

In memoriam Michel Rey  
(1953 - 1993)

# L'Amitié à la Renaissance

Italie, France, Angleterre  
1450 - 1650

MICHEL REY



Institut universitaire européen  
Florence

# L'Amitié à la Renaissance

Italie, France, Angleterre

1450 - 1650

MICHEL REY

Florence, Paris  
septembre 1988 - mai 1993

Édition posthume  
sous la responsabilité d'ANNE-SOPHIE PERRIAUX  
des textes de MICHEL REY  
destinés à constituer sa thèse de doctorat d'histoire  
sous la direction de JEAN-LOUIS FLANDRIN (EHESS, Paris)  
et de FRANCO ANGIOLINI (IUE, Florence)

All rights reserved.  
No part of this book may be reproduced in any form  
without permission of the author.

© 1999 Michel Rey  
Printed in Italy in June 1999  
European University Institute  
Badia Fiesolana  
I-50016 San Domenico (FI)  
Italy

Les textes que vous allez découvrir ont été copiés sur l'ordinateur de Michel au printemps 1993. Je l'ai fait avec Gilles Belin et Daniel Duuez à la demande de Michel qui était alors à l'hôpital de l'Institut Pasteur où il mourut le 24 mai.

Ces textes devaient constituer à terme la thèse de doctorat d'histoire que Michel avait entreprise, sous la direction de Jean-Louis Flandrin (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris) et Franco Angiolini (Institut Universitaire Européen, Florence), en septembre 1988. J'ai adopté, en accord avec Serge Noiret, le parti de ne leur apporter aucune modification (les ajouts, signalés, portent sur les seules références bibliographiques). Ils ont été classés selon le plan d'ensemble que Michel avait adressé à l'éditeur *Temple University Press* (Philadelphia) en septembre 1992. Le plan, reproduit ci-après, suivi de la table des matières, pourra vous permettre de donner à vos lectures la cohérence que Michel voulait créer.

Anne-Sophie Perriaux  
Paris-Florence, septembre 1998

Cette publication doit tout à la ténacité et à l'énorme travail d'édition effectué par Anne-Sophie Perriaux en 1997 et 1998: sans elle nous n'aurions pu rendre cet hommage posthume à Michel. C'est aussi grâce au soutien et à la générosité du Département d'Histoire et Civilisation de l'Institut Universitaire Européen de Florence que le travail inachevé de Michel Rey voit aujourd'hui le jour.

Serge Noiret, Florence le 23 novembre 1998

## TABLE DES MATIERES

|                                 |          |
|---------------------------------|----------|
| <b>Biographie de Michel Rey</b> | <b>7</b> |
| <b>Introduction (notes)</b>     | <b>9</b> |

### **1ère partie: L'AMITIE, UN OBJET DE CONNAISSANCE**

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Introduction: Les sujets du discours</b>                             | <b>12</b> |
| <b>Chapitre 1: Constructions anthropologiques</b>                       | <b>17</b> |
| Rituel, institution et paradoxe   | 17        |
| Caractères "ethniques" et dyades  | 21        |
| Modélisations   | 24        |
| Universel/individuel ; sentiments/intérêts                              | 31        |
| Langage et discours   | 34        |
| Valeurs et valorisation   | 37        |
| <b>Chapitre 2: Constructions historiques</b>                            | <b>41</b> |
| Sur l'Italie  | 42        |
| En France: fidélités, amitiés et clientèles<br>(s'achève par des notes) | 60        |
| Deux sociologues historiens (inachevé)                                  | 86        |

### **2ème partie: L'HARMONIE DU CORPS POLITIQUE**

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Présentation de 3 chapitres (notes)</b> | <b>89</b> |
| <b>Chapitre 2: Les amis du prince</b>      | <b>91</b> |
| 1.   | 95        |
| 2.   | 110       |
| 3.   | 121       |

3ème partie:  
UN CODE MORAL

|   |     |
|---|-----|
| Présentation des 3 chapitres (notes)                      | 143 |
| Chapitre 1: Séries textuelles (inachevé)                  | 147 |
| 1. Transmissions et références                            | 147 |
| a. Italie   | 153 |
| b. France   | 171 |
| Chapitre 2: Un dispositif de vérité:<br>la parole amicale | 179 |
| 1. Distinguer ses amis                                    | 180 |
| 2. Recevoir la vérité                                     | 181 |
| 3. Livrer sa vérité                                       | 184 |
| Chapitre 3: Le don  | 189 |
| 1.  | 191 |
| 2.  | 192 |
| 3.  | 195 |

4ème partie:  
UNE EXPERIENCE ETHIQUE

|  |     |
|--|-----|
| Présentation du 1er chapitre (notes)                   | 201 |
| Conclusion générale (notes)                            | 203 |
| Annexe   | 205 |
| Sources et bibliographie (listes partielles et ajouts) | 207 |
| Publications de Michel Rey                             | 231 |

BIOGRAPHIE DE MICHEL REY



Le parcours intellectuel et professionnel de Michel Rey, né le 16 mars 1953 à Paris, est révélateur de l'importance qu'il attachait au lien social. Il entrelace deux trajectoires, l'une consacrée à l'éducation spécialisée, l'autre attachée à la recherche d'une histoire de l'homosexualité.

Licencié en histoire en 1973 à l'Université Paris XII, Michel Rey devient éducateur dans des foyers d'adolescents en Normandie, puis à Paris. Il obtient son diplôme d'Etat d'éducateur spécialisé en 1977 à Rouen où il s'occupe d'adultes handicapés jusqu'en 1981.

Ce faisant, il poursuit son cursus universitaire en histoire. Après la maîtrise obtenue en 1980 à l'Université Paris VIII, il mène à bien, en 1981, sous la direction de Jean-Louis Flandrin à l'EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris), son DEA (Diplôme d'Etudes Approfondies) qui porte sur *Les sodomites parisiens au XVIIIe siècle*. Ce travail, objet d'une publication, lui vaut d'être allocataire de recherche de la Direction Générale de la Recherche Scientifique et Technique, puis, en 1982-1983, chargé de cours à l'Université Paris VIII. Dès lors, on ne cessera, à l'EHESS, de croiser Michel Rey dans de nombreux séminaires, celui de Philippe Ariès, et surtout celui de Jean-Louis Flandrin où il se montre un infatigable lecteur, intervenant tour à tour sur la théorie néo-platonicienne de l'amour, le *Commentaire* de Marsile Ficin sur le *Banquet* de Platon ou *Les Essais* de Montaigne.

Son travail d'éducateur conduit Michel Rey de 1983 à 1988 auprès d'adolescents en difficulté sociale à Paris et en banlieue (au Raincy), puis auprès de mères célibataires (à Colombes et à Sceaux). Dans le même temps, il écrit (dans *Le Groupe familial* - revue de la Fédération Nationale des Ecoles, des Parents et des Educateurs - et dans le magazine *Masques*) et approfondit sa réflexion sur l'histoire de l'homosexualité, à laquelle il consacre deux articles. Il multiplie ses interventions dans des colloques, nouant des liens privilégiés avec les chercheurs de l'Université Libre d'Amsterdam. Sa contribution au colloque « Droit et réalités sociales de la sexualité » organisé en octobre 1985 à Toulouse est publiée.

Lauréat de la bourse Lavoisier, Michel Rey entre à l'Institut Universitaire Européen en 1988 et se lance, sous la direction de Jean-Louis Flandrin et Franco Angiolini, dans une recherche sur *L'Amitié à la Renaissance* (en Italie, France, Angleterre) qui devait constituer sa thèse de doctorat d'histoire. Il est, de 1988 à 1992, une des figures vibrantes des séminaires de Daniel Roche, puis de Dominique Julia.

De retour à Paris, Michel Rey, contaminé de longue date par le virus du SIDA, meurt le 24 mai 1993.

(Texte à l'état de notes)

## INTRODUCTION

Il ne s'agit pas de brosser un tableau bien plein (par exemple, dans le style pompier: "Personnages célèbres sur fond de sociabilité"), mais d'utiliser l'amitié comme un démon à la mode socratique (un *go-between*) afin de dénicher des points de vue mobiles et transversaux sur les sociétés considérées. Je ne cherche pas à trouver une unité factice, fictionnelle - une raison unique - à l'intérieur de l'objet observé, mais à l'intérieur du regard observateur de la recherche même.

Ne pas séparer les différents sens du mot "amitié" (politique = alliance, privé = sentiment, etc.), mais rechercher les vibrations sémantiques, les associations de mots et de notions que provoque son énoncé dans divers contextes. Faire une coupe transversale qui ne suppose pas une autonomie factice des sens du même mot.

Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986: "Il fut enclin à rechercher chez les Grecs moins une morale civique qu'une éthique individuelle qui lui permit de faire de son existence - de ce qui lui restait à vivre - une œuvre d'art. C'est ainsi qu'il sera tenté de demander aux Anciens la revalorisation des pratiques amicales, lesquelles, sans se perdre, n'ont plus retrouvé, sauf chez quelques-uns d'entre nous, leur haute vertu. La *philia*, qui, chez les Grecs et même chez les Romains, reste le modèle de ce qu'il y a d'excellent dans les relations humaines (avec le caractère énigmatique que lui donnent des exigences opposées, à la fois réciprocité pure et générosité sans retour), peut être accueillie comme un héritage toujours capable d'être enrichi" (pp. 63-64).

## 1ère partie

### L'AMITIE, UN OBJET DE CONNAISSANCE

*Ce qui fait donc que certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie; mais ce qui fait que les géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de la géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes: ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres, à cause que les géomètres veulent traiter géométriquement ces choses fines, et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions et ensuite par les principes, ce qui n'est pas la manière d'agir en cette sorte de raisonnement.*

Pascal, *Pensées*, n° 1

(classification de L. Brunschvicg, Paris, Lattès, 1988)

## Introduction de la 1ère partie

### LES SUJETS DU DISCOURS

Travailler en historien sur "l'amitié" permet de faire un détour par l'anthropologie. En effet, la réflexion anthropologique sur ce thème a précédé la réflexion historique et certains historiens y font directement référence<sup>1</sup>. Depuis une quinzaine d'années, les historiens travaillent sur le rôle des relations personnelles dans le champ politique, utilisant un modèle transposé de l'anthropologie des sociétés complexes et de la sociologie: la relation patron-client<sup>2</sup>. Ces notions et modèles semblent parfois avoir fait l'objet d'un transfert précipité qui n'a pas pris en compte leurs conditions d'élaboration dans leur discipline d'origine. L'historien ne peut se contenter de réemployer des "objectifs" et des "thèmes" anthropologiques, sans réfléchir explicitement à leur usage possible à l'intérieur du discours historique. Comme l'écrivent B. Lepetit et J. Revel: "il serait mystificateur de croire ou de laisser croire que l'invention ou l'importation, depuis les disciplines voisines, de nouvelles procédures d'appréciation ou de production du discours historique puisse faire l'économie d'une analyse des effets de sens qui lui sont associés"<sup>3</sup>. Il n'est pas sûr que tout historien tombe d'accord avec la déclaration de C. Lévi-Strauss selon laquelle, dans les deux disciplines, "il s'agit de trouver le semblable sous le différent, autrement dit d'une quête de l'invariant"<sup>4</sup>. Tout dépend du lieu où l'on situe cet invariant: dans les "phénomènes observés", qui révéleraient "un fond commun à l'ensemble des sociétés humaines"<sup>5</sup>, ou dans le langage même des observateurs? Autrement dit, ceux-ci doivent-ils se fixer pour objectif de trouver des invariants dans les comportements des populations observées, ou bien leur faut-il - au moyen, par exemple, d'une réduction des observations à un plus petit commun dénominateur - créer des concepts qui puissent servir d'outils à l'intérieur d'un langage unifié propre à l'ensemble des sciences humaines? Cette interrogation rejoint partiellement un débat complexe, souvent désigné en termes de "modernisme" et "post-modernisme"<sup>6</sup>, qui, s'il

<sup>1</sup> M. Aymard, in "Amitié et convivialité", *Histoire de la vie privée*, t. 3, Paris, Le Seuil, 1986, commence ainsi son étude: "A l'image des anthropologues, les historiens..." (p. 455). Il poursuit en se référant à A. Radcliffe-Brown, C. Lévi-Strauss et R. Brain (p. 457).

