



ÉDITIONS

HONORÉ CHAMPION

7 quai Malaquais, F-75006 PARIS
Tel : 01 46 34 07 29 Fax 01 46 34 64 06
champion@honorechampion.com

www.honorechampion.com



DICTIONNAIRES ET RÉFÉRENCES, N°14

Parution le 6 septembre 2004

DICTIONNAIRE DE MICHEL DE MONTAIGNE

Sous la direction de Philippe DESAN

- 1064 pages à deux colonnes
- 617 entrées et nombreux renvois
- 94 collaborateurs représentant dix pays différents
- Bibliographie spécialisée pour chaque entrée
- ISBN 2-7453-1142-5
- Prix : 148 €

L'auteur des Essais n'aurait pas récusé l'utilité d'un Dictionnaire de Montaigne. En effet, par son apparence désorganisée et «troublée», l'œuvre de Montaigne se prête au jeu des renvois intertextuels. Ce dictionnaire se veut une somme des études montaignistes jusqu'à ce jour, mais il propose aussi des lectures particulières toujours étayées par des recherches érudites. Des chercheurs et universitaires de dix pays différents ont participé à ce projet. Un Dictionnaire de Montaigne se devait d'intégrer la biographie de l'auteur et de ses proches, de faire le point sur l'histoire éditoriale de l'œuvre, de fournir une image de sa réception mondiale, et enfin de recenser les concepts les plus importants des Essais. Avec plus de 600 entrées et de nombreux renvois, ce dictionnaire offre également des repères bibliographiques suffisamment riches pour permettre au lecteur d'approfondir un sujet ou un thème particulier.

personnes, conviendrait mieux ici que celle de condition métaphysique et un peu grandiloquente, qu'en fait Malraux. Il y a en effet chez M. une forme d'existentialisme. L'existence est pour lui une notion antérieure et supérieure à toute construction d'essence, secondaire et conceptuelle, qui ne mène à rien puisque nous n'avons «aucune communication à l'estre, parce que toute humaine nature est toujours au milieu» (II.12.601).

Cette mise en situation fait que le circonstanciel prend racine dans l'existential, et qu'il n'est pas possible de séparer, sous forme de concept englobant, d'«essence» en quelque sorte, chaque identité ou chaque situation, irréductible à toute autre. Ainsi l'autoportrait tenté par M. dans les *Essais*, s'il ressortit bien, au départ et par comparaison, à l'art du peintre, s'en différencie, en ce sens qu'il est plongé dans le temps. Il ne s'agit pas d'un temps linéaire, qui transformerait l'existence en vie et nous ramènerait à l'autobiographie, mais d'une succession de «passages» qui donnent à l'existence sa continuité et ses discontinuités, d'ordre musical plutôt que pictural, impressif plutôt que narratif. La plume de M. a plus à voir avec la touche qu'avec le pinceau: c'est un art de la fugue autour d'un thème, qui consiste à faire semblant de s'en éloigner pour toujours y revenir, comme à de lancinants autant que fugitifs *leitmotive*.

Renvois: Avis «Au lecteur»; Écriture; Essai (genre); *Vie de M. de Montaigne*.

Bibliographie: M. Beaujour, *Miroirs d'encre, rhétorique de l'autoportrait*, Paris, 1980; G. Gusdorf, *Les Écritures du moi*, Paris, 1980; *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, 1983; P. Lejeune, *L'Autobiographie en France*, Paris, 1971; B. W. Bates, *Literary Portraiture in the Historical Narrative of the French Renaissance*, thèse de doctorat, Columbia University, 1945; I. Winter, *M.'s Self-Portrait and its Influence in France, 1580-1630*, Lexington, 1976; C.-G. Dubois, «L'individu comme moteur historiographique: formes de la biographie dans la période 1560-1600», *NRSS*, 19, 1, 2001, 83-105; N. Kuperty-Tsur, «Le moi, sujet de l'Histoire», *ibid.*, 63-81; H. Friedrich, *M.*, Paris, 1968; M. Lazard, *Michel de M.*, Paris, 1992; G. Nakam, *M. et son temps*, Paris, 1982; *id.*, *M., la manière et la matière*, Paris, 1992, chap. 13; F. Rigolot, *Métamorphoses de M.*, Paris, 1988, chap. 8 et 9.

