Paris : Honoré Champion) remarque justement que ce désir avoué chez Montaigne de jouir pleinement de son être se problématise lorsqu'on se rappelle que son être se constitue entièrement de manques – manque de père, manque d'amis et finalement manque d'essence ; et, de même, que son époque en était une où la vérité était moins la règle

que le mensonge. S'agirait-il donc de mensonges, Montaigne n'étant jamais arrivé à ne pas mépriser son être et finissant par souffrir de cette même maladie qu'il tenait à se dire exempt ?

Car Montaigne ne parlerait pas de sa « bonne foy » (avec quelque chose de presque forcé dans le ton, qui altère la justesse de la note), si son envers, la mauvaise foi, n'était sa menace, ou à, tout le moins, le contexte d'où elle tente de s'arracher. Il faut la rendre à cet envers pour en mesurer la vérité, d'autant plus que chacun sait, dès qu'il ouvre les *Essais*, que le mensonge y est partout décrit, dénoncé, traqué. Sa puissance est telle, il définit à ce point la « condition » des hommes, qu'on se demande comment Montaigne pouvait prétendre y échapper, lui qui voulait (ce sont quasiment les derniers mots de son livre) « jouyr loialement de son estre ». – Mensonge y compris ?
(9)

¹⁵ Voir Pierre Statius, *Le Réel et la joie*, surtout le chapitre III, « Sagesses, » où ce critique, en suivant diligemment les méthodes sapio-archéologiques développées par Foucault, trace ces éléments jusqu'à leur origine chez Epicure. Quoique la joie et le bonheur soient évidemment importants dans le développement de la pensée chez Montaigne, ils ne sont pas à mon avis les éléments séminaux à cette pensée que Statius semble croire.

¹⁶ Il faut se rappeler que Montaigne distingue entre une mémoire-réceptacle d'informations, et une mémoire-siège du jugement. La première forme, d'ailleurs très critiquée par ses contemporains, constitue la cible de l'attaque menée par Montaigne. Ce n'est évidemment pas les expériences passées logées dans la mémoire qui déplaisent à Montaigne, mais comme ma discussion le montre, les structures discursives et leurs contenus qui s'imposent depuis un extérieur jugé nocif à l'harmonisation voulue. L'ignorance n'est pas manque de jugement passif, mais vidage actif de tout ce qui empêche le fonctionnement de ce jugement. Pour une discussion de cette distinction, voir Delègue, chapitre VI et surtout la section « Les Ruses de la mémoire » (158-164).

¹⁷ Pour une explication assez originale de la retraite de Montaigne, voir George Hoffmann, *Montaigne's Career* (Oxford : Clarendon Press, 1998) qui voit dans cet acte de se séparer de la société des hommes non un choix volontaire, mais nécessité par la mort de son père. Selon Hoffmann (qui fait écho ici de Friedrich Hugo), la raison principale pour cette retraite était que Michel, fils aîné de la famille, se voyait dans l'imposition de retourner à Montaigne pour s'y occuper des vignobles familiaux qui auraient souffert aux mains des autres membres de sa famille. L'original de cette thèse pourtant est que c'étaient les vignobles qui auraient inspiré le projet des *Essais* chez Montaigne, qui, de son propre aveu, n'y connaissait rien. Mais ayant appris la culture de la terre grâce à son travail sur les vignobles, il est arrivé à la conclusion que la culture de l'homme n'en était pas si différent. C'est ainsi qu'il s'est mis à penser la culture de lui-même. Voir le premier chapitre « Working At Home. »

¹⁸ Starobinski a un tout autre commentaire de cette dualité. Il voit comme nous le désir chez l'essayiste de se scinder afin de mieux se connaître dans une sorte de dialogue. Mais selon lui, cette division n'a pas aidé à un contrôle de soi, mais a fini par la manifestation d'une multitude de sois que l'essayiste passera le reste de sa vie à tenter de maîtriser – d'où les *Essais*.

[...] la scission autocontemplative (sic), loin d'être stabilisatrice, devient le principe d'une pluralisation rapide. Le dédoublement, au lieu d'assurer la répétition du *même*, ouvre la voie à la différence et déclenche toute la série des pluriels. Par la brèche ouverte, le multiple et les changements illimités s'engouffrent et s'emparent de l'espace offert. Le théâtre que le moi est à lui-même voit surgir une foule de figures issues de son propre fonds. [...] La scène se peuple d'intrus : la régir ou la régler devient une entreprise désespérée. (53)

¹⁹ Voir *Montaigne en mouvement*. Chapitre II « Ce masque arraché. » A l'avis de Starobinski tout ce que nous appelons ici « chaos » trouvait sa résolution par l'acte d'enlever un masque qui empêchait le vrai Montaigne de surfacer. Si par « masque » Starobinski voulait dire les discours subjectifs imposés par certains niveaux de la structure sociale, nos thèses s'accorderaient peut-être. Mais Starobinski s'approche des *Essais* d'un point de vue éminemment psychologique et ces masques dont Montaigne cherche à se débarrasser sont selon le Genevois les traces refoulées de son passé.

²⁰ Olivier Pot, *L'Inquiétante étrangeté – Montaigne : la pierre, le cannibale, la mélancolie* (Paris : Honoré Champion, 1993) voit une relation entre cette maladie (caractérisée par l'évacuation de la pierre) et l'écriture des *Essais*. Selon lui la douleur à l'endroit précis du plaisir renforçait chez l'essayiste l'idée que la mélancolie (associée à la douleur au pénis) se suivait du bonheur (associé au plaisir après l'évacuation) qu'il connaissait par la mise à l'écrit de ses propres pensées dont il cherchait à s'approcher de l'origine. Voir surtout le premier chapitre, « L'Essayiste et son humeur, » où Pot discute de cette relation en disant :

La présence de la douleur au lieu même du plaisir n'est pas sans suggérer une relation oblique entre la volupté et la souffrance : fragment reconnu du corps, métonymie d'une pensée organique, la présence objectale de la pierre permet de fractionner le mal d'être en multiples crises qui sont autant d' « essays » (ou d' « eschantillons ») et de donner ainsi au mal-être un nom et un statut génétique qui évacueraient le fantasme d'un corps total dont la douleur ou la perte « en gros et seule » seraient proprement insupportables. (38)

²¹ Il est bien connu que chaque nouvelle édition des Essais durant le vivant de Montaigne présentait des additions, des réécritures et des suppressions, malgré le dire de l'essayiste dans « De la vanité » : « J'ajoute, mais ne corrige pas. Premièrement, parce que celui qui a hypothéqué au monde son ouvrage, je trouve apparence qu'il n'y ait plus de droit. Qu'il dise, s'il peut, mieux ailleurs et ne corrompe la besogne qu'il a vendue » (III 233). Evidemment tout dépend de la définition qu'on veut donner au mot « corriger. »

²² Je rappelle au lecteur qu'il n'y a pas peu de critiques qui voient dans ces admonitions le signe d'un menteur avoué. Voir Delègue et surtout Mathieu-Castellani qui étudie la manière dont le mensonge constitue le tissu réel des Essais.

Fusions

Dans les chapitres précédents nous avons témoigné des manières parfois extrêmes dont More et Montaigne manœuvrent afin de créer l'impression textuelle de systèmes clos, influencés dans leurs desseins par une vision du Moyen Age dont le développement coïncide à l'époque en question. D'un côté, chez More, nous avons la représentation d'une société fermée sur elle-même, un état souverain s'étant tracé des frontières rarement franchissables d'un extérieur jugé nocif. De l'autre, chez Montaigne, et grâce à un processus quasi identique, nous voyons la représentation d'un individu se voulant tout aussi fermé à l'extérieur que son homologue décrit et se créant dans la suite une sorte d'idéologie personnelle non touchée par cet extérieur toujours jugé nocif. Il s'agit en effet d'un schéma à deux étapes bien connu par lequel on désigne ce qui est autre et procède ensuite à son exclusion. Mais ce processus est d'autant plus pertinent à nos appréciations de ces deux textes que ces efforts d'exclusion menés sciemment par les deux auteurs ont eu des effets notables sur notre façon de figurer la société et l'individu – façon qui ne nous a jamais quittés. Sans pour autant prétendre qu'ils en soient les seuls responsables, on peut néanmoins constater que, d'une certaine manière, à travers leurs contributions à la pensée intellectuelle en général, More nous a appris à penser la société, et Montaigne à penser l'individu. C'était, et c'est toujours, un travail qui ne se fait guère de

concert, mais au contraire à deux pôles opposés, de sorte que la société sera toujours pensée en opposition à l'individu, et l'individu dans son opposition à la société – le *moyen terme*, s'il existe, étant toujours supprimé en faveur de la rigidité structurelle de l'un des deux opposants, dont chacun est conséquemment repu de ses propres théoriciens.

Comme Stallybrass et White l'ont justement remarqué, nous pouvons observer depuis le début des temps modernes une séparation progressive de ces deux éléments en deux domaines de recherche distincts et souvent auto-excluants : la sociologie qui a tendance à prôner les facteurs sociologiques dans son interprétation du comportement humain ; et la psychologie qui, tout au contraire, prône les expériences personnelles dans son interprétation du comportement individuel.¹ Sociologie / humain, psychologie / individu – il n'est pas difficile de retracer les origines de cette séparation jusqu'à l'Utopie de More et aux Essais de Montaigne, pourvu évidemment qu'on ne considère pas ces deux œuvres comme séminales, mais symptomatiques d'un mouvement plus large. Or, je voudrais démontrer dans les pages qui nous restent que cette interprétation oppositionnelle des deux textes que nous examinons s'articule, en fait, de manière erronée, pour ne pas dire fausse, grâce à une sublimation de ces espaces textuels faite non par les auteurs, mais par le *lecteur*. Car cette distinction que nous tenons à y voir inscrite entre la société d'un côté et l'individu de l'autre ressortit plus à une configuration ultérieurement imposée sur les textes qu'à une qualité voulue et soutenue par leurs auteurs. Il s'agira d'une constatation qui remettra en question les notions d'utopie et d'individu, telles qu'elles sont actuellement comprises, car on verra que leur séparation dépende finalement de forces n'ayant peut-être que peu à voir avec l'Utopie et les Essais mêmes.

Or, une conjonction de ces deux éléments apparemment si disparates ne serait guère réalisable sans explorer en même temps la possibilité de ce *moyen terme* évoqué plus haut, qui régirait leur séparation en deux termes distincts, suivie de l'effacement de ce terme qui leur avait donné naissance. Il s'agirait d'un terme neutre caractérisé du potentiel d'entamer des flexions polarisées de lui-même, mais lui-même étant le fruit de polarisations antérieures dont les origines premières seraient impossibles à retrouver. Jacques Derrida a examiné ce phénomène dans les sciences linguistiques et, comme on le verra, son explication rend aussi compte de ce qui se passe dans les deux textes que nous examinons et surtout de la manière dont ils se lient. Dans son étude séminale De la grammatologie il montre que l'existence de ce moyen terme, qu'il appelle la « trace, » empêche toute tentative d'arriver dans le langage à un sens stable et figé, autrement appelé : la Vérité. Chaque fois que nous croyons établir l'exclusivité sémantique d'une notion – et dans le cas présent l'individu ou la société – nous sommes bouleversés dans nos essais par cette trace qui, flottant invisible au-dessous de la surface, fait joindre la vérité que nous croyons avoir trouvée à sa contraire – contraire dont nous devons forcément faire abstraction pour maintenir l'authenticité de la vérité proposée. Nous voulons croire l'individu et la société distincts l'un de l'autre, mais ces constructions apparemment si polarisées ne peuvent fonctionner que par un processus dialectique que Derrida a appelé la réduction de la trace :

Le dehors, extériorité « spatiale » et « objective » dont nous croyons savoir ce qu'elle est comme la chose la plus familière du monde, comme la familiarité elle-même, n'apparaîtrait pas sans le gramme, sans la différence comme temporalisation, sans la non-présence de l'autre inscrite dans le sens du présent vivant [...] La présence-absence de la trace, ce qu'on ne devrait même pas appeler son ambiguïté, mais son jeu (car le mot « ambiguïté » requiert la logique de la présence, même quand il commence à y désobéir), porte en soi les problèmes de la lettre et de l'esprit,

du corps et de l'âme et de tous les problèmes dont nous avons rappelé l'affinité première. Tous les dualismes, toutes les théories de l'immortalité de l'âme ou de l'esprit, aussi bien que les monismes, spiritualistes ou matérialistes, dialectiques ou vulgaires, sont le thème unique d'une métaphysique dont toute l'histoire a dû tendre vers la réduction de la trace.²

C'est-à-dire que la supposée solidité d'une structure requiert, pour donner à tout observateur une impression de stabilité cohérente, que celui à l'intérieur de cette structure et qui participe à la présence rassurante de sa prétendue véracité fasse abstraction de cette chose invisible qui lie intimement les éléments dits opposés et qui démontre en même temps leur origine commune – cette chose est la trace. Ce qui est jugé autre n'est autre que dans son rapport intime au même ; mais cet autre ne peut rester autre au même que si le même efface toute trace lui donnant l'occasion de le juger autre. Or, on ne peut jamais effacer entièrement la trace ; elle reste évidemment invisible à ceux qui ne veulent pas soupçonner sa présence, mais son absence constitue sous la surface du discours une présence difficile à cerner – d'autant plus présente que sans elle la structure résultante s'effondrait d'un coup en miettes. Elle est en effet nécessaire au fonctionnement efficace de cette structure qu'est, comme le constate Derrida, un jeu caractérisé par la suppression et l'élévation d'éléments opposants au niveau de la trace. Derrida remarque aussi que toute l'histoire de nos connaissances a ainsi fonctionné, depuis les premiers écrits bibliques jusqu'à nos plus récentes études scientifiques, de sorte que la vérité ou la fausseté que chacun, voire même la société, prête à son explication d'un événement ou sujet donné dépend de la mesure où il rabaisse ce qui nuirait à ses croyances ou il élève ce qui les vérifierait, avec une grosse abstraction faite du premier terme ayant d'abord entamé cette dialectique même.