<sup>2</sup> Par exemple, S. Kettering, *Patron, Brokers, and Clients in Seventeenth Century France*, 1986, et R. R. Harding, *Anatomy of a Power Elite. The Provincial Governors of Early Modern France*, 1978.

<sup>3</sup> B. Lepetit, J. Revel, "L'expérimentation contre l'arbitraire", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 1, p. 262.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Annales E.S.C.*, 1983, n° 6, p. 1217. Sur ce point, la position de Lévi-Strauss est proche de celle de K. Thomas (pourtant peu sensible au structuralisme français) qui, dans un article de 1963, souhaitait que l'anthropologie soit utilisée par les historiens pour élargir leur champ de recherche, notamment à "l'histoire entière des relations personnelles" (*Past and Present*, 1963, n° 24, p. 12).

<sup>5</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 1227.

<sup>6</sup> Cf. les articles de F. Ankersmit dans *History and Theory: 'Historiography and Postmodernism'* (1989, n° 2, pp. 137-153) et 'Reply to Professor Zagorin' (1990, n° 3, pp. 275-296).

sort du cadre de cette étude, ne saurait dispenser l'historien de s'interroger sur sa pratique quand il utilise des notions anthropologiques.

Les textes de la Renaissance qui traitent d'amitié permettent de poser cette question: qui parle d'amitié, qui est "sujet de langage"<sup>7</sup>? Un anthropologue travaillant sur l'amitié chez les Bantous fonde la véracité de son étude sur une observation directe des relations entre Bantous. Il décrit ce qu'il a pu percevoir dans un récit où figure le mot "amitié" que les Bantous n'ont jamais prononcé. Il est, sans le dire, l'unique sujet de langage<sup>8</sup>, sujet caché qui ne prend pas la peine, la plupart du temps, de définir ce qu'il entend par "amitié", puisqu'il utilise ce mot selon l'usage familier de sa propre langue, qu'il partage avec ses lecteurs. L'historien se trouve en revanche face à des textes déjà écrits. Le sujet du langage amical n'est pas lui-même. Son premier travail consiste à donner au moins une hypothèse de "définition lexicale"<sup>9</sup> à ses lecteurs: les auteurs de la Renaissance utilisent le mot "amitié" en tel ou tel sens. "L'amitié" appartient à un langage autre qu'il doit traduire, tandis qu'elle est le terme utilisé par l'anthropologue dans sa traduction de comportements autres. S'il est exact, comme l'écrit B. S. Cohn, que "les deux savoirs comportent une opération de traduction"<sup>10</sup>, les termes respectifs de celle-ci sont très différents.

Cette différence peut toutefois être gommée par l'historien désireux d'utiliser directement des notions anthropologiques en histoire en faisant taire les personnes observées, en dévaluant leur langage au profit d'une étude exclusive des comportements, qui seraient en eux-mêmes signifiants: "Mieux vaudra donc éviter le piège que nous tendent les discours sur l'amitié (...). Chaque époque, chaque société a tenu le sien, où l'on retrouverait sans doute cette tension entre les deux pôles de l'amitié, le singulier et le pluriel. Changements et ruptures ont toutes chances de se situer à un autre niveau, celui des pratiques sociales précises et concrètes"<sup>11</sup>. Le langage amical, abondamment utilisé entre supérieurs et inférieurs, par exemple, serait un "masque"<sup>12</sup>, une rhétorique, au mieux négligeable, au pire trompeuse: "Les observateurs se sont trop souvent reposés pour leur compréhension des

<sup>7</sup> M.-J. Borel, "Textes et construction des objets de connaissance", *L'interprétation des textes*, 1989, p. 145.

<sup>8</sup> Cf. B. S. Cohn, 'History and Anthropology: The State of Play', *Comparative Studies in Society and History*, 1980: "Par certains côtés, l'anthropologue crée des textes qu'il ou elle produit à partir du processus d'apprentissage de la langue, des observations, des discussions et interviews, des récits d'événements, et des personnes et significations qu'il ou elle a pu connaître. Tout ceci se croise constamment dans l'esprit de l'anthropologue (...). Texte et contexte sont créés simultanément" (p. 220).

<sup>9</sup> R. Robinson, *Définition* (1954), 1965, p. 35 et sq. Je remercie Y. Volman (Chercheur, I.U.E., Droit), qui m'a indiqué cet ouvrage, de toute son aide de linguiste passionné.

<sup>10</sup> B. S. Cohn, *op. cit.*, p. 198.

<sup>11</sup> M. Aymard, *op. cit.*, p. 465.

<sup>12</sup> S. Kettering, *op. cit.*, p. 13



relations patron-client sur les déclarations rhétoriques des participants et sur les traités théoriques plutôt que sur le comportement réel"<sup>13</sup>. Étrange position, qui correspond à celle que l'on nomme "réductionniste" en anthropologie. "Pour les réductionnistes, idéologie et culture sont, soit des mystifications ou l'expression d'une mauvaise conscience, soit l'aboutissement de besoins biologiques prédéterminés ou les rationalisations *a posteriori* du véritable comportement des acteurs"<sup>14</sup>. Si "masque" il y a, ne vaut-il pas la peine de l'étudier? Comment est-il construit et à quel usage? Que masque-t-il et aux yeux de qui? L'observateur, agacé par ce qui lui apparaît comme une contradiction, ne serait-il pas trop souvent en train d'énoncer une condamnation morale de la duplicité des populations observées? Les indigènes sont menteurs...

La position adoptée ici se veut, au contraire, proche de celle de L. Boltanski telle qu'elle est résumée par S. Cerutti: "A la base du travail dans son ensemble, un parti pris important est celui de ne pas renoncer à l'illusion des acteurs"; c'est-à-dire de ne pas fonder l'autorité de l'analyse sur l'extériorité déclarée des instruments de travail et des catégories de l'interprétation. Prendre les gens au sérieux est un programme qui se propose de partir des déclarations des acteurs pour en comprendre la logique plutôt que pour en dénoncer la naïveté ou la mauvaise foi. En ce sens, l'opposition est forte avec l'attitude dominante de la sociologie classique, qui assimile l'activité scientifique à une opération de dévoilement des réalités que l'acteur social se cache ou n'arrive pas à entrevoir"<sup>15</sup>. L. Boltanski écrit, à propos de plaintes et de dénonciations d'injustices, que "le sociologue de la critique (...) s'astreint, en effet, à suivre les acteurs au plus près de leur travail interprétatif, frayant son chemin au travers des rapports qu'ils ont constitués. Il prend au sérieux leurs arguments et les preuves qu'ils apportent, sans chercher à les réduire ou à les disqualifier en leur opposant une interprétation plus forte"<sup>16</sup>. Ce respect de la construction, par les observés, d'une "objectivité", n'implique pas l'abandon de la position d'observateur: "Le sociologue (...) n'abandonne pas pour autant l'appui du laboratoire et ne supprime pas l'asymétrie entre sa position et celle de l'acteur, et cela essentiellement pour deux raisons. D'une part, en tant que professionnel extérieur à l'affaire, ayant à sa disposition des ressources plus importantes que chacun des acteurs pris séparément (...), il peut accumuler un ensemble de rapports qu'aucun des acteurs pris en particulier n'est en mesure de constituer, même si chacun d'entre eux peut

<sup>13</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>14</sup> B. S. Cohn, *op. cit.*, p. 200. E. M. Albert, in 'Value Systems', *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1972, Vol. 15-16-17, discute la traduction du mot "valeur" et ses effets cognitifs (p. 290).

<sup>15</sup> S. Cerutti, "Pragmatique et histoire: ce dont les sociologues sont capables", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 6, p. 1440.

<sup>16</sup> L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, p. 57.

avoir eu connaissance de rapports (...) auxquels le sociologue n'aura jamais accès. Il peut surtout les confronter dans un même espace, ce que les acteurs ne sont pas en mesure de faire. Le procès qu'il met en scène est donc par là un procès imaginaire qui n'a aucune chance de se réaliser, de façon identique, dans la réalité"<sup>17</sup>. Cette dernière phrase indique nettement que la connaissance se construit dans le langage de l'observateur.

Les difficultés dans l'étude de "l'amitié" ne semblent pouvoir être réduites qu'en réfléchissant à l'élaboration différente des langages de l'observateur et de l'observé, d'autant plus qu'en la circonstance ils partagent le même signifiant "amitié"<sup>18</sup>. "Tout projet de science suppose un travail sur nos langues d'usage"<sup>19</sup>. Si la langue d'usage des historiens traitant d'amitié est d'origine anthropologique, il convient donc d'étudier celle-ci avant d'entrer dans le vif du sujet: l'"amitié" à la Renaissance.

<sup>17</sup> *Idem*, pp. 57-58.

<sup>18</sup> A. Mc Farlane, in 'History, Anthropology and the Study of Communities', *Social History*, 1977, n° 5, a souligné le danger spécifique que constitue, en sciences humaines, le partage des mêmes catégories de pensée par l'observateur et par l'observé, et la nécessité pour le premier de rechercher, au contact du second, un sentiment d'étrangeté (p. 651). H. Medick et D. W. Sabeau, in *Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kinship*, 1984, rappellent également ce problème du partage "par l'historien et son objet" de la même "tradition" et pointent l'intérêt pour l'historien d'un regard anthropologique qui prend d'emblée pour différent l'objet qu'il étudie. Merci à E. Porqueres i Gené (Chercheur, I.U.E., Histoire) de m'avoir indiqué ce titre et d'avoir discuté avec moi de cette problématique.

<sup>19</sup> M.-J. Borel, *op. cit.*, p. 137.

## Chapitre 1

### CONSTRUCTIONS ANTHROPOLOGIQUES

*Ceux qui font des antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie: leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes.*

Pascal, *Pensées*, n° 27.

(classification de L. Brunschvicg, Paris, Lattès, 1988)

L'anthropologie, et singulièrement l'anthropologie fonctionnaliste anglo-saxonne, a construit au cours des années 1950-1980 un objet de connaissance nommé "amitié". Ce travail de construction va être examiné en détail dans les pages qui suivent. Il ne s'agit évidemment pas de placer l'histoire en censeur de l'anthropologie. Étudiant cet objet difficile à saisir, "l'amitié", les anthropologues ont établi une problématique, se sont heurtés à des problèmes d'interprétation, ont élaboré des solutions. Cette étude historique tente d'utiliser leur expérience à son profit, en la saisissant dans son mouvement même d'élaboration. Ce savoir n'est pas une simple accumulation chronologique, mais plutôt un champ d'expérimentations multiformes, qui souvent s'influencent entre elles.