[C.-G. Dubois]

AUTO PORTRAIT —> AUTOBIOGRAPHIE

AUTORITÉ

Le thème de l'autorité se trouve chez M. dans le contexte d'une réflexion sur le pouvoir politique (autorité des lois, autorité des rois), ainsi que dans le contexte de la vérité et du jugement (autorité des sens, autorité des opinions reçues). De plus M. use fréquemment du terme d'autorité pour désigner le grand renom, la considération dont jouissent les personnes «de grande autorité».

L'autorité des lois consiste dans le pouvoir qu'elles ont de se faire obéir. Elle ne vient pas d'une origine divine ou même morale: «Les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix» (III.13.1072). Par dérision, M. dit que la force des lois comme telles est «le fondement mystique de leur autorité» (*ibid.*), ce qui veut dire qu'il faut accepter l'autorité des lois, même injustes, et ne pas s'opposer inconsidérément à la coutume. La position juridique traditionnelle de M. est que la *potestas* dépend de l'*auctoritas*, et non l'inverse. L'autorité ne signifie pas une légitimité transcendante, mais seulement coutumière. Il ne sert de rien de rechercher la source des lois, qui «prennent leur autorité de la possession et de l'usage» (II.12.583). Dans cette perspective, M. ne fait pas de différence sensible entre l'autorité des lois, des rois, mais aussi des maris sur leurs femmes, etc. Pour que soit maintenue l'autorité politique, il faut que ses ressorts et ses méandres soient cachés aux personnes profanes. Ainsi le «Conseil des Roys [...] se doit reverer à crédit et en bloc» (III.8.933). Ceci signifie que l'autorité politique serait amoindrie, voire complètement discréditée, si nous en connaissions tous les aspects.

L'essai «Nos affections s'emportent au delà de nous» (I.3) marque bien l'opposition entre l'autorité dans le domaine politique, où M. est conservateur et pacifique, et l'autorité dans le domaine intellectuel et moral, où M. défend la liberté de conscience. D'où son insistance sur la limite de l'autorité des rois: «Nous devons la subjection et l'obéissance également à tous Rois, car elle regarde leur office: mais l'estimation, non plus que l'affection, nous ne la devons qu'à leur vertu» (I.3.16). Quand la vertu n'est pas là, et que le roi est plein de vices, il faut les cacher et les supporter tant

que «leur autorité a besoin de nostre appuy» (*ibid.*). Mais la raison et la justice doivent s'exprimer quand l'office est terminé, et que le roi est mort en tant que personne. M. connaît et admet la théorie des deux corps du roi. Il blâme la coutume des Lacédémoniens qui font du roi défunt un éloge obligé pour le faire passer pour le meilleur. Au contraire, la mort du roi libère les exigences de la vérité, comme si l'exercice de sa fonction avait trop longtemps obligé chacun à tenir sa langue.

Autant l'autorité politique doit être respectée, autant elle ne doit pas avoir cours dans nos pensées. En effet, l'homme doit se plier aux coutumes du lieu où il vit, dans la société publique. Mais dans la mesure où la société publique n'a que faire de nos pensées, inversement notre jugement doit être parfaitement libre à l'égard de ladite société que domine l'empire de la coutume. Dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre moral, la liberté de juger est seule convenable.

La plus forte critique de l'autorité est donnée par «De l'institution des enfants» (I.26). M. écrit: «Nostre ame ne branle qu'à credit, liée et contrainte à l'appetit des fantasies d'autrui, serve et captivée sous l'autorité de leur leçon. On nous a tant assubjectis aux cordes que nous n'avons plus de franches allures. Nostre vigueur et liberté est esteinte» (I.26.151). Ce texte capital montre que M. refuse le principe d'autorité, et les autorités (au sens médiéval des références faisant foi par le prestige de leurs auteurs), ce que les humanistes de la génération de son père n'avaient pas encore conçu. Il ne faut pas faire crédit à autrui, comme Platon enseignait à ne pas faire confiance à nos sens. L'éducation ne doit pas mettre l'esprit dans des cordes, mais le libérer et le fortifier. Avant la lettre, M. préconise le «penser par soi-même» des Lumières. Il ne cache pas la difficulté, car «Quasi toutes les opinions que nous avons sont prinses par autorité et à credit» (III.12.1037). La liberté de l'esprit consiste à ne pas se soumettre à l'autorité des maîtres, et à ne pas faire confiance à d'autres que soi.