Or, l'abstraction dans laquelle Derrida discute des caractéristiques de la trace trouve des résonances concrètes dans les deux textes que nous examinons. La suppression de la propriété privée, de l'argent et du luxe que nous avons examinée chez More aussi bien que celle de l'amitié, de la mort et de la nouveauté chez Montaigne représentent l'évidence visible de cette dialectique à l'état actualisant grâce à laquelle les deux auteurs s'efforcent de nous présenter des systèmes, soit social soit individuel, qui expriment l'inviolabilité. Le premier prône la stabilité d'une société qui se veut non-influencée par l'individu ; le second la stabilité d'un individu que nous comprenons non-influencée par la société. Ce qui devrait nous apparaître de plein jour dans cette discussion, c'est déjà l'effort extrême que chaque auteur exerce pour supprimer cet autre qu'est chez le premier l'individu ; chez le second la société. Car l'existence de cette société utopienne que nous décrit More dépend finalement de son lien caché à l'individu et en renversant les termes de cette constatation, nous pouvons soutenir la même thèse pour Montaigne. Ces remarques pourraient paraître évidentes, si l'on exceptait le fait que nous avons toujours estimé les deux œuvres depuis ces positions polarisées : utopie = une expression sociale ; essais = expression individuelle. Or, pourrait-on maintenir peut-être le contraire de cette équation rationnelle, qu'une utopie est tout autant une expression individuelle, que les essais sont une expression sociale ? Je propose effectivement qu'une juste interprétation de ces œuvres exige que nous regardions dans les deux sens et que nous nous méfions de ces pistes faciles et polarisées laissées par leurs auteurs et leurs maints lecteurs, pour nous concentrer plutôt sur les mécanismes en jeu dans la construction de leurs systèmes respectifs. Car en tenant compte de ce jeu subreptice dévoilé par Derrida, ayant lieu au niveau de la trace, nous devons conclure que l'utopie ne peut exis-

ter et fonctionner sans l'absence présente de l'individu ; les Essais ne peuvent exister et fonctionner sans l'absence présente de la société. Je proposerai en outre que, tout comme on regarde son image inversée sur une glace, l'un n'est que le reflet de l'autre – constatation constitutive des textes eux-mêmes, laquelle était sue et voulue des auteurs eux-mêmes, mais effacée ou supprimée par nous.

Nous avons examiné comment le processus dialectique, en effectuant une sorte de triage des divers éléments constitutifs du tout, nous présentait une image quasi monochrome de deux univers distincts et opposants. Mais nous sommes toujours restés au-dessus de cette dialectique, avec un regard simpliste qui en survolait les résultats sans jamais nous laisser rapprocher les deux instances au moment chaotique de leur création. C'est-à-dire que nous n'avons jamais cherché la trace, ou le lieu de cette différenciation, qui nous ferait entrer dans le moment même de la différenciation où la différence sera toujours différée à un moment plus tard, une instance consécutive à ce processus fondamental qui se présente déjà dans l'Utopie et les Essais. Comme nous le verrons, il s'agit d'un espace discursif flou dans lequel l'individu et la société coexistent à l'intérieur d'un néant identificatoire commun avant leur rejet immédiat vers un extérieur politisé en tant que notions distinctes, substantifiées par l'esprit enquêrant. C'est une zone neutre qui, à ses bases, contient les germes protéiformes de ces deux formes que Stallybrass et White appellent le corps social et le corps individuel, mais toujours à un état non-déterminé que ces critiques commentent ainsi :

The body cannot be thought separately from the social formation, symbolic topography and the constitution of the subject. The body is neither a purely natural given nor is it merely a textual metaphor, it is a privileged operator for the transcoding of these other areas. Thinking the body is thinking the social topography and vice versa. The dissociation of the two is a distinctive ideological manoeuvre. (192)

Dépouillés de tout penchant idéologique qui servirait à en étayer un au prix de l'autre, l'individu (abstraction du constituant physique qu'est le corps) et la société représentent ensemble un continuum qui est devenu pour nos auteurs et leurs contemporains un terrain propice à la dissémination de leurs idées apparemment disjonctives sur l'individu d'un côté et la société de l'autre. Aurait-on tort de caractériser ce continuum d'un vide, s'il rejoignait à ce moment la conception renaissante de toute chose vivante ? « Dans le rien réside son contraire et s'amorce un processus qui féconde l'avenir, » commente Jeanne-ret,³ en nous déterrants la croyance contemporaine – enfouie par des siècles de théorisation – en la possibilité humaine de création à partir de rien.

Créer à partir de rien ? On peut se l'imaginer si l'on comprend ce rien comme une masse confuse et chaotique de potentialité ; comme des traces qui attendent une polarisation vers le oui ou le non. Déjà dans l'Utopie, où nous voyons implicitement s'amorcer la distinction entre un oui et un non, l'individu s'affronte explicitement à la société à un niveau linguistique qui, tout en proposant la scission que nous identifierons par la suite, la refuse et la remet dans cette masse chaotique de différenciation qui ne peut qu'exclure à la fois la société et l'individu. A travers tout le second livre, le personnage de Raphaël est constamment en train de planter les germes d'une éventuelle identité par un va-et-vient soutenu entre des pronoms qui désignent les Utopiens comme « chacun » mais qui s'éclipse tout de suite par un retour vers un « ils » impersonnel qui les désigne comme une totalité inviolable. C'est cette même zone neutre de la trace que nous voyons dans la formation et éventuelle distanciation de l'individu et de la société, mais d'autant plus importante ici que le processus s'effectue au niveau des pronoms mêmes. Il ne s'agit pas d'un « chacun » et d'un « ils » qui se sont momentanément fusionnés pour se

séparer par la suite, mais plutôt d'un moment qui précède l'avènement de cette distanciation – un moment caractérisé par la sortie momentanée d'un « chacun » protéiforme qui est immédiatement ramené dans le domaine utopique qu'est le « ils. » Ce qui se dévoile comme surtout intéressant est l'effort qu'exerce Raphaël à diminuer l'importance de ce « chacun » de sorte qu'on a bien l'impression que ce « chacun » n'avait en fait jamais existé. Considérons le passage suivant au sujet de la guerre, dans lequel on espère l'introduction à *chacun* des membres d'une famille, mais le renversement du jeu ne fait que renforcer l'idée que « chacun, » en dépit de son caractère désignatif, est synonyme de tout le monde :

Chaque homme est entouré de ses fils, de ses parents, de ses alliés afin que s'entraident ceux que la nature pousse le plus fortement à s'apporter une aide réciproque. La honte suprême, pour un conjoint, est de revenir sans l'autre ; pour un fils, de revenir sans son père ; de telle sorte que, si un contingent entre en action et que les ennemis restent en place, un long et mortel combat peut aller jusqu'à l'extermination totale. Ils prennent, c'est vrai, tous les moyens pour se dispenser eux-mêmes de combattre et pour terminer la guerre en se substituant des mercenaires. (208)

Le passage débute effectivement dans la généralité, attendue par tant d'exemples précédents, d'un « chacun » représentatif de tout le monde. Mais on s'immisce à mesure dans un domaine restrictif d'un homme spécifique ayant des fils, toujours dans une généralité, c'est vrai, mais qui se restreint d'autant plus mesurément que la phrase suivante indique un cas spécifique de « honte. » On voit nommé « un conjoint, » « un fils, » et « un père » à l'exclusion de tous les autres conjoints, fils et pères qui n'auraient pas connu cette « honte. » Ils sont ainsi identifiés, visés par une marque, de telle sorte que dans la phrase qui termine le passage, on comprend logiquement cet « ils » comme le pronom qui correspondrait aux membres de cette famille tachée par la honte. Mais en fait, Raphaël, sans nous en prévenir, nous a sortis du domaine individuel en nous remettant dans la gé-

néralité de ce « chacun » qui est synonyme de tout le monde, « ils » désignant les Utopiens en général – ce n'est pas les membres de cette famille hypothétique qui se dispensent de combattre l'ennemi.

Or, ce cas exceptant n'est en réalité guère exceptionnel, car il constitue les bases de cette dialectique dynamique que nous examinons depuis le début. Toute considération chez Raphaël de spécificité individuelle se supprime dès son énonciation pour rouvrir sur un terrain généralisé de non-spécification. Son expression la plus forte arrive, toujours dans le second livre, au moment où Raphaël discute du cas spécifique d'un converti chrétien qui tient à s'individualiser en déclarant une pensée qui serait la sienne. Les voyageurs ayant introduit le christianisme en Utopie, Raphaël commente son expansion dans l'île ainsi, avec attention donnée à ce cas spécifique :

[Ces Utopiens] du reste qui n'adhèrent pas à la nouvelle religion chrétienne n'en détournent personne et ne gênent aucun de ceux qui la professent. Un de nos néophytes fut cependant puni en ma présence. Récemment baptisé, il prêchait le christianisme en public, malgré nos conseils, avec plus de zèle que de prudence. Il s'enflamma non seulement jusqu'à dire que notre religion est supérieure aux autres, mais à les condamner toutes sans distinction, à les traiter de mécréances et leurs fidèles d'impies et de sacrilèges promis au feu éternel. (215)

Raphaël nous fait entrer ici dans un domaine restrictif où nous observons les germes d'une potentielle distinction individuelle ayant lieu au sein de la totalité présentée comme homogène, sans pour autant que ce néophyte chrétien soit jamais nommé. Plutôt, il est marqué de « zèle, » de la même manière que la famille guerrière l'était de honte, sauf que dans le cas présent il est aussi puni. Raphaël poursuit : « On le laissa longtemps déclamer sur ce ton, puis on l'arrêta, on l'emmena et on le condamna, non pour avoir outragé la religion, mais pour avoir excité une émeute. On le punit de l'exil. Car une de leurs lois, et l'une des plus anciennes, interdit de faire tort à personne à cause de sa religion »

(215). Depuis un terrain de spécificité, un « on » indéfini surgit tout d'un coup et semble nettoyer l'espace textuel, en transformant à mesure ce néophyte en un « le » moitié désignative moitié obscurcie pour retourner finalement à l'adjectif « leurs » qui annonce en même temps la négation « personne » et l'adjectif correspondant « sa. » Qu'il s'agisse d'un exil physique dans le cas présent ne devrait pas nous détourner du fait que sa disparition s'avère une partie de cette dialectique qui fonctionne en excluant toute exclusion. C'est-à-dire que c'est une logique qui se veut et qui s'impose comme naturellement universelle tout en étant contraignante – constatation oxymore évidemment, mais qui s'annonce visiblement dans le paragraphe qui suit ces passages, lorsque l'individu s'affronte à la société sous les personnages distincts d'Utopus et les habitants indigènes d'avant son arrivée :

Utopus au début de son règne apprit qu'avant son arrivée, les habitants avaient d'après discussions au sujet de leurs croyances. Ils étaient divisés en sectes qui, ennemies entre elles, combattaient séparément pour leur patrie. Elles lui donnèrent ainsi l'occasion de les vaincre toutes à la fois. Une fois victorieux, il décida que chacun professerait librement la religion de son choix, mais ne pourrait pratiquer le prosélytisme qu'en exposant, avec calme et modération, ses raisons de croire, sans attaquer acrimonieusement celles des autres et, si la persuasion restait impuissante, sans recourir à la force et aux insultes. Celui qui met un acharnement excessif à des querelles de ce genre est puni de l'exil ou de la servitude. (216)

Qui gagne ? Utopus ? les premiers habitants de l'île ? Privilège est-il donné dans ce passage à la société ou bien à l'individu ? Utopus s'individualise ici comme un conquérant, mais après seulement quelques mentions de cet individu par excellence, son statut unique s'absorbe entièrement dans la généralité absolue des « Utopiens, » de sorte qu'il devient impossible de séparer l'unique qu'est Utopus du commun que sont les Utopiens. Après une discussion amplifiée des réformes et des propositions religieuses qu'a entreprises ce fondateur, ce n'est plus lui qui les incarne, mais les Utopiens sous un masque de

généralité non-identificatoire. Considérons cet exemple qui n'a rien d'exceptionnel : « [Utopus] interdit [...], avec une pieuse sévérité ; que personne dégradât la dignité humaine en admettant que l'âme périt avec le corps ou que le monde marche au hasard sans une providence. Les Utopiens croient donc qu'après cette vie des châtiments sanctionnent les vices et les récompenses les vertus » (216-217). Dans une société qui estime l'individu, on ne questionnerait pas un peuple qui choisit de suivre la sagesse d'un seul homme. Mais nous sommes en Utopie qui exclut de fait la possibilité d'une sagesse venant d'un seul. Paradoxalement cette sagesse utopienne vient d'un seul et en conséquence incarne la collectivité de telle sorte que finalement l'individu réside au sein de la communauté, tout en reflétant ses propres valeurs collectives.