#### Rituel, institution et paradoxe

Une première série d'articles concernant l'amitié a été publiée dès le milieu des années 1930<sup>20</sup>. Ces études présentaient deux caractéristiques: elles se limitaient à un terrain particulier, sans analyse comparative, ni volonté de bâtir un système, et elles décrivaient des relations impliquant un comportement institutionnalisé, que S. N. Eisenstadt a appelées "relations personnelles ritualisées"<sup>21</sup> ("frères de sang", "meilleurs amis", "amitié rituelle"). Les mots "amis" et "amitié" (*friends* et *friendship*) n'étaient utilisés dans ce contexte que par approximation: il ne s'agissait ni d'une traduction des termes utilisés par les populations observées, ni de références à un concept autonome à l'intérieur du langage anthropologique, mais, le plus souvent, d'un usage familier de ces mots en anglais. Le "compérage" a été ajouté à cette liste des "amitiés formelles" au cours des années 1940<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cf. une bibliographie partielle in S. N. Eisenstadt, 'Ritualized Personal Relations. Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, etc.: Some Comparative Hypotheses and Suggestions', *Man*, July 1956, n° 96, p. 95, notes 5 et 6.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>22</sup> Cf. S. W. Mintz, E. R. Wolf, 'An Analysis of Ritual Co-Parenthood', *Southwestern Journal of Anthropology*, 1950, n° 4, p. 353. Pour sa part, J. Pitt-Rivers, in 'Pseudo-Kinship', *International*

Toutes ces données ont commencé à être classées et interprétées une dizaine d'années plus tard. Il faut signaler l'existence, dès 1955-1956, d'un séminaire de C. Du Bois à Harvard sur l'amitié. Comme l'ont fait remarquer S. N. Eisenstadt et L. Roniger<sup>23</sup>, ces travaux sont longtemps restés marginaux, l'anthropologie se souciant plus alors des systèmes tribaux, familiaux et claniques. Les anthropologues ont d'ailleurs commencé par travailler sur les formes d'alliance personnelle sanctionnées par une cérémonie publique et ayant pour conséquence d'intégrer un étranger à un clan ou une famille et de créer une parenté spirituelle<sup>24</sup>. Ils recherchaient des relations formalisées et stables, aux fonctions sociales claires, pouvant être intégrées dans des structures plus larges. S. N. Eisenstadt a souligné cette direction de la recherche dans son premier article de synthèse: "Contrairement à de nombreuses relations personnelles, tant dans ces sociétés que dans la nôtre (par exemple, les divers types d'amitié personnelle, l'appartenance à une clique, etc.), ces relations sont habituellement pleinement institutionnalisées, soumises à certaines des sanctions les plus graves et les plus sévères, rituelles en général, de la société"<sup>25</sup>. Il faut noter que cette option théorique liant l'étude de l'amitié à celle de la parenté, qui peut poser un problème pour une vision historique diachronique (ces deux formes relationnelles n'entretenant pas forcément au fil du temps un rapport stable), s'est poursuivie dans les décennies suivantes. En 1973, J. Pitt-Rivers, dressant un tableau des relations sociales gouvernées par l'*amity* (il distingue ainsi le sentiment de la relation: *friendship*), qu'il nomme *amiable relations*, les classe en deux grandes catégories - la parenté et l'amitié - et identifie la "parenté rituelle" à l'amitié rituelle<sup>26</sup>.

De leur côté, les anthropologues travaillant sur l'Espagne traditionnelle et l'Amérique Latine ont buté sur des relations personnelles dont l'existence, tout en étant reconnue et importante à l'intérieur des communautés étudiées, n'était pas garantie par une institution officielle et n'en créait pas. Ces relations

*Encyclopedia of the Social Sciences*, T. VIII, 1968, classe le "compérage" dans les "pseudo-parentés rituelles" (pp. 410-412).

<sup>23</sup> S. N. Eisenstadt, L. Roniger, *Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, 1984.

<sup>24</sup> J. Pitt-Rivers (*op. cit.*) distingue "parenté fictive" et "parenté rituelle" (p. 409). Certains types de "pseudo-parenté" sont parfois considérées par J. Pitt-Rivers comme des formes ritualisées d'amitié (*Ibid.*, p. 408). Toutefois, un peu plus loin, sous le titre "La structure de la parenté rituelle", il écrit: "Toutes les formes d'amitié ritualisées, qu'elles utilisent ou non la terminologie de l'amitié, dérivent non de la naissance mais des sentiments mutuels des individus" (*Ibid.*, p. 412). Cette dernière catégorie des "sentiments" renvoie à la difficulté (déjà rencontrée par J. Pitt-Rivers dans son ouvrage de 1954: *The People of the Sierra*) de découper des catégories à partir des intentions des personnes observées.

<sup>25</sup> S. N. Eisenstadt, 1956, *op. cit.*, p. 90. L'article de B.R. Finney, 'Notes on Bond-Friendship in Tahiti', *The Journal of Polynesian Society*, 1964, n° 4, pp. 431-435, est un exemple plus récent de cette veine de recherche. Finney insiste à la fois sur la transformation des amis en parents et sur l'importance politique qu'eurent ces liens autrefois. Son originalité tient à la conscience d'une historicité: le changement entre le XVIIIe siècle et aujourd'hui est souligné, mais le processus de transformation n'est pas étudié.

<sup>26</sup> Le tableau est reproduit dans G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, 1987, p. 32.

ressemblaient à "l'amitié" célébrée dans les pays d'origine des anthropologues à la fois comme sentiment et relation. Les problèmes de traduction se posaient moins (ils n'étaient généralement pas posés), les populations observées (*native people*) utilisant le plus souvent des mots espagnols dont les équivalents anglais étaient fixés depuis des siècles. Les difficultés venaient de la constitution de "l'amitié" comme variable. N. Sindzingre soulignait encore en 1983 que "l'absence relative de l'amitié (...) des écrits anthropologiques semble due à son caractère fluide, dilué, dépendant de décisions individuelles subjectives et volontaires"<sup>27</sup>. Les historiens rencontrent cette même difficulté: "Même réglementée et codifiée, l'amitié ne s'identifie, il est vrai, avec aucune institution stable et visible des sociétés de l'Europe moderne"<sup>28</sup>.

Pourtant, dès 1954, J. Pitt-Rivers a esquissé un schéma d'analyse des amitiés non rituelles qui allait être repris et développé ensuite par d'autres chercheurs. Il définit l'amitié comme "la libre association avec une personne de son choix. Elle implique une affection mutuelle (*simpatia*), mais (...) cette caractéristique de l'amitié est parfois subordonnée à son autre caractéristique: le service mutuel"<sup>29</sup>. Cette définition et la caractérisation qui l'accompagne sont fondées sur l'étude d'un village andalou, mais Pitt-Rivers ajoute immédiatement que "ceci est vrai de l'amitié n'importe où"<sup>30</sup>. Tout est en place pour la création d'un universel (l'auteur n'utilise néanmoins pas le terme), dont la structure est précisée: "la conception fondamentale de l'amitié contient un paradoxe"<sup>31</sup>. Il est difficile de comprendre qui produit cette conception. L'anthropologue? La position serait délicate à revendiquer. L'ensemble des groupes pouvant être étudiés, y compris ceux de l'observateur? Parler au nom de l'humanité serait une tâche périlleuse et difficile à légitimer. Jamais l'auteur ne s'affirme clairement comme opérateur d'un langage anthropologique propre. Il semble plutôt qu'il défende un idéal d'amitié de type occidental - sentimentale et désintéressée - contre un risque jugé majeur: l'intérêt. Faisant endosser cette vision aux Andalous, il définit la "vraie amitié" comme celle qui est "fondée sur l'affection et l'estime", "vraie" signifiant ici "idéale"<sup>32</sup>.

Le paradoxe structurel de l'amitié annoncé par J. Pitt-Rivers est le suivant: "Tandis que l'ami est autorisé à attendre des sentiments et des faveurs en

<sup>27</sup> N. Sindzingre, "Amis, parents et alliés: les formes de l'amitié chez les Senufo (Côte d'Ivoire)", *Communication au Congresso Internazionale di Studi Antropologici*, Palermo, 24-26 1983, *L'amicizia e les amicizie*, p. 1. Je remercie Maria Pia Di Bella d'avoir eu la gentillesse de me procurer sa communication ainsi que celle de Nicole Sindzingre.

<sup>28</sup> M. Aymard, "Amitié et convivialité", *Histoire de la vie privée*, t. 3, Paris, Le Seuil, 1986 p. 458.

<sup>29</sup> J. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, 1954, p. 138. *Liking* est traduit par "affection", au sens familier et actuel de ce terme.

<sup>30</sup> *Idem*.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 140.

échange des siens, il n'est pas autorisé à accorder ceux-ci dans cette attente"<sup>33</sup>. Cette contradiction interne entraînerait "l'instabilité" de "l'institution de l'amitié"<sup>34</sup>. Cette assertion appelle deux remarques. L'usage anthropologique du terme "institution" peut sembler curieux à un historien. Selon S. N. Eisenstadt, les "institutions ou les modèles d'institutionnalisation peuvent être définis (...) comme des principes régulateurs qui organisent la plupart des activités des individus à l'intérieur d'une société, en fonction des problèmes pérennes et basiques de toute société ou vie sociale organisée"<sup>35</sup>. L'usage de ce concept renvoie donc bien, ici, à une vision universaliste des "problèmes" sociaux. L'amitié serait un schéma régulier d'organisation qui répondrait à un besoin fondamental des sociétés. Elle intégrerait en même temps des caractéristiques de libre association et d'instabilité qui satisferaient des besoins individuels. Mais comment articuler ces deux niveaux? Par ailleurs, l'instabilité dénoncée des formes non-rituelles d'amitié pourrait être attribuée, non à un conflit entre sentiment et intérêt, mais à des variations du sentiment lui-même; mais celui-ci semble constituer une valeur intouchable.

Le *double-bind* psychologique qu'il a lui-même fabriqué ligote l'anthropologue. J. Pitt-Rivers le reconnaît: "Les critères permettant à l'anthropologue de distinguer entre la vraie et la fausse amitié s'échappent dans le domaine des mobiles"<sup>36</sup>. Ce partage des amitiés, qui place l'observateur en position d'arbitre, possède-t-il un intérêt heuristique? La question de la sincérité n'est pas soluble. Ce résultat apparaît nettement dans la suite du chapitre. S'étant interdit d'avancer dans l'étude de l'amitié, J. Pitt-Rivers dévie du but initial pour consacrer son analyse aux micro-relations de pouvoir: "Tandis que l'amitié est en premier lieu une libre association entre égaux, elle devient, dans une relation d'inégalité économique, le fondement du système de patronage"<sup>37</sup>. Où se situe ce "premier lieu"? Est-il dans l'idéal amical andalou, dans celui de l'anthropologue ou dans une quelconque réalité sociale? Il est intéressant de constater que, dans ce texte fondateur, l'étude du patronage est issue de l'abandon de l'étude de l'amitié *per se*. Pourtant, celle-ci ne disparaît pas totalement. Dans la relation patron-client, "l'élément de *simpatia* n'est en rien exclu, quoiqu'il puisse arriver que (...) l'apparence de l'amitié soit utilisée pour couvrir une transaction purement vénale"<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> S. N. Eisenstadt, 'Social Institutions: The Concept', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, 1972, p. 410.

<sup>36</sup> J. Pitt-Rivers, 1954, *op. cit.*, p. 139.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 140. M. Kenny reprend le même type d'analyse dans *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, 1969, pp. 135-137. L'amitié constitue le supplément sentimental que s'offre la relation patron-client du fait de sa durée particulière en Espagne. Il existe, idéalement, une "vraie" amitié, sentimentale, opposée à une fausse, intéressée.

En quelques mots, l'auteur met en place le dispositif utilisé par plusieurs historiens: de l'amitié, il ne reste qu'un voile trompeur posé sur une relation de pouvoir socio-économique. Pour en arriver là, il a fallu multiplier les glissements quant au statut de l'objet étudié et à l'identité des sujets de discours.

### Caractères "ethniques" et relations dyadiques

Les deux textes fondateurs de S. N. Eisenstadt et de J. Pitt-Rivers permettent de distinguer les grandes lignes de l'analyse anthropologique de l'amitié. Le premier s'intéresse aux relations d'alliance personnelle qui reçoivent une sanction officielle, souvent rituelle, à l'intérieur des communautés. Le second, dans sa tentative pour analyser les relations d'alliance personnelle reconnues mais non officiellement sanctionnées par les communautés, se heurte à plusieurs difficultés. Comment articuler les nécessités invariables présumées de toute société et les actes hautement variables des individus? À quel niveau ces deux impératifs se rencontrent-ils? Le découpage affection / intérêt n'est pas toujours opératoire et aboutit à une obscurité, l'amitié étant définie à la fois comme un sentiment et comme une relation sociale. En outre, faute d'une claire localisation des locuteurs, il y a confusion entre les représentations de l'amitié produites par les populations observées et celles qui sont propres à l'observateur;

Ces difficultés se retrouvent dans deux textes qui précèdent les tentatives classificatoires des années 1960. Elles ne sont donc pas particulières à certains auteurs, mais appartiennent à la construction du savoir anthropologique sur "l'amitié".