Dans l'ordre moral, M. est fort proche de Plutarque et des Stoïciens, quand il préconise l'autorité de la raison sur les passions. Car la force des opinions reçues est telle que lui-même, M., avoue s'être autrefois persuadé d'avoir joui davantage dans un rapport physique avec une femme parce qu'elle n'était pas droite. La voie moyenne est la seule qui per-

mette, malgré la difficulté qu'elle représente, le bien-vivre: «La philosophie ne pense pas avoir mal employé ses moyens quand elle a rendu à la raison la souveraine maîtrise de nostre ame et l'autorité de tenir en bride nos appetits» (II.23.728).

L'autorité a encore deux sens secondaires: le pouvoir et la réputation. M. parle alors de personnages «de grande autorité». Ces deux sens n'appellent pas d'explication particulière.

Renvois: Coutume; Etat; Force; Loi; Police; Politique; Raison; Rois; Témoignage.

Bibliographie: H. Friedrich, *M.*, Paris, 1968, 195-210; E. Kantorowicz, *Les Deux corps du roi*, Paris, 2000; E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*; P. Clastres et C. Lefort, *La Boétie et la question du politique*, Paris, 1978; J. Fueyo, «Die Idee der 'auctoritas': Genesis und Entwicklung», *Festgabe C. Schmitt*, 1968, 213-236.

[J.-L. Vieillard-Baron]

AUTRE

Chez M. l'écriture du moi offre la possibilité de mettre à jour une série d'images disparates qui font toutes l'objet d'interactions avec un autre, que cela soit La Boétie, son père, Raimond Sebond, Sénèque, Plutarque, les Anciens ou les contemporains de M. (les paysans par exemple). On ne saurait pour cette raison aborder le moi de M. sans analyser son rapport aux autres.

La plupart des critiques de M. ont tendance à immobiliser et à objectiver le moi. C'est ignorer que le moi n'existe qu'en fonction d'un *autre* dans un rapport symbolique et interactionniste, et refuse ainsi d'être isolé lors de l'analyse. Sans l'autre, il n'y a pas de moi. De plus, le moi n'évolue pas, il change simplement en fonction d'échanges avec un autre. M. était d'ailleurs bien conscient de ce phénomène de constante mutation du moi: «Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire» (III.9.964). La seule façon de comprendre ce changement, c'est de se placer entre M. et l'autre, avec la précaution de ne rien figer. Témoin et non critique. L'analyse doit bien entendu prendre en compte cet autre dont se sert M. afin d'élaborer ses jugements.

Le socio-psychologue américain C. Cooley offre une théorie du moi-miroir qui permet de mieux comprendre la formation et les trans-

formations diverses du moi montaignien. Pour Cooley, le moi est construit comme un miroir et se modifie à chaque interaction avec «un autre». Ces interactions sont essentiellement de type primaire, c'est-à-dire qu'elles sont le résultat de contacts directs, souvent véhiculés par le langage. Ce processus de constante modification du moi est divisé en trois étapes distinctes. Selon Cooley, «une telle idée de soi-même semble posséder trois éléments principaux: l'imagination de notre apparence chez l'autre personne, l'imagination de son jugement envers cette apparence, et une sorte d'émotion générée par le sujet, telle que fierté ou mortification» (Cooley, 184). Cette théorie entraîne d'importantes répercussions car elle ne place plus le moi chez M. mais au contraire dans l'interaction *entre* M. et l'autre. Ainsi, l'œuvre n'appartient plus tout à fait à M., mais représente alors l'objectivation de nombreuses interactions; elle est le miroir qui nous renvoie les reflets des ramifications entre M., ses lectures et ses expériences.