Or, cette apparente disjonction insoluble n'est pas gênante pour Raphaël, ni pour More ou d'ailleurs, comme nous le verrons bientôt, pour Montaigne, car elle est secondaire et tributaire à une croyance contemporaine qui s'énonce au-dessus de cette disjonction et qui s'exprime assez directement par la phrase : « Celui qui pense autrement, ils (les Utopiens) ne le considèrent même pas un homme, étant donné qu'il ravale la sublimité de son âme à la basse matérialité animale » (217). C'est-à-dire que l'individu et la société représentent deux manifestations indivisibles d'une vérité absolue qui serait la même pour tout individu et toute société à toute époque et en tout pays. Nous sommes entrés dans le domaine de la loi naturelle qui maintient que tout ce qui se montre bien pour la société, l'est en même temps pour l'individu et l'inverse.⁴ Mais à la différence de sa version traditionnelle exprimée sous la plume de tels philosophes médiévaux que Thomas d'Aquin qui mettait l'accent sur le bonheur céleste, celle de More et de ses contemporains reposait sur les thèses de philosophes renaissants tel que Pic de la Miran-

dole qui soulignait, tout en suivant la même voie que d'Aquin, l'infinie possibilité chez l'homme de créer ou de construire son propre bonheur terrestre. La voie pour atteindre le bonheur, que ce soit céleste ou terrestre, est déjà sue et connue de toute l'humanité, en opposition à l'animalité, bien avant toute désignation ou manifestation accessoire de l'individu ou de la société. Nous voyons cette logique à l'œuvre dans les commentaires de Raphaël sur le bonheur des Utopiens lorsqu'il dit au sujet de leurs idées sur le plaisir et le bonheur : « Ces théories étant ce qu'elles sont, je suis toutefois pleinement convaincu qu'il n'existe nulle part un peuple plus excellent ni un Etat plus heureux » (185). Mais ce bonheur, mélangé d'une forte dose d'épicurisme, ne se présente jamais en privilégiant le bonheur de la société ou celui de l'individu au prix de l'autre. Au contraire, le bonheur de l'un doit, en même temps et pour les mêmes raisons, être le bonheur de l'autre, comme si le bonheur constituait une sorte de Vérité naturelle située au-dessus de ces manifestations contingentes qui ne connaissent ce bonheur que par leur lien mutuel à cette Vérité. Considérons ce passage dans lequel la distinction entre l'individu et la société, quoique bien présente, semble délibérément embrouillée :

Ainsi, tout mûrement considéré, les Utopiens estiment que toutes nos actions et les vertus que nous y mettons en œuvre tendent au plaisir qui est leur heureux accomplissement. Ils désignent comme plaisir tout mouvement et tout repos du corps que la nature nous fait trouver agréable. Ils insistent avec raison sur la tendance de la nature. Ce qui est agréable en soi, qu'on atteigne sans rien faire d'injuste, sans rien perdre de plus agréable, sans devoir le payer d'une souffrance, ce ne sont pas seulement les sens qui s'y portent, mais la droite raison. (176)

D'un côté Raphaël situe la discussion au niveau d'une universalité qui transcende même la différenciation sociale en jeu dans le texte, en disant « toutes nos actions et vertus ; » et à l'intérieur de cette dite universalité il nous introduit les termes « plaisir » et « heureux accomplissement. » Or, ce qui s'avère le plus important c'est que ce ne soit guère que les

Utopiens qui pensent ainsi et que leurs appréciations du bonheur relèvent d'une Vérité que les Utopiens désignent comme naturelle – c'est-à-dire capable d'être sue et connue de tous. Mais immédiatement et sans transition, Raphaël resitue la discussion à un niveau moitié sociale moitié individuelle par son usage du pronom « on » - confusion qui se concrétise en le corps physique de l'individu lorsqu'il déclare que c'est l'action des sens qui nous amènent à cette Vérité. Le bonheur, que ce soit celui de l'individu ou celui de la société, dépend finalement des sens individuels que Raphaël embrouille néanmoins encore en liant ceux-ci à « la droite raison, » qui, elle, appartient à la fois à l'individu et à la société.

Il y a embrouillement, donc, entre deux entités traditionnellement tenues distinctes, mais qui se rejoignent dans l'idée dite naturelle que le bonheur de chacun ressortit au bonheur de tous. Or, n'est-il pas quelque peu déconcertant que ce système menant à un tel bonheur vienne de la bouche de Raphaël ? En effet, tout le second livre constitue une apologie de la structure sociale sans individu que Raphaël a découverte dans cette île. Mais en dépit de la quasi perfection rencontrée de cette société, Raphaël, en tant qu'individu, refuse néanmoins d'offrir ses services et ses connaissances en entrant au conseil de « quelque grand prince » pour l'amélioration des sociétés en Europe. Malgré la supposée Vérité qu'il aurait connue en Utopie, il ne semble pas prêt à la partager :

Les princes en effet, la plupart sinon tous, concentrent leurs pensées sur les arts de la guerre (pour lesquels je n'ai et ne désire avoir aucune compétence) bien plus volontiers que sur les arts bienfaisants de la paix ; et ils s'intéressent beaucoup plus aux moyens, louables ou non, d'acquérir de nouveaux royaumes qu'à ceux de bien administrer leur héritage. D'autre part, parmi les membres des conseils royaux, tous ont assez de sagesse pour n'avoir nul besoin d'un avis étranger, ou du moins s'imaginent être assez sages pour pouvoir être sourds à l'avis d'autrui. Ce sont les opinions les plus sottes qui reçoivent leur acquiescement, leurs flatteries, pourvu que celui qui les présente soit au comble du crédit auprès du prince, lequel

ils espèrent se rendre favorable par leur acquiescement. Chacun se complaît à ses propres idées, c'est la nature qui en a ainsi décidé. (178)

Raphaël, de son propre gré, ne veut pas partager une vérité qu'il a déjà décrite comme naturelle (donc universelle), parce qu'il sait déjà d'avance que les princes ne l'écouteront pas. Pourtant une vérité dite naturelle se ferait, du fait de son naturel, accepter chez autrui sans contestation, pourvu que cette chose appelée « vérité naturelle » existe. Or, curieux développement ici, Raphaël met en place dans la dernière phrase de ce passage la possibilité qu'une telle vérité absolue n'existe peut-être pas, car si chacun peut « se complaire à ses propres idées » et que cette constatation soit aussi naturelle que la vérité même, comment pourrait-on jamais s'assurer que les idées sociales développées par Raphaël ne soient en même temps individuelles ?

Toujours dans la même veine considérons un instant le frontispice inclus dans l'édition de 1518 et dessiné par le peintre hollandais Ambroise Holbein.⁵ Au-dessus du frontispice on peut lire l'inscription « UTOPIAE INSULAE TABULA » qui indique clairement que ce qu'on voit dans le dessin représente une carte de l'île décrite dans le livre *l'Utopie*. On discerne une masse arrondie de terre entourée d'eau avec deux navires qui s'approchent de ses côtes au premier plan du dessin. Dans la distance tout en haut on voit d'autres terres qui semblent encadrer le dessin, tandis qu'en bas, et en contrepartie à ces terres distantes, on reconnaît le continent dont les premiers Utopiens se sont séparés physiquement sous la houlette de leur fondateur Utopus. Sur le continent, et tout au premier plan, se tiennent trois personnages dont deux, du côté gauche du dessin, représentent Raphaël et Morus qui font face à l'observateur, tandis que du côté droite figure un inconnu qui regarde, le dos au spectateur, les deux autres discuter de l'île derrière. Morus, immobile et quasi solennel, écoute patiemment le discours passionné de Raphaël qui, pointant

l'index vers l'île, semble soit en train d'arriver soit prêt à partir. Dans l'île même on reconnaît quatre grandes villes situées exactement comme les quatre directions d'une boussole et une cinquième qui occupe obliquement tout le centre. Dispersés çà et là de part et d'autre de l'île on distingue aussi quelques petits villages qui sont subsidiaires aux quatre grandes villes identifiées par des édifices proéminents. Enfin on voit suspendu par des guirlandes un panneau qui identifie la ville située au centre comme Amaurote et accrochés à ces guirlandes deux autres panneaux des deux côtés du dessin qui montrent les différents cours de l'Anydre.

Wooden et Wall ont examiné en détail ce dessin en démontrant comment la multiplicité des points de vue discernables dans le livre se reflète dans cette image qu'ils ont très justement appelée anamorphique.⁶ Car en effet, tout comme dans le livre qui ne semble pas privilégier une voix au prix des autres, l'observateur peine pour retrouver l'angle juste depuis lequel contempler cette masse incongrue que Holbein appelle la carte d'Utopie. Or, dans toute leur discussion de la relation entre ce dessin et l'Utopie, curieusement, ces critiques ne mentionnent pas une seule fois le mouvement artistique qui correspondait à l'époque en question avec l'œuvre de Léonard de Vinci et qui trouvait son expression la plus grandiose dans l'œuvre du peintre Arcimboldo – l'anthropomorphisme. En étudiant ce mouvement à travers les quinzième et seizième siècles, Jeanneret commente :

L'une des caractéristiques de cette représentation [...] réside dans l'instabilité et la flexibilité des choses. Le monde primitif ne connaît pas de limites étanches entre les espèces ni d'opposition absolues entre des catégories qui, elles-mêmes, demeurent incertaines. Dans l'organisme unitaire de la nature, la vie et la mort, le divin et l'humain, l'animé et l'inanimé peuvent échanger leurs propriétés, se combiner ou se transformer l'un dans l'autre. La matière n'est qu'à demi organisée ; elle se distribue en moules qui se font et se défont. Elle se présente surtout comme

un potentiel, un foyer d'énergies qui semble s'offrir à d'infinies actualisations. (124)

Sans contredire en rien les thèses de Wooden et Wall, je voudrais y ajouter en proposant que dans ce dessin nous voyons le même embrouillement socio-individuel que nous avons déjà constaté dans le texte même, avec le surplus que cette masse anamorphique est aussi et en même temps anthropomorphique, représentant à la fois l'île d'Utopie et la tête de More. Car à reconsidérer le dessin de cette optique, on pourrait tout aussi bien dire qu'il s'agit d'un visage dont les yeux semblent fixés sur les deux interlocuteurs en train de discuter de son essence et de son existence. Et ces yeux, en-dessous desquels sont suspendus deux panneaux – l'un indiquant la source de l'Anydre, l'autre son entrée dans la mer – pourrait-on y comprendre une relation entre les yeux de More et ceux de Narcisse qui regardait son image sur l'eau, car le mot « Anydre » en latin se traduit par « Narcisse » ? Et si c'est bien le cas que le visage représente celui de Thomas More, pourrait-on conclure que Raphaël est en train de parler à Morus de More ? Déjà ces guirlandes nous disent beaucoup sur l'identité de ce visage, si de visage il s'agit, car ne pourrait-on pas aussi y discerner des cornes, ou plutôt le chapeau à cornes porté traditionnellement par la Folie – alter ego donné à More par son ami Erasme ?

Evidemment tout ce que je viens de tracer ne peut être que de la conjecture pur et simple, étant donné que Holbein n'était pas More et que le dessin même est avant tout anamorphe, donc ouvert à pratiquement toute interprétation. Il serait d'ailleurs difficile de savoir le degré auquel l'écrivain aurait participé au projet de l'artiste, même si l'on sait que les deux hommes se connaissaient grâce à leur ami mutuel, Erasme. Car c'est bien More qui a expressément demandé son inclusion dans l'édition de 1518 (Wooden et Wall 238), ce qui montre bien que ce dessin, pour une raison ou une autre, a dû lui toucher une

corde sensible. Or, ce dessin nous prouve d'autant plus intéressant qu'il sert aussi de modèle à la lecture que j'essaie de proposer. Car d'un côté nous sommes présentés de l'image d'une société où il n'existe aucun individu. Mais rappelons-nous que c'est un individu (voulant rester individu) qui nous tisse cette image dont les éléments mêmes s'avèrent, depuis la bouche même de cet individu parlant, aussi authentiques que ceux venant de tout autre individu. C'est-à-dire que tout ce qui est social – et le discours de Raphaël constitue une expression sociale – s'annule dans l'individu qui refuse de partager à la fois son existence aux princes et sa localité à ses interlocuteurs – refus qui ne fait que renchérir sur le jeu de mots « ou topos, » « non lieu. » Mais ce non lieu se trouve déjà quelque part : d'abord dans l'esprit de ces deux interlocuteurs situés en bas à gauche du dessin, dont l'un, Raphaël, pointe le doigt vers More lui-même – cette masse confuse qui occupe pratiquement tout le dessin – désignant ainsi que ce non-lieu social s'avère avant tout autre chose le produit unique d'un esprit individuel, raclé par un dilemme au sujet duquel Greenblatt remarque : « It is a work of profound self criticism, directed at the identity More had fashioned for himself and that he would play for increasing amounts of time, should he accept the proffered royal appointment » (37). L'Utopie constitue donc une œuvre dirigée vers son auteur à l'exclusion de tout intérêt social, mais dont les intérêts pour More, dans leur contexte plus large, ne peuvent être que sociaux, étant donné que son refus ou son acceptation de servir le roi dépend finalement de l'utilité sociale qu'apportera ce choix individuel.