Le court article de R. E. Reina, paru en 1959 et repris sans modification dans son livre de 1966<sup>39</sup>, mérite qu'on s'y attarde, car il joue, en la déplaçant, avec la problématique proposée par J. Pitt-Rivers; il est, par ailleurs, largement cité dans divers travaux postérieurs, dont l'article de E. R. Wolf en 1966<sup>40</sup>. R. E. Reina résout le paradoxe dégagé par J. Pitt-Rivers en attribuant chacune des caractéristiques de l'amitié à des groupes différents, réunis dans un même village guatémaltèque: les Indiens sont sentimentaux et les *Ladinos*, qui intègrent leurs amitiés dans des réseaux de clientèle, intéressés<sup>41</sup>. Le terme "amitié" réunit donc sous une même rubrique deux types de relations: d'une

<sup>39</sup> R. E. Reina, 'Two Patterns of Friendship in a Guatemalan Community', *American Anthropologist*, 1959 (1), pp. 44-51 (repris in *The Law of the Saints. A Pokoman Pueblo and its Community Culture*, 1966, chap. XIII).

<sup>40</sup> E. R. Wolf, 'Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies', in *The Social Anthropology of Complex Societies*, 1966, pp. 11-13. Je remercie le Professeur Rowland (I.U.E., Histoire et Civilisation) d'avoir signalé cet article à mon attention.

<sup>41</sup> Les *Ladinos* sont, de plus, grégaires, impatientes et fonceurs (*agressive*): R. E. Reina (1959), *op. cit.*, p. 50.

part, R. E. Reina insiste sur le caractère instrumental du *cuello ladino* - mais il mentionne aussi des relations fondées sur la *simpatia* - et, d'autre part, il ne prend pour exemple de la *camaraderia* indienne que celle, exclusive et passionnelle, de deux jeunes célibataires - tout en indiquant, en passant, qu'il existe des camarades d'âge mûr moins démonstratifs dans leurs comportements<sup>42</sup> -. Ces développements montrent que l'opération inverse - rapprocher les relations sympathiques des *Ladinos* (qui n'ont pas, dans la très courte analyse qui leur est consacrée, droit aux différences d'âge et de statut personnel) des camaraderies indiennes d'hommes mûrs - serait tout à fait possible et peut-être pertinente. Cette réversibilité de la démonstration permet de reconnaître dans le choix de l'opération une option morale, déjà perçue chez J. Pitt-Rivers, qui vise à valoriser le sentiment, tout en suggérant que son usage excessif par les jeunes Indiens peut être dangereux (la peur de l'anthropologue devant ce qu'il considère comme de l'homosexualité apparaît à plusieurs reprises<sup>43</sup> et à dévaloriser l'intérêt, bref à promouvoir les idéaux relationnels de l'observateur. R. E. Reina maintient donc le découpage entre amitiés sentimentales et instrumentales, mais pour les faire fonctionner à l'intérieur de systèmes relationnels exclusifs l'un de l'autre. Le paradoxe vole ainsi en éclats, mais la démonstration n'est guère convaincante car les observations mêmes de R. E. Reina tendent à pondérer l'opposition stricte des conduites qu'il défend.

En 1961, G. M. Foster, qui avait travaillé auparavant sur les confréries et le compéage (soit, dans les deux cas, des relations très ritualisées) en Espagne et en Amérique latine, publie un article<sup>44</sup> dans lequel il se propose d'identifier un moteur commun et d'établir un modèle unique pour toutes les relations personnelles duelles que des villageois mexicains ont la possibilité d'engager: parentèle, compéage, voisinage, amitié<sup>45</sup>. Si cette énumération hétéroclite contribue à la compréhension de l'expérience de vie d'un villageois, elle ne peut, en revanche, servir de support à une théorisation unique des relations villageoises. En effet, s'il est possible de considérer ces relations comme "dyadiques" (à condition toutefois de ne pas s'interroger sur l'existence de réseaux) et l'amitié (qui peut, jusqu'à un certain point, intégrer le voisinage, quoique les impératifs matériels - lieux utilisés en commun, sécurité, etc. - structurent alors le contact) comme un contrat libre et tacitement réciproque, la famille et le compéage impliquent des obligations institutionnelles. En effet, les relations familiales ne prennent la forme d'un contrat dyadique implicite

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 46, pp. 47-48 et p. 50. L'auteur note, par exemple, qu'il refuse d'entrer dans une relation d'amitié avec un Indien et passe plusieurs mois à lui expliquer ce qu'est un bon informateur pour un anthropologue, autrement dit, ce qu'est une information neutralisée, privée d'affect.

<sup>44</sup> G. M. Foster, 'The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village', *American Anthropologist*, T. 63, 1961, p. 1174-1189.

<sup>45</sup> Ce que N. Sindzinger (*op. cit.*) appelle "les relations affectives possibles" (p. 3).

que lorsque certains parents sont choisis, au sein du groupe familial, comme amis<sup>46</sup>.

La volonté de créer une catégorie relationnelle unique amène l'auteur à utiliser le terme d'"institution" pour couvrir des réalités très différentes, rituelles ou bien casuelles comme l'amitié et le voisinage, qualifiées de "flexibles" et "versatiles"<sup>47</sup>. G. M. Foster reconnaît lui-même que ces relations, auxquelles il "manqu(e) (l)es structures formelles et (l)es sanctions religieuses de la famille et du compéage"<sup>48</sup>, appartiennent à "un ordre quelque peu différent"<sup>49</sup>, sans préciser lequel. L'auteur tente bien de créer un langage analytique spécifique à l'anthropologie ("contrat dyadique", "réciprocité"), mais cet effort prend appui sur une liste de relations qui n'a de pertinence qu'au plan de la description. Dès qu'il s'en éloigne, il est contraint de gauchir les caractéristiques des relations décrites afin de les faire entrer dans le modèle unique qu'il convoite.

Au passage, G. M. Foster réinvente le "don"<sup>50</sup>, mais pour le nier, confondant explicitement ses propres idéaux et ceux de la société villageoise mexicaine. On ne peut comprendre, écrit-il, la fonction de l'échange de biens et de services dans le village si on le pense en terme de don, car le don - forcément désintéressé - est étranger à l'esprit des villageois. "Dans la société anglo-saxonne, on se représente le don comme transmis d'une personne à une autre sans compensation mesurable"<sup>51</sup>. L'idéal de la société à laquelle appartient l'observateur sert donc d'étalon universel: le don ne peut être que gratuit. Cette conception ne rend pas compte de la complexité symbolique et économique du concept de don proposé par M. Mauss.

Enfin, G. M. Foster poursuit la confusion, déjà notée, implicitement inhérente à l'opposition instrument / sentiment: "l'amitié" est pour lui à la fois une forme relationnelle spécifique et un mode relationnel colorant toutes sortes de relations. Elle devient alors particulièrement vague, toute relation d'échange (dyadique ou non) pouvant à l'occasion être dite "amicale". L'absence de fixation du langage utilisé (en d'autres termes, l'imprécision des outils de pensée) entraîne un raisonnement causal en boucle: le "contrat dyadique" constitue le "modèle social" de l'amitié (entre autres formes relationnelles)<sup>52</sup>, mais "la compréhension mutuelle et les sentiments amicaux

<sup>46</sup> G. M. Foster, *op. cit.*, p. 1184.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 1183.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 1183-1184.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 1184.

<sup>50</sup> Cf. M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" (1923-1924), *Sociologie et anthropologie*, 1950, pp. 143-279.

<sup>51</sup> G. M. Foster, *op. cit.*, p. 1187.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 1174.

(...) sont fondamentaux pour le contrat dyadique"<sup>53</sup>. Qui fonde quoi, en définitive? Cette impasse trahit un flottement quant à la nature de l'objet "amitié" (forme ou mode relationnel?) et à ses conditions d'existence (quelle est la nature de l'échange?).

Le travail d'élaboration des anthropologues à partir de la description de relations "amicales" les a donc amenés à utiliser pour l'amitié des paires de qualificatifs opposés: instrumentale-sentimentale<sup>54</sup>, institutionnelle-variable, formelle-modale. Le maintien de ces notions contradictoires à l'intérieur d'une même analyse (sauf simplification telle que celle de R. E. Reina) conduit à des apories.

### Modélisations

Dans les années 1960, plusieurs classifications des relations d'amitié ont été proposées. En 1961, Y. A. Cohen publie un article<sup>55</sup> qui présente une structure complètement différente des études antérieures. Il prend d'emblée la précaution de donner une définition lexicale de l'amitié, celle qui a été élaborée au sein du "système de valeurs normatif de la société américaine"<sup>56</sup>, la société de l'observateur. Ainsi, pour la première fois, l'amitié est définie par rapport à un "système de valeurs". Ce modèle particulier d'amitié en fait une relation volontaire, individuelle et désintéressée (à l'écart des circuits économiques). En tant qu'"institution" ou "système de rôles", elle répond à des besoins sociaux fondamentaux plus ou moins précis, mais à un niveau individuel, elle doit être placée en perspective dans "la totalité de la vie". L'analyse se situe donc à l'articulation des catégories "individu" et "société": "Dans presque toutes les sociétés (...), les individus ont une prédisposition ou une capacité à former des amitiés"<sup>57</sup>. Cette prédisposition est une qualité sociale, acquise pendant les années de formation au contact d'autres individus, parents ou non. Quel type de message est donc transmis au jeune individu, qui s'inscrit en lui et façonne ses attitudes mentales et sociales? Y. A. Cohen ne le précise pas, donnant ainsi à la naissance de cette "prédisposition" un caractère

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 1186.

<sup>54</sup> Selon A. Silver, in 'Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology', *American Journal of Sociology*, Vol. 95, n° 6, May 1990, pp. 1474-1504, ce découpage est repris, généralement sans le savoir, dans les sciences humaines contemporaines, des penseurs écossais libéraux du XVIII<sup>e</sup> siècle (Hume, Smith, Hutcheson, Ferguson), qui, toutefois, n'en opposent pas les catégories: l'amitié est conçue, dans leur vision du monde, comme toute entière fondée sur la "sympathie", tandis que l'intérêt est réservé aux échanges commerciaux. Merci à V. Munoz Darde (Chercheur, I.U.E., Sciences Politiques) qui m'a fait connaître les travaux d'A. Silver et au Prof. Silver lui-même (Columbia University, Department of Sociology) pour nos passionnantes et amicales conversations.

<sup>55</sup> Y. A. Cohen, 'Patterns of friendship', in *Social Structure and Personality: A Case Book*, New York, 1961.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 350-351.

<sup>57</sup> *Ibid.*

magique. Peut-être la référence à un système symbolique partagé par une communauté, à des valeurs, aurait-elle pu aider à la résolution de ce problème. L'absence de questionnement sur la relation individu-société conduit Y. A. Cohen à une solution double: d'une part, il construit son exposé sur le postulat que cette prédisposition ne se matérialise pas de la même manière selon les sociétés (et, pourrait-on ajouter, qu'elle n'a pas été construite de la même manière selon les sociétés); d'autre part, il se demande si "cette prédisposition ne fait pas partie intégrante de la nature sociale humaine"<sup>58</sup>. L'analyse sociologique ne protège donc pas contre un retour au naturalisme, c'est-à-dire à un refuge dans une donnée ultime et transcendante qui ne nécessite pas d'explication.

La catégorie "amitié", selon Y. A. Cohen, est particulièrement vaste. "Pour les besoins de la présente étude", indique-t-il, "nous désignerons comme *amitié* ces relations et liens supra ou extra-familiaux qui sont noués volontairement ou reconnus culturellement"<sup>59</sup>. C'est une définition que R. Robinson qualifierait de "stipulative"<sup>60</sup> et qu'il n'est donc pas licite de critiquer à l'aune de sa véracité, mais en fonction de ses capacités opératoires. Or, elle crée une catégorie propre au langage de l'observateur qui fait curieusement suite à la définition nominative déjà mentionnée, alors que, logiquement, cette dernière aurait dû être suivie d'autres définitions du même type en vue d'établir des comparaisons: ma société définit ainsi l'amitié, tandis que telle ou telle société observée la définit de cette autre manière. La succession de deux définitions de nature différente introduit certes une solution de continuité dans le raisonnement, mais le lecteur a l'impression de faire face à deux locuteurs différents qui parlent en même temps: un Américain et un anthropologue, ces deux sujets du discours ne disant pas la même chose.