M. reprend d'ailleurs à son compte plusieurs fois l'analogie du miroir: «Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour connaître de bon biais» (I.26.157), et encore: «Le vrai miroir de nos discours est le cours de nos vies» (I.26.168). M. se reconnaît ainsi dans le monde qui l'environne; son moi exhibe un peu de tous les autres, ceux chez qui il imagine un jugement qui modifie son comportement ou sa conception présente de l'homme, du monde ou de lui-même.

Les livres de M. tiennent également la place de l'autre. Les Anciens lui parlent, il leur répond et reçoit une identité de ces interactions. La parole des Anciens passe inéluctablement par les nombreuses citations qui ponctuent le texte des *Essais*. M. entame un dialogue sans fin avec les auteurs grecs ou latins qui servent fréquemment de miroir pour réfléchir une interrogation ou une préoccupation du moment. Dans un article sur la conception de la lecture chez M., C. Bauschatz va dans ce sens quand elle montre qu'il est tout à fait possible de concevoir le livre comme auteur, et que, «dans les *Essais*, on doit se rappeler que le livre est tel que l'homme, et que la lecture est donc une autre forme d'expérience; tout comme le contraire – l'expérience est contrôlée par le langage –, dans ce cas vivre est synonyme de lire, le moi

ressemble à un livre» (Bauschatz, 287). M. constate la possibilité d'une telle interaction verbale entre ses livres et lui-même: «quelque langue que parlent mes livres, je leur parle en la mienne» (II.10.418). Les livres des autres servent ainsi à générer des interactions où s'affiche la consubstantialité entre l'homme et le livre: «Combien souvent et sottement à l'aventure ay-je estandu mon livre à parler de soy?» (III.13.1069). M. écoute ses livres, il «preste un peu plus attentivement l'oreille aux livres» (II.18.665), car, comme il le confesse, son livre est «consubstantiel à son auteur» (*ibid.*). Le livre représente donc dans les *Essais* un autre privilégié auquel M. a constamment recours pour former son jugement.

De ses interactions avec les autres, M. conçoit alors cet étrange projet de comprendre le monde par le biais de ses livres: sa bibliothèque comme somme du monde. Mais qui parle? M. répond à cette question: «La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute» (III.13.1088). Eh bien voilà tout: la parole c'est M. et Plutarque, ou M. et Sénèque; une interaction qui se veut assimilation de l'autre dans le moi. Tout savoir sera la somme de ces interactions entre M. et ses interlocuteurs – aussi bien réels que livresques.

Souvent dans les *Essais*, les Anciens se voient dérobés et malmenés par M. qui ne cache nullement son impertinence: «Je ne compte pas mes emprunts, je les poise [...]. Je veux qu'ils donnent une nazarde à Plutarque sur mon nez, et qu'ils s'eschaudent à injurier Seneque en moy» (II.10.408). Un M. qui se réfugie derrière Plutarque et Sénèque mais qui est tout de même prêt à les abandonner quand il le juge nécessaire: «Moy, je les ayme bien, mais je ne les adore pas» (II.12.439). L'autorité qu'il puise chez les Anciens est une autorité *pesée*. Encore une fois, le moi et l'autre se confondent au sein d'un seul discours. Dans les *Essais*, les Anciens ne possèdent plus une mainmise sur le récit, ils sont placés au même niveau que les voisins et les paysans de M., et ils doivent se contenter d'agrémenter les expériences de notre auteur. Leurs noms sont alors fréquemment omis; ils deviennent simplement l'«autre», autorités génériques qui ont perdu tout le poids de leur nom: «comme dit l'autre [...]. Et l'autre [...]. Et l'autre...» (II.36.752).

Si le moi de M. accepte la possibilité de renversement d'une autorité, il faut néanmoins

que ce soit au profit d'une autre autorité, celle de Sénèque par exemple. Le doute montaignien permet uniquement de *remplacer* une autorité par une autre; lui-même agent de déconstruction et médiateur, mais pas encore *autorité*. C'est moi, M., qui parle, mais je parle encore de l'autre, l'Ancien qui me protège contre tout autre. Il y a là une différence fondamentale entre le moi montaignien du XVI^e siècle et le moi cartésien qui se suffira à lui-même et se passera de l'autre (*tabula rasa*). M. n'en est pas encore là, l'autre est essentiel à son écriture et il ne peut se passer d'un dialogue constant avec cet autre qui lui permet d'affermir ses propres positions et d'offrir ainsi une image assurée d'un moi – même si ce moi sera bientôt modifié par une nouvelle interaction avec un autre.