L'effet est donc d'une confusion qui fait fusionner l'individu et la société en une masse nébuleuse que Jeanneret appelle chaotique, mais qui constituerait cette région anamorphe que Derrida nomme la trace – un espace neutre, d'après Marin, où les signi-

fians se croisent et se multiplient en attendant que le sujet lisant lui donne sa forme interprétative finale. Rien n'est moins sûr dès lors que le sens exact qu'on peut donner à l'Utopie – remarque qui s'applique tout aussi bien aux Essais de Montaigne. Cette œuvre qu'on qualifie diversement d'individuelle ou d'autobiographique ne se constitue pas moins de cette société extérieure même que l'auteur tient tellement à supprimer. Car, même si Montaigne prétend dans le prologue que son livre n'a pour sujet que lui-même, il n'empêche que l'auteur confond, de manière presque soutenue, l'intégrité de ce moi autonome en se servant à la fois de l'extérieur pour s'exprimer lui-même et de lui-même pour exprimer l'extérieur, de telle sorte que force nous est de nous demander si la distinction ne s'y trouve que de manière arbitraire. C'est-à-dire que si More utilise la société pour exprimer l'individu, nous pouvons soutenir de même que, par des trajets tant similaires pour ne pas dire identiques, Montaigne utilise l'individu pour exprimer la société – l'inverse de ces constatations étant aussi vraie. En effet, cette masse embryonnaire rencontrée et explorée dans l'œuvre de More gît au cœur de l'écriture des Essais, écartée puis oubliée toujours en faveur d'une lecture stable ou stabilisante qui tient à contrôler ou réifier leur dynamique et à la taire.

Rappelons-nous un instant le prologue aux Essais, « Au lecteur, » par lequel Montaigne précise au lecteur le dessein de son projet. A l'en croire, l'essayiste aurait destiné ces écrits uniquement à l'usage de ses amis et ses parents une fois qu'il serait disparu – une sorte de souvenir rappelant une existence solitaire :

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu nulle considération de ton service, ni de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par

ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive, la connaissance qu'ils ont eue de moi. (I, 49)⁷

Il s'agit toujours de ce même processus dialectique que nous avons regardé dans les chapitres précédents, par lequel Montaigne dessine des frontières entre un moi autonome et un autre / extérieur qui, selon lui, ne jouerait aucun rôle dans la définition qu'il se fait de lui-même. C'est-à-dire que les Essais reflètent l'auteur autant que l'auteur reflète les Essais. Montaigne continue :

Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. Que si j'eusse été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier, et tout nu. (I, 49)

Aucun surplus ne sera ajouté pour favoriser l'auteur de ces mots devant un public plus large, car, comme il le dit, ce serait mentir aux gens à qui le livre est destiné, et qui, d'ailleurs, y reconnaîtraient immédiatement le mensonge. Mais regardez son recours à la nature, comme si la nature pourrait garantir l'authenticité de cette peinture qu'il fait – observation qui n'est pas sans rappeler l'usage chez More de la nature pour authentifier son propre discours. Montaigne nous plonge donc au sein de la loi naturelle qui exclut ce surplus d'artifice nocif à l'intégrité de la structure autonome qu'il tient à présenter. On va donc découvrir les tenants et les aboutissants du vrai Montaigne, et s'il y a des aspects de sa vie dont il refusera la discussion, ce n'est qu'à cause de la décence publique qui, elle, ne vit pas encore « sous la douce liberté des lois de nature. » Pour un lecteur de la fin du seizième siècle, ces mots remplis d'une franchise inouïe devaient prouver séduisants, et sur lesquels Montaigne renchérit : « Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière

de mon livre » (I, 49). Montaigne pourrait-il être plus absolu et définitif dans cette égalisation de son écrit à lui-même ?

Or, il ne faut attendre que cinq pages avant que l'essayiste ne se démente avec l'inclusion dans ce texte dit autonome de deux petits mots en latin, qui à la surface paraissent assez innocents. Sans transition aucune et faisant partie intégrale de la suite du texte en français, on lit « diriguisse malis » ou « ayant été pénétré de douleur. » L'essai en question discute de la tristesse, ou plutôt du manque de ce sentiment chez Montaigne, celui-ci se comparant à une pléthore d'exemples d'hommes et de femmes qui en auraient souffert. Dans le cas présent il parle de Niobé, cette mère qui « ayant perdu premièrement sept fils, et puis de suite autant de filles, surchargée de pertes, [a] été enfin transmuée en rocher ... » (I, 59). Mais sans jamais indiquer l'origine de cette histoire, il cite en latin les deux mots « diriguisse malis » comme s'il ajoutait de sa propre voix, grâce uniquement à ses capacités en langue latine, une sorte de touche personnelle qui vivifie la scène décrite ou l'embellit. Il faut pourtant se rappeler que les éditions parues au vivant de Montaigne n'indiquaient jamais les sources de ces incisions latines ou grecques, et il est à croire que ses premiers lecteurs prenaient ces ajouts ou embellissements pour ce qu'ils paraissaient – sortis de la bouche de Montaigne. Ce n'est qu'au début du vingtième siècle que l'éditeur Pierre Villey a entrepris à rechercher la source de cette citation aussi bien que celle des quelques milliers d'autres qui s'éparpillent dans les pages des Essais. Evidemment l'histoire vient des Métamorphoses d'Ovide et ce n'est pas dire que les lecteurs contemporains à Montaigne ne les auraient pas reconnues. Mais le fait qu'il inclut dans son propre texte – qui ne devait être que de lui, rappelons-le-nous – les vers de ce poète romain, cités intégralement et exactement comme ils se trouvent dans les Mé-

tamorphoses, choque d'autant plus qu'il cache délibérément leur origine en les introduisant dans la phrase comme s'ils faisaient partie de la suite de sa pensée. C'est-à-dire que Montaigne, tout simplement, les réclame pour lui-même, comme venant de lui-même.

Ne pourrait-on pas y voir cette suppléance qu'a invoquée Derrida pour décrire l'écriture de Rousseau ? Quoique les éléments du schéma rousseauiste diffèrent quelque peu de ceux que nous trouvons chez Montaigne, il n'est pas difficile de voir que ce qui se représente comme une totalité naturelle et autonome dans les Essais ne peuvent l'être que par l'inclusion de cet autre qui supplée à une déficience perçue par l'essayiste. « Le supplément s'ajoute, il est un surplus, une plénitude enrichissant une autre plénitude, le comble de la présence. Il cumule et accumule la présence, » explique Derrida dans De la grammatologie. Mais ce philosophe moderne ajoute tout de suite après: « Il ne s'ajoute que pour remplacer. Il intervient ou s'insinue *à-la-place-de* (sic) ; s'il comble, c'est comme on comble un vide. S'il représente et fait image, c'est par le défaut intérieur d'une présence » (208). Or, les conséquences deviennent évidentes d'une telle constatation appliquée au cas des Essais et spécifiquement à ce moi autonome que Montaigne avait promis de livrer au lecteur. Dans le prologue il nous avait dit que lui-même serait la matière de son livre, sans artifice, tout naturel, visible de manière essentielle à celui qui voulait regarder. Mais voilà qu'il brouille encore les cartes en nous montrant un côté de lui-même constitutif de sa formation humaniste que, selon lui, il a intégrée à son moi.

Malgré ses prétentions du contraire, on témoigne donc d'un extérieur sociétal introduit dans un intérieur individuel que l'essayiste refuse de problématiser. C'est en effet l'artifice qu'il avait déjà dénigré comme nuisible à l'authenticité de ce moi dont il essaie de nous peindre le portrait. Mais Montaigne justifie son recours aux emprunts en disant

qu'ils sont consubstantiels à lui-même, donc guère extérieurs.⁸ Considérons le passage suivant tiré de l'essai « De l'institution des enfants » où il essaie de se disculper de cette accusation d'emprunt en proposant :

Qui suit un autre, il ne suit rien. Il ne trouve rien, voire il ne cherche rien. « Non sumus sub rege ; sibi quisque se vindicet. » Que [l'enfant] sache qu'il sait, au moins. Il faut qu'il emboive leurs humeurs, non qu'il apprenne leurs préceptes. Et qu'il oublie hardiment, s'il veut, d'où il les tient, mais qu'il se les sache approprier. 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 dit après. Ce n'est non plus selon Platon que selon moi, puisque lui et moi l'entendons et voyons de même. (I, 224)⁹

A en croire ce conseil pour le meilleur moyen de former un enfant, on est libre à s'approprier les mots et les idées d'un tiers, car la vérité et la raison n'appartiennent pas plus à ce tiers qu'à soi-même. C'est-à-dire que la vérité et la raison transcendent cet individu autonome que réclame pour lui-même Montaigne, tout en disant que son livre – l'équivalent selon le prologue à lui-même – est porteur de cette même vérité et cette même raison décrites comme « communes à un chacun. » Ce moi dont l'essayiste nous garantit la présentation constitue Michel de Montaigne tout autant qu'il ne le constitue pas.¹⁰

Il est donc évident que cet autre que l'essayiste tient à supprimer s'avère néanmoins omniprésent, non seulement dans la multitude de citations latines, grecques, françaises, espagnoles et italiennes qui parsèment l'espace textuel des Essais, mais aussi dans les idées classiques, humanistes, réformistes, catholiques et autres qui, elles aussi, donnent forme à cette œuvre qu'on ne peut s'empêcher de qualifier de polyvalente.¹¹ Mais est-ce à dire qu'il faudrait conclure à une absence fondamentale de ce moi montagnien à la suite de la discussion de Derrida sur la suppléance ? On ne peut certainement pas prétendre que cette présence externe ne nuise pas à l'intégrité de la structure autonome vou-

lue de l'essayiste. Ce qu'elle montre plutôt, et peut-être à l'insu de Montaigne, c'est que ce moi individuel dépend pour son existence même de l'extérieur, face auquel le moi non-défini et informe peut se définir et se créer une identité distincte de cet extérieur qui constitue néanmoins, à la base, toujours les germes différentiels de son pur potentiel. C'est-à-dire qu'au lieu d'un vide, on se trouve devant la même masse embryonnaire découverte dans le texte de More, où la société et l'individu se confondent dans un espace indifférencié dont toute interprétation stabilisante revient finalement à ce lecteur qui cherche la stabilité. L'individu et la société, loin d'être absents des Essais, s'y présentent au même degré qu'ils se présentaient tout à l'heure dans l'Utopie, la supposée absence de l'un ou la supposée présence de l'autre de ces deux éléments résultant plus d'une lecture imposée par les sciences modernes, que d'une lecture disposée à se concentrer sur les faits.

Revenons un instant à la thèse de Stallybrass et White, citée au début de ce chapitre, qu'on ne peut penser le corps physique sans en même temps penser le corps social et que la dissociation de ces deux constitue une manœuvre idéologique destinée à privilégier un discours aux dépens d'un autre. La dernière partie de cette thèse explique exactement, à mon sens, la nette division entre le social d'un côté et l'individu de l'autre, de laquelle nous avons témoigné dans la multitude de discussions sur l'Utopie et les Essais entamées depuis leur parution il y a plus de quatre siècles. Mais c'est la première partie qui me paraît la plus intéressante, car elle suggère, par sa négation même, une manière de penser qui devait certainement informer les textes que nous regardons. L'individu, aussi bien que la société, existent effectivement dans l'esprit de More et de Montaigne, mais sous couvert de la loi naturelle qui détermine leurs manifestations accessoires et la compré-

hension que chaque homme aura de leurs vérités secondaires. L'individu et la société représentent donc aux yeux de ces auteurs deux manières différentes, voire même opposées, d'exprimer néanmoins une seule vérité reconnue comme telle des deux côtés. Cette constatation n'est nulle part plus visible ni plus évidente que dans les discussions qu'entame Montaigne au sujet de la maladie où la distinction entre corps physique et corps social, aussi bien que celle d'entre expériences individuelles et expériences sociales, se confond à un tel degré que le lecteur peine parfois à situer le niveau ou le lieu de la pensée montagnienne. Montaigne lui-même en était conscient et remarque à ce sujet : « C'est l'indiligent lecteur qui perd mon sujet, non pas moi ; il s'en trouvera toujours en un coin quelque mot qui ne laisse pas d'être bastant (suffisant), quoiqu'il soit serré » (III, 270). Effectivement, si l'on s'approche des Essais d'un point de vue moderne à jamais prêt à couper et démembrer la pensée de l'essayiste selon la méthode structurale convenable au moment, des titres d'essai tels que « De l'expérience » ou « De la physionomie » vont pousser le lecteur à chercher ce qui touche personnellement et individuellement cet homme. Mais ce serait une erreur, car ce lecteur si bien-intentionné se perdrait en ne captant et comprenant que la moitié de l'image tissée.