Le discours sociologisant de l'anthropologue occupe la plus grande part de l'article de Y. A. Cohen. Il fait correspondre quatre types d'amitiés, définis selon la possibilité d'aliénation (amitié "inaliénable", "proche", "occasionnelle" ou "utile") à quatre types de sociétés, établis à partir du degré de solidarité communautaire ("solidarité maximale", "solidarité fissile", "société sans noyaux" ou "structure sociale individuelle"). Il répartit ensuite dans ces catégories les 65 groupes pour lesquels il dispose d'informations concernant l'amitié. La question de la représentativité de cet échantillon en regard soit de la "nature sociale humaine", soit des types d'amitié, n'est pas posée. En revanche, l'auteur se demande quel crédit il peut accorder aux observations

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 381. L'universalisme implicite dans l'usage du concept anthropologique d'"institution" favorise ce glissement vers une explication naturaliste.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>60</sup> Cf. R. Robinson, *Definition* (1954), 1965: "Par définition stipulative, je veux dire l'élaboration, l'annonce ou le choix par quelqu'un de sa propre interprétation d'un mot" (p. 19).

dont il dispose: "Est-il possible que ces ethnologues aient employé un terme occidental, avec des concepts et des critères implicites occidentaux, à propos de peuples non-occidentaux? C'est peu probable, toutefois cette possibilité ne peut être écartée"<sup>61</sup>. Ce doute, formulé dans la dernière partie du texte, n'influence en rien le développement. Or, quels sont les résultats de l'opération effectuée par l'auteur? Seuls les tableaux concernant les deux premiers types de sociétés sont remplis (les tableaux trois et quatre ne contiennent que cinq exemples chacun), ce qui indique non la rareté des amitiés "occasionnelles" et "utiles", mais la faiblesse de ces définitions. L'analyse globale de l'amitié repose finalement sur les deux catégories déjà repérées: rituelles et volontaires.

L'étude des "fonctions" de l'amitié présente les mêmes difficultés<sup>62</sup>. "Fonctions" sociales et "devoirs" individuels sont confondus (ce qui ramène à l'impensé du lien entre "individu" et "société" signalé plus haut); tout se passe comme si les individus intégraient directement les fonctions objectives de l'amitié propres à leur société et agissaient directement et sans faille pour le bien de leur communauté, autrement dit, comme si l'intérêt général était automatiquement constitué de la somme des intérêts individuels<sup>63</sup>. L'idéologie libérale sous-jacente devient évidente: la "main cachée" d'Adam Smith est simplement remplacée par une "nature sociale". Sept fonctions sont distinguées, mais les deux premières ("échange matériel et assistance économique" et "soutien socio-politique et émotionnel") semblent absorber les cinq autres<sup>64</sup>. Reste donc la dualité fonctionnelle connue, l'amitié instrumentale ou sentimentale, la nouveauté consistant en l'apparition d'une catégorie "socio-politique" curieusement rangée aux côtés de l'"émotionnelle".

Contrairement aux auteurs cités précédemment, Y. A. Cohen s'est donc clairement désigné comme sujet du discours, mais la confusion des registres de parole n'a pas permis à cette position de donner son plein effet cognitif. Il a désigné un espace de jeu entre action individuelle et nécessité sociale, mais ne l'a pas exploré. Le concept de "valeur" lui aurait peut-être donné un outil pour le faire. Le rapport entre "individu" et "société" (cadre transcendant très vague) apparaît soit problématique, soit fondé sur une vision très individualiste de la société et soutenu par un présupposé très rationalisant de l'action individuelle.

E. R. Wolf, par son article de 1966, déclare vouloir étudier "les relations sociales informelles" à l'intérieur des "sociétés complexes"<sup>65</sup>. Il oppose "le

<sup>61</sup> Y. Cohen, *op. cit.*, p. 381.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 372-373.

<sup>63</sup> Sur ce point, voir S. N. Eisenstadt, 1972, *op. cit.*: "En un sens, toute structure institutionnelle donnée peut être considérée comme l'aboutissement statistique de tels choix individuels" (p. 418).

<sup>64</sup> Au passage: comment l'homosexualité peut-elle être désignée comme une "fonction" ou un "devoir"?

<sup>65</sup> E. R. Wolf, *op. cit.*, p. 2.

cadre formel du pouvoir économique et politique" aux "autres types de structures informelles qui lui sont interstitielles, additionnelles et parallèles"<sup>66</sup>, c'est-à-dire la famille, l'amitié et les relations de clientèle. Le pouvoir semble préexister aux liens sociaux<sup>67</sup>. "Informel" paraît signifier ici "secondaire" et qualifier les éléments d'une superstructure. E. R. Wolf ne travaille donc pas sur les sociétés où la famille, par exemple, constitue un centre de pouvoir politique et économique (*societas*), mais sur celles où les relations d'économie politique et l'idéologie donnent forme à la parenté (*civitas*)<sup>68</sup>. Son modèle social est différent de ceux étudiés par les auteurs précédemment cités, bien qu'il utilise leurs exemples.

E. R. Wolf propose deux types d'amitié. Dans le premier, l'amitié, dyadique, sert de "contrepois", stratégiquement utilisé par les individus, aux "tensions et pressions du jeu de rôles" à l'intérieur d'une communauté très cohérente. Elle procure aux individus un "soulagement émotionnel". Les individus créent donc ces amitiés pour obtenir une satisfaction psychologique en réponse à une situation sociale insatisfaisante. La création de cet espace de liberté présuppose, là encore, une rationalité constante dans l'action de tous les individus placés dans la même situation et donc, faute d'une recherche d'un référent commun, le recours à une explication par la "nature sociale" ou une "inclination naturelle". Le second type est "instrumental": fonctionnant souvent en réseaux, l'amitié facilite l'accès aux ressources naturelles et sociales et leur distribution<sup>69</sup>. Comme chez R. E. Reina, le paradoxe de J. Pitt-Rivers est déconstruit et les deux termes en sont conservés: ils ne s'opposent plus, mais correspondent à des fonctions différentes<sup>70</sup>.

S'appuyant notamment sur les travaux de J. Pitt-Rivers, E. R. Wolf fait une place à part aux relations patron-client: du fait du déséquilibre trop important entre les pouvoirs respectifs des contractants, elles se situeraient au-delà de la pointe extrême de l'amitié instrumentale, même si une "charge affective minimale" doit subsister pour maintenir la "confiance"<sup>71</sup>. De nouveau, intérêts et comportements se confondent. Dans cette perspective fonctionnaliste, les relations amicales se déplacent le long d'une simple ligne, des plus sentimentales aux plus instrumentales. L'embarras pour situer les relations de clientèle indique le manque d'un instrument de mesure de ces qualités (et révèle le présupposé ethnocentrique de l'égalité dans l'amitié).

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Ce qui s'oppose au jeu de pouvoir défini par M. Foucault comme constitutif de toute relation, cf. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121-128.

<sup>68</sup> E. R. Wolf, *op. cit.*, p. 2.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 10-12.

<sup>70</sup> Le développement d'E. R. Wolf s'appuie sur les concepts de Tönnis et sur l'article de R. E. Reina (*op. cit.*), repris dans une perspective sociologique plus vaste.

<sup>71</sup> E. R. Wolf, *op. cit.*, p. 16.

E. R. Wolf termine son article en plaçant dans une perspective historique l'évolution des relations qu'il a analysées. Le souci de penser la mobilité dans le temps semble le conduire à s'éloigner du langage de la sociologie fonctionnaliste. Son hypothèse est la suivante: au fur et à mesure que "les grandes institutions" se développent, la société globale devient plus intégrée; cette intégration est conduite par les différents groupes sociaux qui luttent pour le pouvoir et dont les comportements influencent les autres groupes. Il y a une "circulation des modèles de comportement"<sup>72</sup>. Dans cette hypothèse, les "relations informelles" deviennent des "formes symboliques", établies à partir des normes imposées par certains groupes sociaux. La dimension symbolique accordée aux comportements pourrait aider à une meilleure compréhension de l'action individuelle (de même que le "système de valeurs" de Y. A. Cohen), mais, présentée en conclusion (comme piste permettant de sortir des impasses du fonctionnalisme?), elle ne modifie pas l'analyse.

Les différents travaux examinés jusqu'à présent ont été critiqués en 1970 par R. Paine<sup>73</sup>. Il en répartit les auteurs en deux groupes, qualifiés l'un de *Moral Utilitarian* (Wolf, Reina, Pitt-Rivers, Cohen), l'autre de *Social Functional* (Eisenstadt en particulier).

Au premier groupe, il reproche son aristotélisme inconscient qui se traduit par le souci de distinguer différents types d'amitié et de les juger moralement. Il rapproche ainsi le couple "amitié instrumentale / sentimentale" de E. R. Wolf du couple "agréable / utile" d'Aristote, et l'amitié "parfaite" de celui-ci de l'amitié "inaliénable" de Y. A. Cohen (par opposition aux amitiés utilitaires). Il met en regard les pages d'Aristote sur la difficulté de l'amitié entre inégaux et les développements consacrés à la relation patron-client, situant celle-ci au point de passage entre l'*Ethique* et la *Politique* <sup>74</sup>.

Selon R. Paine, N. S. Eisenstadt, quant à lui, ne travaille que sur une institution ("l'amitié institutionnalisée"), dotée d'une fonction unique (le contrôle social), au sein d'un seul type de société ("particulariste"). De ce modèle, R. Paine conteste deux points en particulier. D'une part, il attaque l'idée selon laquelle l'amitié a pour fonction de diminuer les tensions à l'intérieur d'une société, car, dit-il, toute relation constituée, y compris l'amitié, génère ses propres tensions. D'autre part, il estime que la fonction de l'amitié institutionnalisée dans les sociétés particularistes est moins le contrôle que la communication. Dans les sociétés "universalistes", en revanche, elle

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 19-20. Un des exemples cités est celui de la société de cour en France sous Louis XIV, d'après le travail de N. Elias sur la société de cour; la perspective sociologique a donc changé. On peut remarquer l'eurocentrisme de cette reconstruction de l'évolution politique de toute société humaine.

<sup>73</sup> R. Paine, 'Anthropological Approaches to Friendship', *Humanitas*, 1970, n° 6, pp. 139-159.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 142-144.

fournirait "à l'individu un refuge contre les feux de la vie publique et son fardeau d'obligations institutionnelles"<sup>75</sup>. La transformation de l'amitié "d'une relation personnelle et publique en une relation personnelle et privée"<sup>76</sup> nécessite une "condition structurelle préalable": "l'existence d'une société civile efficace et dépassionnée"<sup>77</sup>.

Ces points seront repris plus avant, toutefois il faut noter dès à présent l'introduction d'un nouveau thème: le rapport public-privé, analysé dans une perspective historique. Par ailleurs, si la remarque concernant les tensions paraît juste du point de vue de l'observateur, elle ne prend pas en compte un éventuel discours des acteurs eux-mêmes désignant l'amitié comme une valeur de concorde et de paix. Enfin, la "condition structurelle" citée est soit une qualification des sociétés "universalistes" (et le raisonnement tend alors à devenir tautologique), soit une reprise, sans critique, des philosophes libéraux écossais du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme l'a souligné A. Silver<sup>78</sup> (dans ce cas, leurs textes constituent-ils des documents de travail ou se situent-ils déjà dans le métalangage de l'observateur?).

R. Paine propose une "reconceptualisation" de l'approche de l'amitié. Pour lui, affectivité et instrumentalité ne s'opposent pas (contrairement à l'analyse de J. Pitt-Rivers) et ne conduisent pas à distinguer pas des types différents d'amitié (contrairement aux analyses de E. R. Wolf et de Y. A. Cohen), mais sont, diversement dosées, les attributs de toute amitié. Le "lien" est "la valeur unissant les éléments moraux et instrumentaux de l'amitié"<sup>79</sup>. Celle-ci est toujours un comportement lié (sans que l'on sache bien comment) à une "valeur" (sans que le terme soit clairement défini). La vision comportementaliste de l'amitié n'est donc pas remise en cause.