L'amitié représente la forme idéalisée d'un échange incomparable entre le moi et l'autre. Il ne s'agit plus dans ce cas d'un échange mais bien d'un don, voire d'une fusion exemplaire ou le moi et l'autre ne formeront plus qu'un tout indissociable et se compléteront mutuellement dans un rapport d'équivalence parfaite: «Si, en l'amitié dequoy je parle, l'un pouvoit donner à l'autre, ce seroit celuy qui recevroit le bien-fait, qui obligeroit son compagnon» (I.28.190). On connaît aussi la belle définition de l'amitié (évidemment associée à l'absence/présence de La Boétie) donnée par M.: «En l'amitié dequoy je parle, elles se meslent et confondent l'une en l'autre, d'un melange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent pas la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoy je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en respondant: 'Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy'» (I.28.188). Il faut pourtant remarquer que cette admirable concordance recherchée entre le moi et l'autre fut conçue en deux temps bien séparés dans un ajout sur l'Exemplaire de Bordeaux (différence entre les encre) – et probablement pas dans l'ordre présenté plus haut.

L'introspection montaignienne ne serait peut-être qu'un réflexe du moi qui évalue sa relation autrui. Mais cette introspection est aussi le résultat de relations problématiques avec une série d'autres qui se succèdent dans les *Essais* et que M. a du mal à intégrer au sein d'une vision commune de l'homme et du monde. Quand les images renvoyées par ces interactions successives ne présentent que désastres et chaos, le sujet se renferme alors

sur lui-même et prend son corps à témoin, il en fait son autre ultime: «Le monde regarde toujours vis à vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; moy, je regarde dedans moy: je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gousté» (II.17.657).

Renvois: Amitié; Anciens; Cannibales; Commerce; Introspection; Livres; Moi.

Bibliographie: C. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New Brunswick et Londres, 1983; P. Henry, «Recognition of the Other and Avoidance of the Double: The Self and the Other in the *Essais* of M.», *SFR*, 6, 1982, 175-187; M. Liddle, «M. et l'altérité», *BSAM*, 29-32, 1992-1993, 161-67; C. Bauschatz, «M.'s Conception of Reading in the Context of Renaissance Poetics and Modern Criticism», *The Reader in the Text*, éd. S. Suleiman et I. Crosman, Princeton, 1980, 264-291; P. Desan, «The Book, the Friend, the Woman: M.'s Circular Exchanges», *Contending Kingdoms: Historical, Psychological and Feminist Approaches to the Literature of Sixteenth-Century England and France*, éd. M.-R. Logan, Detroit, 1991, 225-262; G. Defaux, *M. et le travail de l'amitié*, Orléans, 2001.

[P. Desan]

AVIS «AU LECTEUR»

Le célèbre avis «Au lecteur» des *Essais* nous propose non seulement une clé pour la lecture des chapitres qui suivent, mais typifie aussi – dans toute son ambiguïté et sa contradiction – le texte préfaciel de la Renaissance. D'emblée M. choisit de s'effacer devant son livre et le lecteur en dévaluant sa propre pratique littéraire. C'est en effet sur le livre – l'objet et non son créateur – que M. insiste: «C'est icy un livre de bonne foy, lecteur» («Au lecteur», 3). L'utilité universelle d'une vie modèle est rejetée au profit d'une expérience personnelle qui ne sera profitable qu'à peu d'individus, nommément ses «parens et amis».

Que faire de cet avis qui se dissocie ouvertement du texte qui l'accompagne? Est-ce par modestie que l'auteur se refuse toute gloire? «Je n'y ay eu nulle consideration de ton service, ny de ma gloire» nous dit M. Pourtant, quand on compare ces déclarations avec celles où M. recherche la «forme entiere de l'humaine condition» (III.2.805), tentant ainsi