Considérons d'abord le dernier chapitre des Essais intitulé « De l'expérience » où Montaigne prépare son lecteur à ce qui paraît une discussion approfondie de ses propres expériences de vie et la manière dont celles-ci servent à la fois à lui donner espoir et à garder contenance face à chaque nouvel inconvénient rencontré. En un mot ses expériences passées peuvent lui apprendre de mieux vivre à l'avenir :

J'aimerais mieux m'entendre bien en moi qu'en Cicéron. De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire l'excès de sa colère passée, et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans

Aristote, et en conçoit une haine plus juste. Qui se souvient des maux qu'il a courus, de ceux qui l'ont menacé, des légères occasions qui l'ont remué d'un état à autre, se prépare par là aux mutations futures et à la reconnaissance de sa condition. (III, 364)

On ne rencontre rien d'étonnant dans ce passage qui maintient toujours la séparation entre intérieur et extérieur que nous avons déjà observée, sauf peut-être que l'essayiste avoue ici ne pas suivre toujours sa propre leçon. Il n'empêche que, même si lui-même n'y a pas toujours réussi, un regard sur les expériences passées de sa vie peut constituer un garant du comportement à maintenir à l'avenir. C'est précisément la manière dont Montaigne s'approche de sa maladie de pierre – une crise encourue l'aide devant toute crise à encourir :

A faute de mémoire naturelle, j'en forge de papier, et comme quelque nouveau symptôme survient à mon mal, je l'écris. D'où il advient qu'à cette heure, étant quasi passé par toute sorte d'exemples, si quelque étonnement me menace, feuilletant ces petits brevets décousus comme des feuilles sibyllines, je ne faux (manque) plus de trouver où me consoler de quelque pronostic favorable en mon expérience passée. (III, 386-387)

L'aigreur et la violence des vomissements et des saignements passés dûment notées et décrites dans ses « petits brevets décousus » servent donc à tempérer la peur et l'angoisse dans le présent d'une crise, de sorte que Montaigne puisse en conclure : « Les maux ont leur période comme les biens ; à l'aventure est cet accident à sa fin » (III, 387). C'est-à-dire qu'il relativise le passé, le présent et l'avenir en une sorte d'espace gris qui délimite le commencement de la crise, son milieu et son terme, selon une logique qui permet à l'essayiste de saisir la maladie de manière pratique – santé suivie de maladie suivie de santé. Et Montaigne de commenter le retour à la santé :

Mais est-il rien doux au prix de cette soudaine mutation, quand d'une douleur extrême je viens, par la vidange de ma pierre, à recouvrer comme d'un éclair la belle lumière de la santé, si libre et si pleine, comme il advient en nos soudaines et plus âpres coliques ? Y a-t-il rien en cette dou-

leur soufferte qu'on puisse contrepeser au plaisir d'un si prompt amendement ? De combien la santé me semble plus belle après la maladie, si voisine et si contiguë que je les puis reconnaître en présence l'une de l'autre en leur plus haut appareil, où elles se mettent à l'envi comme pour se faire tête et contrecarre ! (III, 387)

Mais le plus important dans cette discussion de la maladie est peut-être le traitement que Montaigne choisit pour sa rapide guérison – aucun. A ses yeux on n'a pas de moyen de s'assurer de la réussite médicinale de tel ou tel traitement, la meilleure solution étant toujours de laisser agir la nature en continuant dans le train de vie habituel :

Et sain et malade, je me suis volontiers laissé aller aux appétits qui me pressaient. Je donne grande autorité à mes désirs et propensions. Je n'aime point à guérir le mal par le mal. Je hais les remèdes qui importunent plus que la maladie. D'être sujet à la colique et sujet à m'abstenir du plaisir de manger des huîtres, ce sont deux maux pour un. Le mal nous pince d'un côté, la règle de l'autre. Puisqu'on est au hasard de se mécompter, hasardons-nous plutôt à la suite du plaisir. (III, 379)

Qu'il soit donc malade ou en santé, Montaigne ne s'égare jamais du train de vie qui lui est ordinaire, car selon lui « Le changement, quel qu'il soit, étonne et blesse » (III, 378).

D'ailleurs, on peut toujours se tromper.

Pour la plupart, la critique a lu ces descriptions de la maladie chez Montaigne de manière littérale, en comprenant la souffrance de l'essayiste de l'optique personnelle qu'il semble nous offrir. Starobinski – assez représentatif d'une interprétation qui paraît être acceptée maintenant de par la critique – dans toute sa discussion de cet essai « De l'expérience, » n'y voit que les efforts d'un homme à gérer lui-même son propre traitement, face à une maladie qui devait certainement le tuer : « Pour Montaigne, l'expérience personnelle de la souffrance entre au registre de l'essai, elle est chose qui se vit et qui se dit – qui se vit afin de se dire. Et de l'avoir ainsi éprouvée, 'goustée', lui permet de revendiquer pour lui-même une autorité bien supérieure à tous les discours de la

médecine » (277). Starobinski y considèrerait bien sûr le côté psychologique de Montaigne, mais parmi les critiques qui se sont concentrés expressément sur le côté social des Essais, comme Jean Lacouture ou Géralde Nakam, il y a très peu d'intérêt dans la maladie de l'essayiste.¹² Or, pourrait-on peut-être penser cette expérience de la maladie et de la souffrance associée de manière métaphorique, de telle sorte que l'expression des troubles corporels constituerait aussi et en même temps une expression des troubles sociaux ? Il est rare qu'on lise les Essais en ordre, depuis le premier jusqu'au dernier.  tant donné la longueur de l'œuvre (plus de 1500 pages), on choisit au hasard l'essai qui plaît au moment, ce qui fait qu'on ne tient pas toujours compte des idées exprimées dans l'essai qui précède immédiatement celui qu'on lit. Il en résulte que, souvent, on en prend chacun comme un tout. Et pourtant l'essai qui précède « De l'expérience » s'intitule « De la physionomie » - titre significatif, vu que les deux chapitres semblent s'accompagner, paraissant tous les deux annoncer cette discussion du corps de l'essayiste que le dernier chapitre nous livre effectivement et littéralement. On devrait donc, en principe, les lire ensemble.

Mais, comme tout lecteur des Essais l'a tôt ou tard remarqué, cet essai qui devrait traiter uniquement du corps, ou de la physionomie du corps, n'en parle que très peu, et surtout lorsqu'il propose l'image de corps morts de la peste, dans la guerre ou de son propre corps après sa chute de cheval. Le titre même de l'essai vient évidemment de l'événement décrit dans les deux dernières pages lorsqu'il raconte comment la respectabilité de son visage l'avait sauvé d'une tentative de vol perpétrée par un groupe d'hommes armés.¹³ Mais je crois qu'il y a un autre facteur en jeu ici, car excepté des moments très rares - y compris celui de cet événement - , le corps physique n'est mentionné qu'en pas-

sant, nettement pas le sujet principal de sa pensée, comme dans cet exemple où Montaigne voit mourir, pendant un épisode de la peste, les gens de son entourage et de son voisinage :

J'en vis qui craignaient de demeurer derrière, comme en une horrible solitude, et n'y connus communément autre soin que des sépultures : il leur fâchait de voir les corps épars emmi (dans) les champs, à la merci des bêtes, qui y peuplèrent incontinent [...] Tel, sain, faisait déjà sa fosse, d'autres s'y couchaient encore vivants. Et un manoeuvre des miens à tout (avec) ses mains et ses pieds attira sur soi la terre en mourant. (III, 334)

Dans cet essai qui annonce un traitement du corps physique soit de l'essayiste soit d'autrui, mises à part quelques mentions isolées comme dans le passage cité, nous n'avons pas tout à fait ce qui est promis par le titre. Du moins on peut prétendre cela, si l'on est cet indiligent lecteur critiqué par Montaigne, qui perd le fil de sa pensée. Car, comme Nakam l'a justement remarqué,¹⁴ si le corps physique n'est pas l'objet de la discussion, le corps social l'est tout à fait, avec des attributions qu'on verrait normalement faites dans une discussion du corps physique. Mais c'est sans doute Regosin qui a le mieux remarqué ce qui est en jeu dans cet essai, lorsqu'il affirme notre propos que l'essayiste est en train de mêler de manière métaphorique les notions de la physionomie humaine à la structure sociale qu'il juge grièvement malade et sur le point de s'affronter à sa propre mort.¹⁵ Mais pourrait-on vraiment parler d'un indiligent lecteur ici, car Montaigne ne semble pas vouloir perdre son lecteur ? Il relie cette société en guerre si naturellement aux troubles du corps qu'on se demande si, pour lui, il existe une différence – comme si corps individuel et corps social se reflétaient tant et de telle sorte qu'exprimer l'un est exprimer l'autre, les troubles de l'un étant les troubles de l'autre.

Dans « De la physionomie » Montaigne préface la discussion des maux sociaux par un indice qui permet de situer son écriture lors de la huitième guerre civile et spécifi-

quement pendant le siège de la chambre de justice à Bordeaux par les protestants en 1585. C'est-à-dire que l'essayiste écrivait au moment où la guerre le touchait à son plus fort et personnellement : « J'écrivais ceci environ le temps qu'une forte charge de nos troubles se croupit plusieurs mois, de tout son poids, droit sur moi. J'avais d'une part les ennemis à ma porte, d'autre part les picoreurs, pires ennemis [...] ; et essayais (subissais) toute sorte d'injures militaires à la fois » (III, 324). Il faut noter qu'à l'époque Montaigne était maire de Bordeaux, une ville prospère qui n'avait jusqu'alors connu si intimement et matériellement la désolation des guerres de religion. Divisé plutôt paisiblement entre une population moitié catholique, moitié protestante – et en termes politiques moitié pour la cause de Henri III, moitié pour celle de Henri de Navarre – Bordeaux devient cette année le théâtre d'opérations militaires lorsque le futur Henri IV entre dans la ville et la réclame pour les protestants. Suit une bataille acharnée entre les deux côtés pendant laquelle les partisans des deux religions exigent que Montaigne, en tant que maire, se joigne définitivement soit à l'effort protestant soit à l'effort catholique. Etant donné que son espoir est de garder la France intacte et en même temps qu'il était un très bon ami du roi de Navarre, il refuse nettement de choisir, en préférant utiliser son pouvoir à rassembler les gens sans intérêt religieux. Montaigne est soutenu à cet effet par les politiques (ceux qui pensaient comme lui) qui se décident à siéger la chambre de justice dans le but de ramener la paix, mais le résultat de leur action – qui provoque les partisans protestants et catholiques à essayer de la reprendre quels que soient les moyens – est la mort d'une multitude de ses concitoyens, y compris ceux qui étaient dans son emploi.¹⁶

Cette région du pays est ainsi passée en un seul jour d'une relative tranquillité à un état chaotique duquel les répercussions se voient dans la manière dont Montaigne dé-

crit la situation – description qui se caractérise par son recours à un vocabulaire physiologique qui rappelle le corps humain :

Monstrueuse guerre : les autres agissent au-dehors, celle-ci encore contre soi se ronge et se défait par son propre venin. Elle est de nature si maligne et ruineuse qu'elle se ruine quand et quand le reste, et se déchire et démembre de rage [...] En ces maladies populaire, on peut distinguer sur le commencement les sains des malades, mais quand elles viennent à durer, comme la nôtre, tout le corps s'en sent, et la tête et les talons ; aucune part n'est exempte de corruption [...] C'était une jointure universelle de membres gâtés en particulier à l'envi les uns des autres, et la plupart d'ulcères envieux, qui ne recevaient plus, ni ne demandaient guérison. (III, 324-332 passim)¹⁷

Qu'on se souvienne des descriptions que Montaigne peignait au sujet de sa propre maladie et on comprend que cette maladie surpasse de loin en gravité la sienne. Celle-ci se montre tellement néfaste qu'elle a infecté, depuis son intérieur, tout le corps, de sorte qu'il n'en reste que des ulcères inguérissables. Mais ce qui est curieux dans son évaluation des désastres de cette huitième guerre, c'est que l'essayiste, après avoir décrit la société comme ulcérée, saute immédiatement et sans transition à une discussion de la peste qui a aussi frappé en 1585 la région bordelaise :

Voici un autre rengrègement (aggravation) de mal qui m'arriva à la suite du reste. Et dehors et dedans ma maison, je fus accueilli d'une peste, véhémente au prix de toute autre. Car, comme les corps sains sont sujets à plus graves maladies, d'autant qu'ils ne peuvent être forcés que par celles-là, aussi mon air très salubre, où d'aucune mémoire la contagion, bien que voisine, n'avait su prendre pied, venant à s'empoissonner, produisit des effets étranges. (III, 332-333)

Montaigne commente ensuite les précautions qu'il a dû prendre pour se protéger lui et sa famille. Il s'agit d'un va-et-vient entre sujets qui, au mieux, pourrait sembler hasardeux. Car, mis à part que la peste et la guerre civile soient toutes les deux des afflictions sociales, le lien entre les sujets traités n'est pas clair.