Dans les synthèses des années 1960, les notions de symbole et de valeur surgissaient dès que les anthropologues émettaient des doutes, même marginaux, sur le bien-fondé épistémologique de leur démarche. R. Paine ne déroge pas à la règle. Dans ses notes de conclusion, il confirme, en se référant à E. R. Wolf ("nous devons respecter la nature de la réalité que nous essayons d'analyser; nous ne devons pas (...) confondre les noms et le monde réel qu'ils désignent"<sup>80</sup>), son opposition à toute forme de nominalisme, mais s'interroge sur la pertinence des catégories utilisées par les auteurs qu'il a analysés et par lui-même: "Bien sûr, ce qui manque encore dans ce champ est un inventaire

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 146.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 151-152.

<sup>78</sup> A. Silver, 1990, *op. cit.*, pp. 1482-1483.

<sup>79</sup> R. Paine, *op. cit.*, pp. 155-156.

<sup>80</sup> *Ibid.*, note 22, p. 154.



qui montrerait jusqu'à quel point et comment les différentes amitiés institutionnalisées et leurs rituels particuliers appartiennent ou non à la même catégorie de phénomènes (...). Sur quel plan, par exemple, comparer la fraternité de sang africaine et le compérage hispanique: fonctionnel, cognitif, phénoménologique?"<sup>81</sup>. Une fois encore, ces interrogations n'influent pas sur le corps du texte. Pourtant, si la réponse à la première question, indirecte, était négative (non, ces formes sociales n'appartiennent pas à la même catégorie de phénomènes; c'est nous qui les avons arbitrairement regroupées par l'entremise d'une notion occidentale), tout l'édifice anthropologique en serait ébranlé. Quant à la seconde question, elle renvoie, non plus au "monde réel" existant hors du langage invoqué par E. R. Wolf, mais à la construction d'un objet et au choix d'un type d'analyse par l'observateur, maître du discours.

La dernière grande synthèse anthropologique en date concernant directement l'amitié, celle de R. Brain en 1976<sup>82</sup>, ne s'inscrit pas dans ces questionnements. Elle se veut une "étude comparative transculturelle" des façons "dont se manifeste l'amitié dans les sociétés exotiques (disparues et primitives)"<sup>83</sup>. L'amitié, qui "fait tourner la Terre", est une "institution universelle" dont il convient de retrouver les "vraies valeurs"<sup>84</sup>, délaissées par les froides sociétés occidentales. Celles-ci sont les seules auxquelles l'auteur accorde une évolution dans le temps, dans le sens d'une plus grande corruption. Ailleurs, "l'amitié", tenue pour pure essence, ne saurait varier en fonction des systèmes sociaux; seules ses apparitions sont diverses, selon les "ethnies". Le travail de l'anthropologue consiste donc à retrouver, au-delà des scories occidentales (dont la liberté individuelle et le libre arbitre), les "constituants" de cette "caractéristique universelle d'une société humaine"<sup>85</sup>: affection, égalité, complémentarité et réciprocité.

Rejetant l'individualisme contemporain, R. Brain livre ses variations sur des thèmes aristotéliens. La sympathie qu'il éprouve pour les sociétés "exotiques" ne l'empêche pas de leur appliquer ses propres critères de jugement, historiquement et géographiquement situés. Ainsi, bien qu'il dise refuser de définir l'amitié, il ne cesse de le faire et, dans la définition suivante - "un contrat privé et personnel entre des individus"<sup>86</sup> -, les notions de "privé" et d'"individu" ressortent bien d'une vision du monde typiquement occidentale et contemporaine. Certains textes anthropologiques examinés jusqu'ici ont pu être soupçonnés de moralisme sentimental, mais le livre de Brain tout entier est

<sup>81</sup> *Ibid.*, note 21, p. 152.

<sup>82</sup> R. Brain (1976), *Amis et amants*, Paris, 1980.

<sup>83</sup> *Idem*, pp. 8-11.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 13 et p. 16.

<sup>85</sup> *Idem*, pp. 19-20.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 215.

explicitement une utilisation de l'anthropologie à des fins moralisatrices. Il s'agit d'un prêche en faveur d'une vision holiste de la société. Le refus par Brain du "jargon sociologique", sa prise de parole comme "honnête homme", mais aussi comme prescripteur d'un impératif moral<sup>87</sup>, interdisent toute utilisation de son travail dans le cadre de cette étude.

### Universel / individuel; sentiments / intérêts

Que peut retirer un prétendant à l'étude historique de l'amitié de l'apprentissage de la langue anthropologique sur ce thème? Il se trouve confronté à deux manières de considérer les formes sociales (manières d'ailleurs moins contradictoires que successives). L'une, universaliste (caractéristique des années 1940 et 1950<sup>88</sup>), voit l'amitié comme une réponse au besoin de lien social inhérent, par nature, à toute société; c'est en ce sens que l'amitié est tenue pour une "institution"<sup>89</sup>. L'autre, individualiste, soucieuse de penser à la fois le changement social et l'action des agents, transforme la définition de l'institution pour en faire, non plus une donnée, mais l'aboutissement de processus complexes d'échanges<sup>90</sup>. Dans cette dernière perspective, l'amitié est toujours universelle, mais ses formes particulières sont utilisées par des individus en vue de répondre à des besoins spécifiques (par exemple, la protection du privé contre la pression du public). L'amitié s'échange alors comme toute autre marchandise. Cette conception est plus clairement développée dans les travaux sociologiques, qui n'ont commencé à influencer l'anthropologie qu'à partir des années 1960.

Auparavant, les études anthropologiques s'intéressant, depuis la Seconde Guerre Mondiale, à l'amitié, émanaient presque exclusivement de l'anthropologie fonctionnaliste anglo-saxonne, pour laquelle les éléments fonctionnels servent "à la satisfaction de besoins d'origine biologique"<sup>91</sup>. L'historien, qui analyse ces études, ne doit pas oublier qu'elles reposent sur une vision universaliste du social. Les concepts d'"institution" et de "comparaison"<sup>92</sup>, notamment, sont, en anthropologie, utilisés le plus souvent

<sup>87</sup> Cf. notamment R. Brain, *op. cit.*, p. 12 et p. 309 où l'utilisation du "je" apparaît plus terroriste que relativisante. Brain n'hésite pas, ailleurs, à parler, sans guillemets, de "la souillure de la sexualité" (p. 59); pour lui, "dans l'amitié, le lien primordial est un lien moral, spirituel même" (p. 259).

<sup>88</sup> Sans pour autant avoir disparu depuis: la communication de N. Sindzingre (*op. cit.*), par exemple, réaffirme en 1983 que "l'amitié est un fait social (...) apparemment universel (...). Affect et institution, elle constitue à la fois un objet d'analyse autonome et un attribut de principes structuraux plus déterminants qu'elle, à commencer par ceux qui définissent la parenté" (pp. 1-2).

<sup>89</sup> Toutefois, l'expression "amitié institutionnalisée" est souvent synonyme d'"amitié ritualisée", ce qui induit un flou sémantique quant au terme d'"institution".

<sup>90</sup> Ce renversement est analysé in S. N. Eisenstadt, *op. cit.*, 1972.

<sup>91</sup> B. S. Cohn, 'History and Anthropology: The State of Play', *Comparative Studies in Society and History*, 1980.

<sup>92</sup> *Ibid.*: "Cette idée de comparaison repose sur l'idée d'universaux humains, qui à son tour repose sur des déterminants biologiques supposés à la culture et à la société humaine" (p. 201). L. Dumont, dans

dans cette perspective universaliste. Le seul moyen de les en sortir serait d'établir la comparaison, non à partir des objets de l'observation (rapprochés pour leur ressemblance), ni à partir de territoires ou de "communautés"<sup>93</sup> (considérés comme des ensembles clos fondamentaux), mais à partir de la problématique même de l'observateur<sup>94</sup>.

Dans tous les exemples anthropologiques évoqués, les catégories de pensée désignant des phénomènes sociaux sont manipulées dans une perspective objectivisante: l'amitié est un fait, pas une représentation. Le contact enthousiasmant entre observateur et observés semble cacher au premier que l'observation et l'écriture sont deux opérations différentes et que les faits sont créés dans chaque discipline des sciences humaines au cours de la seconde. Les limites de ce tel parti-pris objectivisant apparaissent particulièrement dès que l'on commence à s'intéresser à l'échange symbolique et à tout ce qui, du point de vue de l'observateur, appartient au domaine de l'irrationnel, au point que les anthropologues les plus fonctionnalistes introduisent alors, mais marginalement et sans en faire véritablement usage, le concept de "valeur". Outre l'universalisme sous-jacent, la réification des phénomènes sociaux devrait donc gêner un historien, qui n'aperçoit ceux-ci que par le biais de documents rédigés par certains membres des populations observées, dans des intentions pratiques précises, extérieures à l'idée de se dévoiler à un observateur futur. De plus, il est bien difficile de comprendre comment une "relation" peut entrer sans encombre dans la catégorie des "faits". L'amitié n'est pas une chaise, dont on peut décrire les différences - telles qu'elles sont perçues à un moment précis - avec un fauteuil ou un tabouret. Elle est une manière de parler d'une relation, qui implique à son tour une manière de parler la relation (pas forcément verbalement) et une pratique de la relation. Le discours sur l'amitié et le langage amical ont des modèles, manipulés (appropriés) à des fins de codification morale pour le premier, d'expérience éthique pour le second<sup>95</sup>. Une perspective de travail sur la codification du social par les acteurs eux-mêmes rejoint d'ailleurs, jusqu'à un certain point, les aspirations de certains anthropologues, qui désirent travailler, comme le dit B. S. Cohn, sur "la manière dont les gens classifient, ordonnent et symbolisent

"La valeur chez les modernes et chez les autres" (1980), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, confirme que "la comparaison implique un fondement universel" (p. 237).

<sup>93</sup> Dans son article, 'The Curious Importance of Small Groups in American Sociology', *Sociology in America*, 1990, pp. 61-72, A. Silver donne une interprétation historique de la construction de cette catégorie. De son côté, dans son article 'History, Anthropology and the Study of Communities', *Social History*, 1977, n° 5, A. Mc Farlane écrit que "la croyance en de telles 'communautés' est un des plus puissants mythes de la société industrielle", dont ont besoin tant les populations urbaines que les sociologues (p. 632).

<sup>94</sup> Cf. P. Veyne, *L'inventaire des différences*, 1976.

<sup>95</sup> Sur cette opposition, voir M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 (en particulier p. 275).

leur monde"<sup>96</sup> et proposent aux historiens soucieux de faire de "l'histoire anthropologique" d'étudier "la construction des catégories culturelles et le processus de cette construction"<sup>97</sup>.

Avant d'exposer les options choisies pour faire de "l'amitié" un objet historique, il convient d'examiner les critiques que peut susciter l'opposition intérêt / sentiment, devenue une sorte de lieu commun aussi bien en anthropologie qu'en histoire. L'usage de ce couple en anthropologie a conduit à trois types de résultats insatisfaisants: un paradoxe, dont on ne sort qu'en déplaçant le thème de recherche (comme le fait J. Pitt-Rivers); une simplification par l'attribution à des groupes différents de caractères psychologiques globaux (pratiquée notamment par R. E. Reina); une ligne qualitative (construite, par exemple, par E. R. Wolf), au long de laquelle l'observateur déplace un curseur vers le plus de sentiment ou le plus d'intérêt pour chaque société examinée. Cette dernière méthode est tout à fait impressionniste - il n'existe aucun instrument permettant de graduer précisément cette ligne - et surtout, comme les deux autres, elle suppose une opposition essentielle entre sentiment et intérêt, situés à chaque extrémité de la ligne. Or cette opposition n'est fondée que sur une valorisation occidentale et contemporaine du sentiment, ce paradis perdu, au détriment de l'intérêt. Sa pertinence pour d'autres sociétés ou d'autres époques mériterait à tout le moins d'être interrogée<sup>98</sup>.

Des sociologues et des anthropologues ont d'ailleurs eux-mêmes critiqué l'usage de ce couple antagoniste. Pour P. Bourdieu, qui travaille non sur l'idéologie mais sur la pratique, l'opposition est absurde car il n'y a "pas d'action sans raison d'être, c'est-à-dire sans intérêt, ou, si l'on préfère, sans investissement dans un jeu et un enjeu"<sup>99</sup>. Il est urgent d'"échapper à l'alternative de l'intérêt purement matériel, étroitement économique et du désintéressement"<sup>100</sup>. Dans le jeu amical, l'historien pourrait imaginer - à titre d'hypothèse - qu'il existe tout un échange symbolique visant, par exemple, à définir l'identité de l'ami, tant psychologiquement que socialement, et qu'on ne peut opposer à l'affection. Le réconfort que demande l'ami affligé, qu'il attend de son ami, n'exclut pas le sentiment, mais prouve sa présence. Le proverbe selon lequel "c'est dans le malheur qu'on connaît l'ami", si souvent répété à la

<sup>96</sup> B. S. Cohn, *op. cit.*, p. 215.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 220. L'auteur renverse la hiérarchie des structures formulée par Wolf, affirmant que "l'ordre culturel est la base véritable de l'ordre institutionnel".

<sup>98</sup> Pour ne citer ici qu'un seul exemple, après avoir affirmé que "l'amitié et la justice sont vertus morales", M. Equicola écrit en 1536 dans son *De natura d'amore*: "Nous ne refusons ou rejetons aucun malaise, ni travail pour (nos amis), afin qu'en nos nécessités et affaires, nous puissions, avec usure, recevoir le semblable d'eux" (Traduction de G. Chappuys, Paris, 1584, p. 82 et p. 90)

<sup>99</sup> P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 85, note 30. Les italiques sont dans le texte original.

<sup>100</sup> *Idem.*

Renaissance, ne réfère-t-il pas à "un monde de sens commun", fruit de "l'accord entre le sens pratique et le sens objectif"<sup>101</sup>. Les anthropologues qui utilisent le couple antagoniste intérêt / sentiment, quoique prétendant travailler sur le "réel", ont en fait observé le monde à travers la grille de lecture fournie par une des idéologies possibles de l'amitié, l'idéologie "moderne"<sup>102</sup>.

Toutefois, comme le rappellent H. Medick et D. W. Sabeau à propos des liens familiaux, il ne s'agit pas de "faire dériver les émotions des intérêts matériels, mais plutôt de les considérer comme conjointement enfouis (*embedded*) dans les relations sociales et les pratiques culturelles qui gouvernent l'accès à la propriété"<sup>103</sup>. On ne saurait donc ni opposer sentiments et intérêts, ni faire dériver les premiers des seconds. Dans cette perspective, l'amitié ne saurait être qu'une "stratégie", quels que soient les avantages sociaux qu'elle puisse apporter. "L'expérience pratique de la vie familiale n'isole pas l'émotionnel et le matériel dans des sphères séparées; elle est façonnée par les deux en même temps: ils doivent donc être saisis dans leur connexion systématique"<sup>104</sup>. L'argument, comme celui de P. Bourdieu, se situe sur le plan de la pratique. Toutefois, tandis que P. Bourdieu fait de l'intérêt, compris de façon très large, le moteur de toute action, H. Medick et D. W. Sabeau maintiennent les deux catégories de l'intérêt et du sentiment, ne serait-ce que pour souligner leur connexion. Simplement, ils attirent l'attention sur le cadre relationnel qui les englobe, la famille dans leur étude, l'amitié dans celle-ci.

### Langage et discours

Les relations sont le lieu d'expression d'un langage socialement codé (d'un "idiome relationnel socialement prescrit"), souvent elliptique ou inarticulé<sup>105</sup>, peu accessible à l'observateur (dans le cas des nobles étudiés par K.B. Neuschel, il s'agit souvent d'attitudes corporelles: embrassades, partage d'un lit ou positions de défi). Ce langage relationnel n'exprime pas d'abord, dans le cas de l'amitié, la bonne nature ou les bonnes intentions d'un individu, mais son

<sup>101</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>102</sup> Selon l'expression de L. Dumont. On pourrait défaire le paradoxe de J. Pitt-Rivers à l'aide du principe d'"englobement" de Dumont: en amitié, la générosité inclurait son contraire, l'attente de la réciprocité, tout en le maintenant dans une position hiérarchiquement inférieure. Il n'y aurait ainsi pas contradiction (L. Dumont, *op. cit.*, pp. 243-244).

<sup>103</sup> H. Medick, D. W. Sabeau, 'Interest and Emotion in Family and Kinship Study', in *Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kinship*, 1984, p. 7.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 11-13.

<sup>105</sup> H. Medick et D. W. Sabeau (*op. cit.*) soulignent l'importance probable d'un langage de symboles concrets dans les sociétés paysannes et plébéiennes et il faudrait ajouter dans les sociétés aristocratiques guerrières, suivant l'étude de K. B. Neuschel sur la noblesse picarde à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle: *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth Century France*, Ithaca, Cornell U. P., 1989 (voir notamment ch. IV, 'The Power of Words: Oral Culture and the Definition of Events').

appartenance, aisée ou difficile à un cercle de communication socialement défini (les gaffes des personnes inadaptées - nouvelles venues ou déplacées accidentellement - sont une source infinie de plaisanteries et de mépris). On peut ainsi considérer "l'expression des sentiments comme une grammaire ou un système symbolique des relations sociales"<sup>106</sup>, rejoignant par là M. Mauss: "Ce ne sont pas seulement les pleurs mais toutes sortes d'expressions orales des sentiments qui sont essentiellement, non pas des phénomènes exclusivement psychologiques ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non spontanéité et de l'obligation la plus parfaite (...). Ce caractère collectif ne nuit en rien à l'intensité des sentiments, bien au contraire (...). Toutes ces expressions collectives, simultanées, à valeur morale et à force obligatoire, des sentiments de l'individu et du groupe, ce ne sont pas que de simples manifestations, ce sont des signes, des expressions comprises, bref, un langage. Ces cris, ce sont comme des phrases et des mots. Il faut les dire, mais s'il faut les dire, c'est parce que tout le groupe les comprend. On fait donc plus que manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique"<sup>107</sup>. Etudier l'amitié comme un langage socialement prescrit au sein de certains groupes permettrait d'éviter l'insoluble problème de la sincérité et obligerait à se poser la question: qui parle et pour qui? Parler le juste langage de l'amitié au bon moment et au bon interlocuteur apporte au locuteur, au moment même où il parle, la satisfaction d'une (auto-) reconnaissance sociale. La question d'une opposition entre sentiments et intérêts ne se pose simplement plus, ni celle de la dichotomie entre idéal (du côté des sentiments) et réalité (du côté de l'intérêt personnel), que K. B. Neuschel, discutant les hypothèses contradictoires concernant le clientélisme en France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, dénonce comme contemporaine et anachronique<sup>108</sup>.

Il faut noter que les sociologues menant des enquêtes sur l'amitié à partir d'entretiens sont souvent, par les conditions mêmes de leur recherche, beaucoup plus sensibles que les anthropologues la nature de langage social que peut avoir l'amitié. K. D. Naegle, s'entretenant dans les années 1950 avec des groupes d'adolescents américains, s'en tient même à une définition lexicale de l'amitié. Les notions spontanément exprimées concernant l'amitié "peuvent être traitées comme des éléments d'une société"<sup>109</sup>. Il analyse un discours dont les sujets sont en face de lui, précisément repérés. Il ne recherche aucun

<sup>106</sup> H. Medick et D. W. Sabeau, *op. cit.*, p. 3.

<sup>107</sup> M. Mauss, "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)", *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1921, p. 426 et p. 433.

<sup>108</sup> K. B. Neuschel, *op. cit.*, pp. 14-16.

<sup>109</sup> K. D. Naegle, 'Friendship and Acquaintances: An Exploration of Some Social Distinction', *Harvard Educational Review*, 1958, p. 232.

universalisme dans leurs propos (le défaut étant peut-être alors l'auto-limitation à une simple description de discours). Evidemment, contrairement à l'historien, il provoque la parole des gens observés et l'influence. De plus, il appartient à un monde proche du leur (époque, pays, langue et classe sociale probablement), le seul écart signalé étant générationnel. K. D. Naegele note que l'amitié fonctionne comme un agent d'inclusion et d'exclusion par rapport à des groupes qui sont déterminés, dans son échantillon, par le sexe, l'âge et la plus ou moins grande ancienneté des liens. Il insiste sur le cadre social global et la totalité du système de valeurs dans lesquels s'inscrivent un discours et une pratique de l'amitié: "l'amitié fonctionne en référence à un système de distinction et d'évaluation sociale, système antérieur et appris (...). En choisissant nos amis, nous établissons des liens et des connexions dont nous ne sommes que partiellement conscients au moment où nous les assumons (...). L'amitié, en étant valorisée, peut être opposée à d'autres valeurs (...). La valorisation de l'amitié a forcément des conséquences pour l'ordre institutionnel. Elle ne peut donc être laissée sans règles"<sup>110</sup>. Les adolescents interviewés ont insisté sur le fait que l'entretien les obligeait "à parler de sujets qui, dans la vie quotidienne ordinaire, n'étaient pas discutés. Ils trouvaient difficile de mettre des mots sur des choses pourtant familières"<sup>111</sup>. On peut donc distinguer une pratique, qui n'a pas besoin de justification pour être opératoire, et un langage, provoqué en certaines circonstances à des fins précises. Dans ce dernier cas, on assiste à un travail d'évaluation de l'amitié en tant que valeur, par rapport à d'autres valeurs.

Cette distinction peut être utile à l'historien qui doit se rendre compte qu'il n'a affaire le plus souvent qu'à ce second type d'action. Il ne peut atteindre la pratique passée de l'amitié qu'indirectement, en rapprochant les actes laissés sans commentaires (tant ils paraissent aller de soi aux yeux de ceux qui les rapportaient) et les discussions politiques et morales généralement écrites en parallèle et non à leurs propos. Le risque est alors grand d'opposer ou de rapprocher artificiellement pratiques et idéaux<sup>112</sup>. Il s'agit bien de deux ordres différents; c'est le premier qui nourrit d'abord le second, non l'inverse (se représenter l'influence des textes savants comme déterminante pour la pratique de l'amitié serait finalement un bel exemple d'idéalisme intellectuel).

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>112</sup> On trouve un exemple de ce rapprochement dans l'article de Y.-M. Bercé, "Les conduites de fidélité: des exemples aquitains", in *Hommage à Roland Mousnier*, Paris, P.U.F., 1981, pp. 125-138. L'auteur présente d'abord des textes savants sur "l'amitié", puis, sans transition, comme si ces textes avaient eu une efficacité immédiate qu'il n'était pas nécessaire d'analyser, il décrit des exemples de "fidélité". Le problème est le même dans l'article de Louise Godart de Donville sur "Les *Oeconomies royales*" (XVII<sup>e</sup> siècle, 1992, n° 174), qui ne compare pas seulement, comme elle le dit, "la conception et l'organisation des *Oeconomies royales*" avec le *De Amicitia* de Cicéron, mais interprète les comportements amicaux de Sully et Henri IV comme des traductions en actes des maximes cicéroniennes (pp. 14-17).

L'amitié à la Renaissance pourrait donc avantageusement être étudiée comme un objet double composé de deux discours, l'un pratique, l'autre théorique, l'un spontané, l'autre volontaire, l'un constitué non seulement de paroles, mais aussi de gestes, d'attitudes, l'autre d'écrits. Le premier ne connaît pas d'auteurs, mais des acteurs agissant à l'intérieur d'un groupe de communication, spectacle qu'ils se donnent à eux-mêmes et qu'ils offrent à l'admiration des personnes exclues du groupe. La possibilité d'usage de ce discours institue un marquage social. Le second est écrit par des émetteurs particuliers, à l'intention d'un public particulier<sup>113</sup>. Par son statut d'oeuvre intellectuelle ordonnée par le groupe qui détient la position symbolique la plus élevée - patriciat ou noblesse - et essentiellement destiné à ce groupe, il se pose le plus souvent en discours universaliste<sup>114</sup>. Ce second discours, le plus accessible aux historiens, est animé de stratégies de valorisation identifiables.