Or, il devient clair lorsqu'on comprend que Montaigne soit en train de détailler, peut-être subrepticement, la physionomie d'un corps social corrompu d'une maladie qui ressemble assez à la peste. Si l'on se rappelle ses mots dans « l'Apologie à Raymond Sebond » l'incongruité de cet essai se dissout : « La peste de l'homme c'est l'opinion de savoir » (II, 202) – aphorisme qui explique une transition finale au sujet des animaux (autrement inexplicable) qui, selon l'essayiste, connaissent la « constance, » l'« innocence, » et la « tranquillité » grâce à leur manque de science :

[Les hommes] ont sophistiquée [la sagesse] de tant d'argumentations et de discours appelés du dehors, qu'elle en est devenue variable et particulière à chacun, et a perdu son propre visage, constant et universel, et nous faut en chercher témoignage des bêtes, non sujet à faveur, corruption, ni à diversité d'opinions. (III, 335)

C'est-à-dire que la guérison efficace à cette maladie sociale qui détruit tout dans son sillage est un retour vers la nature, ou peut-être vers la loi naturelle. Et Montaigne exprime autant dans le dernier essai lorsqu'il dit au sujet de la maladie en général : « On doit donner passage aux maladies [...] Laissons faire un peu à nature : elle entend mieux ses affaires que nous » (III, 382). Autrement dit, Montaigne établit une relation entre la guerre civile en France et ses propres expériences de la pierre où il déclare que le malheur est toujours passager. Dès qu'on essaie de guérir le mal par un traitement provenant des sciences de l'homme – la médecine pour la pierre, les doctrines pour la guerre – on ne fait finalement que l'empirer – fait qu'il démontre en nous décrivant l'état pourri de son propre pays ou bien la chute de sa santé due à la prise de médicaments pour sa pierre. Prendre le chemin du milieu et c'est la tranquillité qui règne.

Pierre, guerre ; corps physique, corps social ; individu, société – Montaigne brouille tellement les cartes dans ces deux essais qu'on peine à retrouver la ligne de dé-

marcation entre cet homme supposé consubstantiel à son livre et la société qui ne cesse de l'incarner. Cet homme qui refusait ouvertement de se mêler des problèmes de son temps, préférant se concentrer plutôt sur lui-même – n'est-il pas évident que dans ces essais, et dans d'autres aussi, l'essayiste soit en train d'y proposer entre les lignes une solution qu'il jugeait naturelle à la différence de cette artificialité qui l'entourait des quatre côtés ? D'ailleurs, les thèmes de sagesse, de tranquillité, d'artificialité, d'animalité et de nature reviennent si souvent dans les Essais qu'on est obligé de se demander si toute l'œuvre ne constitue en fait une hybridation de tout ce qui n'était pas Montaigne lui-même, en une œuvre polyvalente si dominée et expliquée néanmoins par les expériences singulières de cet homme. L'usage de citations non citées ; l'usage d'idées non siennes pour expliquer les siennes ; cet embrouillement presque délibéré entre individu et société – le tout suggère un individu dont l'identité même dépend, en se créant, de facteurs extérieurs à cette essence dont Montaigne veut nous faire croire qu'elle existe. On doit alors d'autant plus sérieusement questionner les mots se trouvant dans le prologue : « un livre consubstantiel à son auteur, » qu'on ne peut pas savoir avec certitude son identité.¹⁸

Evidemment mon propos n'y est pas de dire que Montaigne n'ait jamais existé ou bien que son livre se remplisse de mensonges destinés à tromper le lecteur. Mon but est de démontrer que la lecture qui privilégie l'individu dans les Essais, tout comme celle qui privilégie la société dans l'Utopie, ne peut fonctionner qu'aux dépens de certaines abstractions qui, une fois reconnues, nient la possibilité même de ces lectures. La société et l'individu jouent à la fois et ensemble des rôles si intimement interdépendants dans les constructions de chacune de ces deux œuvres qu'on ne peut s'empêcher de remettre en question les notions d'individualisme reconnues pour les Essais et celles d'utopie recon-

nues pour l'Utopie. Car, comme nous l'avons vu au cours de cette étude, chaque œuvre suit un même trajet dans la construction d'une entité qui tient à se définir comme fermée à un extérieur malfaisant et entièrement autonome et souverain à l'égard de cet extérieur. Or, on pourrait peut-être dire avec justesse que les Essais n'ont pas besoin de l'Utopie tout comme l'Utopie n'a pas besoin des Essais ; car en fait, et en effet, dans les Essais figure déjà l'Utopie, tout comme dans l'Utopie figurent déjà les Essais – non seulement au niveau de la structure mais aussi au niveau des idées. Dans son livre si marqué d'individualisme, que prône Montaigne plus qu'une société qui découvre la même tranquillité prônée dans cette île décrite par Raphaël ? Et dans cet autre livre si reconnu pour ses qualités socialement supérieures, que réclame son auteur plus que son propre droit individuel de décider pour lui-même une question qui, tout en touchant la société plus large, ne concerne finalement que lui-même ?

Autrement dit, et c'est là le nœud de mon argument, ni l'utopie ni l'individu ne peut exister ni fonctionner en absence de son autre qui l'informe et lui donne expression. Toute tentative d'expliquer l'un à l'exclusion de l'autre ne fait que confirmer et continuer une rupture discursive au niveau du signe, qui, de par sa nature même, exclue et nie sa propre possibilité. Comme nous l'a montré notre discussion de Montaigne, s'établir en un supposé individu exige qu'on privilégie explicitement le discours social tout en le réclamant comme sien, tout en se l'appropriant – sans ce discours social l'individu n'est pas. Comme nous l'a montré notre discussion de More, créer une utopie exige qu'on privilégie explicitement le discours individuel, tout en le donnant à l'utopie, tout en le définissant comme propriété sociale – sans ce discours individuel l'utopie n'est pas. A croire et à faire autrement serait situer More et Montaigne définitivement dans un espace chao-

tique et incompréhensible depuis lequel on ne pourrait les ressusciter, car finalement ils n'exprimeraient rien. Et ce n'est évidemment pas le cas. Mais ce qui s'y exprime n'est ni l'individu ni la société qui ne sont que des manifestations concrètes de quelque chose de plus profond, de plus représentatif de la condition humaine, quelque chose qui a trouvé une voie d'expression à la Renaissance grâce principalement à l'invention et à l'usage de l'imprimerie : le simple désir de se faire connaître et reconnaître pour ses idées – la *fama*. Et cette voie, c'était le discours utopique qui exclut, qui s'ordonne, qui se totalise, qui se renferme sur soi et le plus important qui se lie à un seul auteur qui réclame pour lui-même les idées contenues dedans. C'était la création d'un espace textuellement fermé et autosuffisant qui exigeait avant tout autre chose la reconnaissance explicite de tout ce qui n'était pas lui, c'est-à-dire l'extérieur – l'intérieur qui doit, pour survivre, inclure l'extérieur auquel il s'oppose. Et de la sorte il invitait sa propre dissémination et éventuelle destruction aux mains de ceux qui cherchaient et qui chercheront toujours à fixer et à stabiliser un discours qui de ce fait restera toujours ouvert.

Notes

¹ Peter Stallybrass and Alan White, *The Politics and Poetics and Transgression* (Ithaca : Cornell University Press, 1986). Quoique leur discussion concerne surtout le rôle du carnaval dans la vie quotidienne des peuples européens entre la Renaissance et le dix-neuvième siècle, nous verrons plus loin que leur exploration de la relation entre le corps individuel et le corps social s'avérera centrale à notre argument ici.

To this extent the critique of carnival, as an ideal and as an analytic concept, which we gave in the introduction to the present volume, is valid for the body as well. Naturally enough, since it has been a major aspect of our project to reveal how intimately these two realms are interconnected in the definition of status and subject identity. Celebratory invocations of the body, like celebratory invocations of carnival, emerge out of similar mechanisms of symbolic reterritorialization, processes of rejection which attempted to guarantee the dignified self-sufficiency of bourgeois professional life. Their apparent disjunction, indeed their falling into separate disciplinary areas (social history/anthropology on the one hand and psychology on the other), was a decisive historical separation and symptomatic of the process of differentiation which we have been examining. (192-193)

² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, (103-104). Voir aussi Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris : Minuit, 1972) et surtout le deuxième essai « la différance » où il continue cette discussion sur le rôle et la fonction de la trace dans les discours téléologiques.

³ Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile* (Paris : Macula, 1998) 106.

⁴ Mon usage du terme « loi naturelle » ressortit à une forme de stoïcisme, populaire à l'époque, qui établissait un relativisme général à l'égard de toute croyance ou de tout dogme. Basé librement sur le *De finibus* et le *De officiis* de Cicéron, ce stoïcisme, influencé aussi par le néoplatonisme de Ficin, maintenait que l'homme n'avait pas le pouvoir de savoir certainement la vérité divine et que toute supposée manifestation de cette vérité depuis la bouche des hommes constituait un artifice apposé sur la seule vérité représentée par la Nature celle-ci étant, selon les stoïques, la manifestation immanente de la raison divine. Or, c'est la définition de la loi naturelle en théorie, mais en pratique c'était tout autre chose, comme nous pouvons le voir dans l'exemple donné. More présente ses idées (et Montaigne fera pareil) comme si elles étaient naturelles, mais il ne peut procéder ainsi qu'en les opposant aux idées d'autrui ou à celles de la société qu'il défie. Pour montrer l'authenticité des siennes, il doit donc juger les autres artificielles dans un mouvement tactique qui ne fait finalement que remettre en question la qualité naturelle de celles qu'il propose. Car si la loi naturelle, telle qu'elle est comprise ici, maintient le strict relativisme entre les différentes croyances, More, en proposant la vérité de ses idées, élimine effectivement ce qui est naturel aux siennes, tout en disant qu'elles en relèvent. Terry Eagleton, *Ideology : An Introduction* (London : Verso, 1991) voit dans ces processus des stratagèmes idéologiques qui consiste en une tentative délibérée de naturaliser les éléments d'un discours en les séparant de leur contexte historique, de sorte que tout lecteur les lisant se dise que ce qui est proposé est universellement évident et certainement pas idéologique. C'est-à-dire que c'est naturel et non sujet à une mise en question. Voir surtout le chapitre deux « Ideological Strategies. » Pour une discussion de la loi naturelle à la Renaissance ses relations avec le stoïcisme voir Charles B. Schmitt et al, eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge : Cambridge UP, 1988), surtout les chapitres 8 et 9 « Moral Philosophy. »

⁵ Une reproduction de ce dessin suit immédiatement le chapitre présent.

⁶ Warren Wooden et John Wall, "Thomas More and the Painter's Eye: Visual Perspective and Artistic Purpose in More's *Utopia*," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 15 (1985): 231-263. Voir aussi Marina Leslie (*Renaissance Utopias and the Problem of History*) qui examine les cartes d'Utopie en essayant d'expliquer leurs existences dans les premières éditions du livre par le désir à l'époque de connaître pour soi-même ces nouvelles terres découvertes de l'autre côté de l'Atlantique. Selon Leslie puisque le texte d'*Utopie* représentait pour le lecteur contemporain une découverte de lui-même, la représentation graphique de cette île concrétisait dans son esprit la rencontre entre cet autre nouvellement trouvé et lui-même : « Topographically speaking, Utopia graphically locates the discovery of the other as the discovery

of the self at the very border shared by geographical and chorographical traditions. » (37) Malgré l'importance de cette étude, toujours est-il que Leslie n'entame pas de discussion sur l'aspect anthropomorphique que nous examinons ici.

⁷ Pour une discussion critique de ce passage où l'honnêteté de Montaigne est mise en question afin de dégager les véritables desseins cachés dans les *Essais*, je renvoie le lecteur à l'étude récemment faite par Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge* (Genève : Droz, 2000).

⁸ Au sujet d'emprunts dans les littératures et philosophies de l'époque voir Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources* (New York: Columbia UP, 1979). Cet historien d'idées discute longuement de cette pratique lors de la Renaissance et lui donne nom de « éclectisme humaniste » où un écrivain se servait des idées, et spécifiquement des phrases, venant d'auteurs d'antiquité pour justifier sa propre ligne de pensée. Kristellar s'explique :

Ancient quotations were treated as authorities, that is, as a special kind of rhetorical argument, and each humanist kept his own commonplace book as fruit of his readings for later writing, doubly important at a time when there were no dictionaries or indices to speak of [...] Superficial as humanist eclecticism tended to be, much more superficial than its ancient counterpart, it still had the merit of broadening the sources of thought and information that an individual moralist was ready to use. (202)

Kristellar commente ensuite cette pratique chez divers auteurs comme Erasme qui avait écrit ses *Adages* à l'usage d'autres écrivains qui pourraient y puiser à leur gré. Il reste pourtant une forte différence entre l'éclectisme humaniste d'un Erasme et celui de Montaigne : tandis que le premier auteur citait ses sources, le second ne le faisait pas.

⁹ Citation de Sénèque, *Lettre 33* : « Nous ne sommes pas sous la domination d'un roi ; que chacun dispose de lui-même. »

¹⁰ Le soi divisé chez Montaigne a été considéré par nombre de critiques comme, par exemple, Hugo Friedrich, *Montaigne* trans. Dawn Eng (Berkeley : University of California Press, 1991) qui l'examine d'une perspective historique ou comme Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement* (Paris : Editions Gallimard, 1993) qui en propose une lecture psychologique. Peut-être la plus intéressante lecture, par contre, revient-elle à un critique derridien à l'Université de Californie à Irvine. En débutant avec et ensuite en commentant le passage dans « De l'oisiveté » où Montaigne parle des chimères et des monstres qu'enfantait son esprit, Richard Regosin, *Montaigne's Unruly Brood : Textual Engendering and the Challenge to Paternal Authority* (Berkeley : University of California Press, 1996) examine de manière fascinante ce soi divisé que l'essayiste tenait à maîtriser par l'acte d'enregistrer ses pensées. En espérant trouver l'essence de son moi et éliminer tout ce qui lui était autre, il a découvert au contraire que cette plénitude et présence à soi qu'il croyait mettre sur la page écrite ne constituait pas moins un autre impossible à réintégrer à la plénitude et présence qu'il pensait exprimer à la fois à lui-même et à son lecteur. Il résultait de ce fait la tâche perpétuelle d'essayer (de s'essayer) de s'approcher de cette essence toujours fugitive, Montaigne n'enregistrant finalement que les monstres (jeu de mots entre le monstre et la montre) de lui-même. Voir le chapitre cinq « Monstrous Progeny. »

¹¹ Quoique intéressant, nous n'avons ni la place ni le désir de tracer l'origine à toutes les idées exprimées et développées dans les *Essais*. Pour un répertoire excellent des idées de Montaigne avec de courts commentaires voir Pierre Leschemelle, *Montaigne tout entier et tout nu : Anthologie des Essais* (Paris : Imago, 1998). Un index volumineux des idées de l'essayiste existe aussi, donnant des indications précises sur chaque concept utilisé dans les *Essais* avec des renvois à toutes ses occurrences. Voir Eva Marcu, *Répertoire des idées de Montaigne* (Genève : Droz, 1965). Ce répertoire ne contient pas de commentaire et pour celui-ci je renvoie le lecteur à l'étude déjà citée de Friedrich Hugo qui examine, de manière minutieuse, chaque pensée de l'essayiste en montrant le lien qu'elle a à la culture humaniste et / ou classique plus large.

¹² Lacouture entame une discussion tout au début de son étude sur la possibilité que cette maladie chez l'essayiste soit le syphilis ou bien une blennorragie ou que ce soit le résultat d'une calvitie précoces (hypothèses guère nouvelles explorées par d'autres critiques – voir par exemple Pierre Leschemelle, *Montaigne ou le mal à l'âme* (Paris : Auzas, 1992)), mais laisse la question ouverte dès sa discussion des femmes dans la vie de Montaigne terminée. Voir le Chapitre III « Des femmes honnêtes et de quelques autres

... ». De sa part Nakam fait primer les aspects historiques qui résonnent dans les Essais tout en cherchant la supposée judaïcité de la famille de Montaigne.

¹³ Après avoir décrit la tentative de vol dont il est sorti indemne, Montaigne nous dit : « Si mon visage ne répondait pour moi, si on ne lisait en mes yeux et en ma voix la simplicité de mon intention, je n'eusse pas duré sans querelle et sans offense si longtemps, avec cette liberté indiscrète de dire à tort et à droit ce qui me vient en fantaisie, et juger témérairement des choses » (III, 351). Commentant cet événement aussi bien que d'autres, Delègue (Montaigne et la mauvaise foi) arrive à la conclusion que c'est un exemple de la manière dont Montaigne se servait de la tromperie pour obtenir ce qu'il voulait ou pour se sortir de situations délicates :

Etant jeune, [Montaigne] usait d'une « loyauté mesnagère et aucunement piperesse », confiant son argent « à l'ordonnance et secours d'autrui. » [...] Il fait de même encore durant ses voyages, commettant la charge de sa bourse à un tiers : « Je l'oblige à bien faire par une si abandonnée confiance. » [...] Comment tromper un maître si loyal qu'il semble même ignorer la tromperie ? A deux reprises il échappa aux attaques de bandes armées, parce qu'il avait pris le parti, autant par paresse naturelle que par calcul, d'affecter un tel air de franche innocence qu'il désarçonna ses bandits. (Delègue 148-149)

¹⁴ Voir le chapitre « L'actualité du livre III » dans lequel Nakam énumère et commente les événements ayant eu lieu dans la vie de Montaigne entre 1574-1589.

¹⁵ Richard Regosin, The Matter of My Book : Montaigne's Essays as the Book of the Self (Berkeley: University of California Press, 1977). Voir surtout le chapitre deux « The Space Occupied and the Time Lived » où Regosin parle spécifiquement de l'essai « De la physionomie. » Mais pour Regosin ce traitement métamorphique de la situation sociale ne sert que d'un point de départ pour une exploration intime de lui-même :

Montaigne repudiates the social world and what it represents, and maintains this posture throughout. He denounces that world to renounce it, he turns away from it through symbolic destruction that clears the ground for subsequent reconstruction. This movement is both reiteration and the extension of the paradigmatic death that accompanies the rupture of Montaigne's friendship with La Boétie. As if the now fragmented, alienated soul repeatedly reaffirms its fundamental "other-worldliness," clearly not in any transcendental sense, for this "other" world will be Montaigne's own creation. (36)

¹⁶ Détails venant de Histoire et dictionnaire des guerres de religion, (318-328 passim) avec mon interprétation sur le raisonnement du siège. Au sujet des guerres de religion en France, voir Mack P. Holt. The French Wars of Religion : 1562-1629 (Cambridge: Cambridge UP, 1995) qui donne un excellent compte-rendu détaillé des tenants et des aboutissants de ces guerres. Voir aussi Frederic J. Baumgartner. France in the sixteenth century (New York: St Martin's Press, 1995) qui examine les aspects populaires non seulement des guerres de religion, mais de la vie en général durant toute la Renaissance française.

¹⁷ Nakam examine de manière impressionnante tous les maux qui ont frappé la France à l'époque en question. La ville de Bordeaux a connu non seulement des troubles religieux, mais aussi des insurrections contre le gouvernement local, une montée dans la croyance de magie et des procès de sorcellerie. Enfin entre 1585-1588 cette région a connu une si grande turbulence que la population devenait de plus en plus incontrôlable, suite surtout à l'épidémie de la peste en 1586 dont Nakam nous dit et que je cite en entier pour donner un sens de la situation morale à l'époque :

Tumultes et épouvantes sont aggravés par la misère de la peste. La peste qui se déclare en 1585, à Bordeaux, à la fin du second mandat de Montaigne, dure six mois. En août, elle est grande et furieuse également à Lyon, Dijon, Senlis, etc. En 1586, elle sévit de nouveau en Périgord, où la guerre a repris. De Sainte-Foy, en mars, Navarre écrit à Corisande qu'elle lui tue plus d'hommes que l'ennemi ; dans l'été de la même année, elle est particulièrement virulente durant le siège de Castillon et elle gagne le château de Montaigne, que l'écrivain est obligé de quitter avec toute sa famille : c'est cette épidémie de l'été 1586 qui est décrite au chapitre « De la physionomie. » La misère et saisissante dans les villes où les réfugiés affluent et où la mendicité prend d'effrayantes proportions : L'Estoile le note en mai 1586, en juillet 1589. La ville de Lyon ouvre des ateliers de travail pour ses pauvres et ses mendiants : 4 772 personnes y sont inscrites, on leur distribue une soupe le matin, quelques deniers le soir. Des mesures d'expulsion chassent sur les routes les

vagabondes. La faim est aussi dramatique dans les campagnes. Les paysans s'en vont en troupes couper et manger le blé en épis, avec menaces de dévorer qui s'y opposerait. Tel est l'arrière-plan du livre III des Essais. (343-344)

¹⁸ Regosin examine aussi cette question d'intériorité et extériorité, d'harmonie et chaos, mais au niveau du langage. Selon ce critique le langage – facteur extérieur – représente pour Montaigne le moyen de contrôler sa propre pensée – facteur intérieur – et de découvrir l'essence à la base de cette personne nommée Michel de Montaigne. Il s'agit de l'acceptation chez Montaigne du fait que l'intérieur débridé ne peut exister et fonctionner sans la concurrence d'un extérieur tout aussi débridé – entreprise tumultueuse dont le fruit est les Essais. Voir le chapitre cinq « The Range of Words. »

V T O P I A E I N S V L A E T A B V L A .



Conclusion

Dérapages utopiques ? J'aurais pu offrir « Dérapages individuelles » pour titre ou même « Dérapages sociétales, » car la différence, si différence il y en a, revient en fin de compte au même. Le rationalisme des Lumières et le positivisme du dix-neuvième siècle nous ont tous les deux appris de penser surtout *opposition* : corps / esprit ; société / individu ; sociologie / psychologie ; noir / blanc ; masculin / féminin ; la liste pourrait continuer à l'infini. J'avoue que c'est une façon convenable de penser le monde où nous vivons, mais elle me paraît évidemment trop simpliste pour ne pas dire tout à fait fausse. Elle nous facilite l'organisation de nos espaces quotidiens en de supposées totalités qui nous semblent inébranlables et rigides contre tout contre-courant qui risquerait de faire couler nos Vérités élaborées. J'avouerai aussi que c'était, pendant la plus grande partie de ce siècle passé, un moyen excellent de faire face aux réalités contraignantes de la vie quotidienne, surtout quand il était convenable d'échapper à ces mêmes contraintes en nous laissant glisser paisiblement dans une « weltanschauung » qui nous mettait forcément et toujours en deçà de l'image complète. Privilège était son mot d'ordre et chaque décision prise en relevait. C'était soit positif, soit négatif ; soit noir, soit blanc ; soit l'un, soit l'autre ; soit individu, soit utopie.

Or, ce monde-là meurt. Evidemment, il n'est pas tout à fait mort et on peut s'assurer que cette vision du monde restera avec nous pour longtemps à venir chez ceux qui, soit de volonté soit d'incapacité, refusent de voir et de comprendre que finalement il n'y a que des dérapages – des va-et-vient entre ces anciennes oppositions si rassurantes mais, en réalité, forcément trop contraignantes. Un monde nouveau naît qui tient à dépasser et à enterrer un mode de réflexion désuet ; une manière nouvelle de contempler toutes les complexités de cette vie heureusement si fracturée ; un dynamisme nouveau qui cherche avant tout autre chose à faire sortir et souligner la différence si prisée à l'extérieur et à l'intérieur du même – non pour la supprimer, mais pour la célébrer et l'assurer qu'elle a toujours fait et fera toujours partie de cette totalité qui voulait, il n'y a que cinquante ans, la détruire. Mais ce monde nouveau que je prône, il faut bien le reconnaître, nous est pour l'instant inconnu. Enlever toutes les anciennes frontières de cette logique oppositionnelle binaire comporte évidemment des risques lourds qui se répercuteront dans les fils les plus intimes de tous les aspects de notre vie, et on pourrait justement demander s'il en vaut même la peine. Que serait ce monde sans les barrières d'opposition qui continuent à le caractériser ? Risquerions-nous nos atouts pour vivre dans un monde déstabilisé, ne connaissant ni nationalisme, ni chauvinisme, ni individualisme, ni racisme, ni sexisme, ni homophobie ? Une telle vision du monde, une telle *weltanschauung* inspire peut-être la peur chez certains, mais les repères rationnels dont ils dépendent pour le confort de leur existence quotidienne sont désormais devenus la cible de mes efforts et de toutes mes recherches futures.

Or, c'est précisément cet état d'esprit et surtout ce désir d'ébranler les repères de notre rationalisme qui ont mis en œuvre la comparaison que j'ai présentée dans les pages

menant jusqu'à celles-ci. Voilà maintenant des années que j'ai lu pour la première fois Utopie de Thomas More et les Essais de Michel de Montaigne et voilà des années aussi que je peine à ne les considérer que des points de vue simplistes et séparés de tract politique d'un côté et d'autobiographie de l'autre. Je ne voulais ni les lire ni les comprendre depuis ces optiques inflexibles qui n'admettaient pas l'inclusion dans leurs schémas interprétatifs ces éléments qui ne contribuaient pas à la rigidité structurale de la lecture imposée. Pourquoi ne pas chercher l'individu dans Utopie, malgré la réticence de ceux qui ne veulent y voir que la société ? Pourquoi ne pas chercher l'utopie dans les Essais, malgré la réticence de ceux qui ne veulent y voir que l'individu ? Et à ceux qui me diraient que je n'ai rien trouvé ni prouvé, je répondrai que mon but n'y était pas de toute façon. Qu'on puisse appeler l'œuvre de Montaigne utopique, ou celle de More individuelle est en fin de compte secondaire et à vrai dire à côté de la plaque, puisqu'elles sont toutes les deux les deux à la fois, tout en étant en même temps ni l'un ni l'autre. Car utopie et individu ne constituent finalement que des termes artificiellement imposés et issus d'un même mouvement chaotique que je nomme « dérapages. » C'est un mouvement que nos rationalismes et nos positivismes si fiers voulaient taire, mais que maintenant nous essayons de faire remonter à la surface pour perturber la compréhension traditionnelle, désuète et trop confortable que nous avons non seulement des œuvres traitées dans cette étude, mais de toutes les œuvres que l'ingénuité humaine s'est jamais inspirée de créer.

Dans ces pages je voulais ouvrir le terrain pour poser des questions et surtout pour permettre à d'autres questions importantes d'être posées. En dépit de la croyance de maints, il nous reste beaucoup à ajouter et à suppléer dans nos discussions de la culture humaine, surtout si nous tenons à renverser et remettre en question un statu quo absurde-

ment autosuffisant. Quand je commençais à faire mes recherches sur les Essais de Michel de Montaigne et Utopie de Thomas More, on me demandait souvent pourquoi j'entreprenais une étude sur deux auteurs de qui on a déjà tout dit. Effectivement si j'avais choisi d'insérer mes recherches dans les grilles restrictives de la logique rationnelle, en tout expliquant selon des schémas positivistes dont ces auteurs auraient certainement ri, je n'aurais fait que soutenir des affirmations téléologiques, représentatives pour la plupart de courants socio-politiques antiques qui cherchent à taire toute tentative de remettre en question le contrôle idéologique qu'ils maintiennent sur la culture en général. Dans ce monde nouveau caractérisé par l'ouverture, je me demandais pourquoi je devrais me faire restreindre par des contraintes polémiques qui, en tout état de cause, sont en train de s'effondrer, victimes d'une remise en question du rationalisme en œuvre déjà depuis un moment.

Or, les implications d'une telle constatation pèsent lourdes, car si ce monde qui nous a offert l'opposition utopie / individu disparaît, que faut-il dorénavant penser de l'utopie ? que faut-il penser de l'individu ? Meurent-ils tout comme l'opposition qui leur a donné naissance ? Si les deux concepts tels que nous les avons examinés dans les chapitres principaux de cette étude se lient inextricablement en une coexistence vitale et que la présence de l'un nécessite la présence de l'autre, comment interpréter et quelles sont les implications de ce manque évident et croissant de foi en utopie ? Serait-on en train de témoigner on ne peut plus imperceptiblement de la disparition en même temps de l'individu ? On ne peut guère nier la montée d'un corporatisme international qui veut à tout prix aménager l'esprit intellectuel pour ses seuls bénéfices financiers à l'exclusion de tout intérêt individuel. Le fruit de cet embrouillement de termes autrefois tenus distincts

sera-t-il la chute jugée si inestimable de frontières nationalistes, racistes, sexistes et autres ? A quel prix nous apprêtons-nous à la plongée aiguë dans un univers grisâtre où toute expression individuelle, voire toute expression utopique, se subjugue à un collectivisme neutre qui englobe, mais qui en même temps dissout définitivement toute identité, purement et simplement ? Cela dit on pourrait me rétorquer que la situation décrite prouve que cette utopie prônée par More serait enfin en train de se faire après cinq cents ans de rêves. Et on pourrait me rétorquer aussi que mes mots relèvent de cette même voix individuelle et personnelle que nous avons déjà rencontrée dans les Essais. M'accusera-t-on de crier gare pour rien ?

Quoiqu'il en soit et même si j'ai tort, j'avouerai qu'à mon sens on n'est plus en droit de soutenir l'utopie ou l'individu à l'exclusion de son contraire – l'utopie se constitue de l'individu, de même que l'individu se constitue de l'utopie – et c'est bien cette idée qui guidait ma lecture des deux œuvres en question dans cette thèse. « Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (III, 45), avait dit Montaigne dans son essai « Du repentir » et ses mots ne sont pas moins valables aujourd'hui. Une idée supposée individuelle n'est vraiment telle que dans la mesure où l'on tient compte du milieu social dans laquelle elle naît. Une idée utopique est d'autant plus individuelle que sans la voix unique nécessaire à son expression, elle cesserait d'exister. Je crois pertinemment que More et Montaigne étaient instruits de ce fait que nous, grâce à nos appareils scientifiquement interprétatifs, avons abandonné.

Or, là nous arrivons au nœud du problème, si problème on peut l'appeler. Car il est incontestable que nous sommes sur le seuil de ce monde nouveau dont je viens d'essayer de tisser un peu le portrait. Nous avons ce qui semble le choix absolu entre

deux extrêmes autosuffisants: celui d'abord qui étaie l'opposition entre individu et société, et celui ensuite qui l'efface tout entier. Mais voilà que nous sommes rentrés dans le royaume invisible de cette trace derridienne qui gère à notre insu toutes les déterminations que nous engendrons sur deux extrêmes issus d'un même lieu hypothétique dont nous ne pouvons que soupçonner la présence. De la sorte, et je l'ai déjà dit, ce n'est pas soit l'un soit l'autre, c'est plutôt quelque chose qui reste à définir, à modeler, à créer. Nous nous en approcherons d'autant plus intuitivement que nous jetterons un regard scrutant sur le passé, bien avant cet âge des Lumières ou ce positivisme qui finalement, à mon avis, ne représentaient que des tares passagères propices à une courte mention dans les manuels d'histoire lycéens du vingt-et-unième siècle.

Quand je pense à toutes les études effectuées non seulement sur Utopie et les Essais, mais sur toutes les œuvres culturelles que ce monde ne cesse de nous léguer, je suis ravi de constater qu'il nous reste heureusement beaucoup à faire, ou plutôt à défaire, dans notre compréhension de la créativité et de l'ingéniosité humaines. En réexaminant les textes aussi bien que leur multitude de commentaires, j'ai envie de rouvrir le terrain, de défier les partis pris, de proposer des interprétations, mais surtout et avant tout d'étayer la quête ouverte d'une manière nouvelle de comprendre l'humain, même si finalement il s'agit d'un abandon complet de compréhension. On n'a certainement pas tout dit et j'ai très hâte d'être parmi celles et ceux qui ont déjà choisi et qui choisiront un chemin fort inconnu, mais d'autant plus important qu'il définira l'avenir que nous vivrons ensemble.

Ouvrages cités et consultés

Sources principales :

- de Montaigne, Michel. Essais. Ed. Pierre Michel. 3 Vols. Paris: Gallimard, 1965.
- More, Thomas. l'Utopie. Ed. Simone Goyard-Fabre. Trans. Marie Delcourt. Paris: Flammarion, 1987.

Sources secondaires :

- Ackroyd, Peter. The Life of Thomas More. New York: Anchor, 1998.
- Aristotle. Nichomachean Ethics. Trans. Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing, 1985.
- Baumgartner, Frederic J. France in the Sixteenth Century. New York: St Martin's Press, 1995.
- Blanchard, Marc E. Trois portraits de Montaigne: Essai sur la représentation à la Renaissance. Paris: Nizet, 1990.
- Bloch, Ernst. The Spirit of Utopia. Trans. Anthony A. Nassar. Stanford: Stanford UP, 2000.
- Boaistuau, Pierre. Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme. Ed. Michel Simonin. Genève: Droz, 1982.
- La Boétie, Etienne. Discours de la servitude volontaire. Ed. Simone Goyard-Fabre. Paris: Flammarion, 1983.
- Burckhardt, Jacob. The Civilization of the Renaissance in Italy. Trans. S.G.C. Middlemore. London: Penguin Books, 1990.
- Cave, Terence. The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance. Paris: Seuil, 1979.

- Chaunu, Pierre. l'Aventure de la Réforme: le monde de Jean Calvin. Paris: Complexe, 1991.
- Cicéron. l'Amitié. Trad. François Combès. Paris: Belles Lettres, 1998.
- Cioran, E.M. Histoire et utopie. Paris: Gallimard, 1960.
- Delègue, Yves. Montaigne et la mauvaise foi: l'écriture de la vérité. Paris: Honoré Champion, 1998.
- Delumeau, Jean. La civilisation de la Renaissance. Paris: Arthaud, 1984.
- . La Peur en Occident. Paris: Hachette, 1978.
- Derrida, Jacques. De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967.
- . Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.
- . Les Politiques de l'amitié. Paris: Galilée, 1994.
- Dictionnaire de la Renaissance. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1998.
- Dubois, Claude-Gilbert. La conception de l'histoire en France au XVIe siècle, 1560-1610. Paris: Nizet, 1977.
- Duby, Georges. Histoire de la France: des origines à nos jours. Paris: Larousse, 1995.
- Eagleton, Terry. Ideology: An Introduction. London: Verso, 1991.
- Eliav-Feldon, Miriam. Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Erasmus, Desiderius. The Praise of Folly and Other Writings. Ed. & Trans. Robert M. Adams. New York: Norton, 1989.
- Femia, Joseph V. Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Ficin, Marsile. Commentaire sur le banquet de Platon. Trad. Raymond Marcel. Paris: Belles Lettres, 1956.
- Foucault, Michel. Surveiller et punir. Paris: Gallimard, 1975.
- . Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard, 1972.

- Friedrich, Hugo. Montaigne. Trans. Dawn Eng. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Gadoffre, Gilbert. La Révolution culturelle dans la France des Humanistes. Genève: Droz, 1997.
- Garrisson, Janine. l'Homme protestant. Paris: Complexe, 2000.
- . 1572: la Saint-Barthélemy. Paris: Complexe, 2000.
- Genette, Gérard. Narrative Discourse: An Essay in Method. Trans. Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell UP, 1980.
- Ginzburg, Carlo. The Cheese and the Worms: The Cosmos of Sixteenth-Century Miller. Trans. John et Anne Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1980.
- Gray, Floyd. Gender, Rhetoric, and Print Culture in French Renaissance Writing. Cambridge: Cambridge UP, 2000.
- . Le Style de Montaigne. Paris: Nizet, 1958.
- Greenblatt, Stephen. Renaissance Self-Fashioning. Chicago: Chicago UP, 1980.
- Hachette: le dictionnaire du français. Paris: Hachette, 1992.
- Hale, John. The Civilization of Europe in the Renaissance. New York: Simon & Schuster, 1993.
- Holt, Mack P. The French Wars of Religion : 1562-1629. Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- Hoffmann, George. Montaigne's Career. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Hyatte, Reginald. The Arts of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature. New York: E.J. Brill, 1994.
- Jameson, Fredric. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca: Cornell UP, 1981.
- Jeanneret, Michel. Perpetuum mobile: Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne. Paris: Macula, 1998.
- Jouanna, Arlette, ed. Histoire et dictionnaire des guerres de religion. Paris: Robert Laffont, 1998.

- Kristeller, Paul Oskar. Renaissance Thought and Its Sources. New York: Columbia UP, 1979.
- . Renaissance Thought and the Arts. Princeton: Princeton UP, 1990.
- Kumar, Krishan. Utopianism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Lacouture, Jean. Montaigne à cheval. Paris: Seuil, 1996.
- Lacroix, Jean-Yves. l'Utopie. Paris: Bordas, 1994.
- Langer, Ullrich. Vertu du discours, discours de la Vertu: Littérature et philosophie morale au XVIe siècle en France. Genève: Droz, 1999.
- Laqueur, Thomas. Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge MA: Harvard UP, 1990.
- Leclerc, Joseph. Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme. Paris: Albin Michel, 1994.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. l'Etat royal: 1460-1610: de Louis XI à Henri IV, la monarchie de la résistance. Paris: Hachette, 1987.
- . Montaillou: The Promised Land of Error. Trans. Barbara Bray. New York: G. Braziller, 1978.
- Leschemelle, Pierre. Montaigne ou le mal à l'âme. Paris: Auzas, 1992.
- . Montaigne tout entier et tout nu: Anthologie des Essais. Paris: Imago, 1998.
- Leslie, Marina. Renaissance Utopias and the Problem of History. Ithaca: Cornell UP, 1998.
- Levitas, Ruth. The Concept of Utopia. Hertfordshire: Syracuse UP, 1990.
- Mannheim, Karl. Ideology and Utopia. Trans. Louis Wirth & Edward Shils. San Diego: Harcourt Brace, 1985.
- Mandrou, Robert. Introduction à la France moderne: 1500-1640. Paris: Albin Michel, 1998.
- Marcu, Eva. Répertoire des idées de Montaigne. Genève: Droz, 1965.
- Marin, Louis. Utopique: jeux d'espaces. Paris: Minuit, 1973.
- Mathieu-Castellani, Gisèle. Montaigne ou la vérité du mensonge. Genève: Droz, 2000.

- della Mirandola, Pico. Oration on the Dignity of Man. Trans. A. Robert Caponigri. Chicago: Gateway Editions, 1956.
- de Montaigne, Michel. Journal de voyage. Ed. Fausta Garavini. Paris: Gallimard, 1983.
- Nakam, Géralde. Montaigne et son temps. Paris: Gallimard, 1993.
- Pelikan, Jaroslav. Reformation of Church and Dogma (1300-1700), The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine Ser. 4. Chicago: University Press, 1984.
- Poirier, Guy. l'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance. Paris: Honoré Champion, 1996.
- Pot, Olivier. l'Inqu  tante   tranget   – Montaigne: la pierre, le cannibale, la mélancolie. Paris: Honoré Champion, 1993.
- Pouilloux, Jean-Yves. Montaigne « Que sais-je ? ». Paris: Gallimard, 1987.
- Quillet, Bernard. la France du beau XVI   siècle. Paris: Fayard, 1998.
- Rabelais, François. Pantagruel. Paris: Librairie Générale Française, 1972.
- Regosin, Richard. The Matter of My Book: Montaigne's Essays as the Book of the Self. Berkeley: University of California Press, 1977.
- . Montaigne's Unruly Brood: Textual Engendering and the Challenge to Paternal Authority. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Rendall, Steven. Distinguo: Reading Montaigne Differently. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Ric  ur, Paul. l'Id  ologie et l'utopie. Paris: Seuil, 1997.
- Ruyer, Raymond. l'Utopie et les utopies. Paris: Gérard Montfort, 1988.
- Schmitt, Charles B., ed. The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- Stallybrass, Peter and Alan White. The Politics and Poetics and Transgression. Ithaca: Cornell UP, 1986.
- Starobinski, Jean. Montaigne en mouvement. Paris: Gallimard, 1993.
- Statius, Pierre. Le Réel et la joie: Essai sur l'œuvre de Montaigne. Paris: Editions Kim  , 1997.

Tournon, André. Montaigne en toutes lettres. Paris: Bordas, 1989.

Wooden, Warren et John Wall. "Thomas More and the painter's eye: visual perspective and artistic purpose in More's Utopia." Journal of Medieval and Renaissance Studies 15 (1985) : 231-263.