### Valeurs et valorisation

Dans cette perspective, la valeur<sup>115</sup> n'est plus une catégorie de pensée implicite, dont le partage tacite découpe un groupe de communication et rehausse son statut symbolique et sa cohésion, mais un message destiné soit à exercer une influence morale ou politique (les deux champs, dans une vision aristotélicienne du politique, ne sont pas séparés), soit à signaler, par son émission même, la qualité du capital symbolique d'un groupe (par exemple, la "bonté", la "gentillesse" ou la "douceur" de la noblesse, par opposition à l'"avarice" bourgeoise ou à l'"immoralité" populaire). La concurrence pour le prestige clanique, familial ou individuel au sein du groupe nobiliaire est féroce et l'amitié peut être utilisée, dans l'un ou l'autre de ses discours, pour réclamer, affermir ou élever une position symbolique prestigieuse à l'intérieur

<sup>113</sup> C. Bec, dans *Les livres des Florentins, 1413-1608*, Florence, L. S. Olschki, 1984, note que "l'éditeur italien du Cinquecento fixe les chiffres de ses tirages en fonction d'un marché potentiel, dont il est contraint d'évaluer a priori l'importance quantitative (...). Il doit d'abord tenter de définir la composition sociale et culturelle du public qu'il vise: noble ou bourgeois, courtisan ou marchand, etc., moyennement ou extrêmement riche, médiocrement ou hautement qualifié culturellement. Il doit ensuite tâcher d'aligner les données de sa production sur ce public potentiel: quantités, présentation (...) et prix de vente; contenu (sujets exploités, langue employée) et même titre" (p. 340-341).

<sup>114</sup> Avec ce discours, on évolue dans le domaine des "représentations sociales" qui peuvent être étudiées, comme le rappelle L. Dumont, "comme des faits sociaux d'une espèce particulière" (*op. cit.*, p. 236).

<sup>115</sup> Lors du colloque *Social Communication and Rational Choice* (I.U.E., 6-7 juin 1991), la communication de M. Hechter ("Should Values Be Written out of the Social Scientist's Lexicon?") et la discussion qui l'a suivie ont montré la diversité des définitions et des usages du concept de "valeur" en sociologie et en sciences politiques. M. Hechter lui-même, comme l'a souligné E. Ullmann-Margalit, a constamment changé de définition au cours de son exposé, passant implicitement, selon O. Keck, de la "valorisation des objets" aux "objets valorisés" eux-mêmes. Le Prof. K. Eder (I.U.E.) a proposé une définition de la valeur comme message et souligné la nécessité d'étudier l'usage des valeurs par les acteurs dans différents contextes. Je tiens à remercier le Groupe de Travail sur les valeurs qui a fonctionné à l'I.U.E. pendant l'année universitaire 1989-1990, réunissant sur ce thème des chercheurs en histoire et en sciences politiques.

de l'espace de communication nobiliaire. L'amitié est honorable et honorante. Elle peut, consciemment ou non, constituer une stratégie de distinction.

Si l'on tient la valeur pour un message, de quel type de message s'agit-il dans le cas de l'amitié? La valeur désigne ce qui doit être, soit dans le discours pratique pour conserver ce qui est, soit dans le discours théorique pour transformer ce qui est. Elle contraint, dans la pratique, à l'expression de certains sentiments, à l'usage de certaines paroles et attitudes. Elle prescrit, dans les écrits théoriques, une manière particulière de se gouverner soi-même et de se comporter dans la hiérarchie sociale. Dans l'Occident chrétien de la Renaissance, il n'y a pas de différence entre évaluer et prescrire: le bien est le bon, est le beau, est le vrai<sup>116</sup>, et doit être accompli sur terre. Reconnaître qu'il ne l'est jamais parfaitement, qu'il ne l'est parfois pas du tout, n'entraîne ni changement d'idéal, ni désenchantement, mais réitération de la prescription. L'amitié est à la fois une "valeur instrumentale" et une "valeur intrinsèque"<sup>117</sup>. Dans la pratique, l'amitié sert à obtenir honneur et réassurance sociale. Dans la théorie, elle est un bien en soi, vertu au sein d'un tableau des vertus ou élément de la vertu globale des individus. Elle est donc à la fois une valeur morale et un instrument de mesure de la valeur des individus.

D'autres travaux permettent de préciser l'intérêt du concept de valeur dans le cadre d'une étude historique de l'amitié. Pour R. M. Williams, "les valeurs servent de critère de sélection pour l'action. Quand elles sont explicites et pleinement conceptualisées, les valeurs deviennent des critères de jugement, de préférence, de choix. Quand elles sont implicites et non réfléchies, les valeurs opèrent néanmoins *comme si* elles constituaient des bases pour des décisions de comportement"<sup>118</sup>. On retrouve là les deux discours (discours pratique et discours théorique) définis plus haut. R. M. Williams introduit plus loin une discussion sur le rapport entre ces deux types de valeurs et propose une formulation selon laquelle "les définitions explicites de la valeur, confrontées à de nouveaux actes évaluatifs, sont toujours potentiellement ouvertes à une reformulation"<sup>119</sup>. Ce sont donc les actes valorisés eux-mêmes (*actual behaviour*) qui induisent le changement des valeurs. La pratique commande la théorie. R. M. Williams distingue alors les opérations de valorisation, de mise en acte des valeurs et de définition en actes des valeurs. Bien qu'également catégories prescriptives, les valeurs ne se confondent pas avec les "normes". Celles-ci disent plus ou moins spécifiquement ce que certains types d'acteurs

<sup>116</sup> Par opposition au monde contemporain où ces concepts sont séparés: cf. L. Dumont, *op. cit.*, p. 225.

<sup>117</sup> Cf. W. K. Frankena, 'Value and Valuation', *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967, pp. 229-230.

<sup>118</sup> R. M. Williams Jr., 'The Concept of Values', *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1972, Vol. 15-16-17, p. 283.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 283-284.

doivent faire ou non en certaines circonstances, tandis que "les valeurs sont des critères (...) presque indépendants des situations spécifiques"<sup>120</sup>. Peut-être pourrait-on dire, en suivant cette proposition, que c'est son caractère d'idéal transcendant qui constitue l'amitié en valeur à la Renaissance, contrairement, par exemple, à la courtoisie, qui ne serait qu'une norme. Il faudrait alors s'interroger sur la dépréciation de cette valeur à la fin de cette époque, lorsqu'est dénoncé son caractère idéal. Par ailleurs, R. M. Williams donne plusieurs procédés pour dénicher les valeurs qui ne sont pas explicites, comme "l'observation des récompenses et des punitions. En observant quels comportements sont loués ou récompensés et lesquels sont critiqués, condamnés, ou punis, on obtient des informations qui permettent d'identifier les critères socialement opératoires qui sont effectivement utilisés à l'intérieur de tel groupe ou de telle société"<sup>121</sup>.

E. M. Albert, tout en insistant sur la nécessité d'étudier les "systèmes de valeurs", insiste sur le caractère artificiel de leur reconstruction: "Un système culturel des valeurs ne décrit pas les valeurs d'un individu donné. C'est une construction réductrice par laquelle les diverses séries de valeurs des individus et des groupes sont mises en relation comme des éléments complémentaires d'un système unique"<sup>122</sup>. Les "systèmes de valeurs" se construisent donc dans le méta-langage de l'observateur: les actions des observés n'obéissent pas à un "système de valeurs", elles ne sont pas, pour la plupart, en quête de légitimité, elles ne s'expliquent que si on les somme de le faire. "Un système de valeurs (...) n'est pas le compte-rendu d'une conduite réelle, mais un système de critères qui permettent de la juger et de lui appliquer des sanctions"<sup>123</sup>. L'observateur peut donc être double: d'une part, le membre du groupe observé qui a ou prend la charge de définir des critères de jugement et de juger les autres, d'autre part, l'observateur scientifique. Il s'agit, dans les deux cas, d'une opération consciente, dont il convient de séparer soigneusement les sujets.

L'article de L. Dumont sur "la valeur chez les modernes et chez les autres"<sup>124</sup> ouvre des perspectives nouvelles. Tout le texte essaie d'objectiver le regard "moderne" de l'observateur, afin qu'il ne soit pas "surimposé" à celui des sociétés observées. L. Dumont insiste sur le fait que la séparation entre "faits" et "valeurs", ou, parallèlement, "entre ce qui est et ce qui doit être" est "moderne" et ne s'applique pas aux autres sociétés<sup>125</sup>. Il prône donc, pour ces

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> E. M. Albert, 'Value Systems', *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1972, Vol. 15-16-17, p. 288; L. Dumont (*op. cit.*) parle, pour sa part, d'une "abstraction" (p. 238).

<sup>123</sup> E. M. Albert, *op. cit.*

<sup>124</sup> L. Dumont, *op. cit.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 225.

dernières, une étude des pratiques, car, pour elles, "dire *concret*, c'est dire *pénétré de valeur*"<sup>126</sup>. Il invite à prendre pour objet d'étude, non pas les seules valeurs, mais les "valeurs-idées"<sup>127</sup>, c'est-à-dire à la fois ce qui doit être et ce qui est, les deux étant indissolublement liés dans ces sociétés. Il est rejoint sur ce point par Bourdieu qui recommande de "reconstruire le système socialement constitué de structures inséparablement cognitives et évaluatives qui organise la perception du monde et l'action dans le monde conformément aux structures objectives d'un état déterminé du monde social"<sup>128</sup>. L. Dumont insiste, lui aussi, sur la nécessité de ne pas confondre conceptions, représentations (ou valeurs de premier ordre) et pratiques (ou valeurs de second ordre). Cette hiérarchisation semble toutefois réintroduire une forme d'idéalisme. Si, pour reprendre son expression, on doit distinguer "des niveaux à l'intérieur d'une vue globale"<sup>129</sup>, la hiérarchie serait plutôt inverse.

Cette thèse défend une position plus matérialiste: la conception n'y est pas séparable de la pratique. Il y a en fait un continuum entre les deux, qu'il ne faut jamais perdre de vue, même si, en histoire, les textes conceptuels, plus accessibles, ne peuvent être reliés avec certitude au discours pratique. Il y a peu de courroies de transmission visibles, et cette situation donne l'impression - fausse - de deux discours parallèles.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 233-234.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>128</sup> P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 158.

<sup>129</sup> L. Dumont, *op. cit.*, p. 243.

## Chapitre 2

### CONSTRUCTIONS HISTORIQUES

*Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.*  
Pascal, *Pensées*, n° 4.

Pour compléter le socle de cette étude de "l'amitié à la Renaissance", il faut à présent examiner comment les historiens, et singulièrement les modernistes, ont traité d'amitié.

Les historiens n'ont emboîté le pas aux anthropologues et aux sociologues que tardivement, au cours des années 1970. Pourtant, dès les années 1960, quelques articles pionniers avaient ouvert la voie, notamment celui de J.-L. Flandrin, "Sentiments et civilisation", publié en 1965<sup>130</sup>.

Dans cet article, l'amitié est l'un des éléments (au même titre que l'amour, l'affection, la tendresse, etc.) visés par l'étude lexicale des titres, souvent longs et détaillés, de 13 000 livres imprimés à Lyon au XVI<sup>e</sup> siècle, que J.-L. Flandrin compare avec les titres des livres parus en France en 1961. L'article ne tente pas de déduire directement des comportements du vocabulaire. La difficulté vient plutôt de l'emploi, dans son sens actuel, de la catégorie des "sentiments", qui semblent ainsi naturalisés. Ces sentiments ne seraient "perceptibles" aux hommes "qu'en s'enfermant dans les mots, les images que (leur) culture (leur) offre"<sup>131</sup>. La "réalité psychique" posséderait donc, en dehors du langage, une existence propre, quoique imperceptible. Les mots donneraient forme et visibilité à cette réalité vagabonde en la fixant. Cette façon de traiter des sentiments peut sembler une concession *a priori* à un certain naturalisme (dont témoigne, par exemple, l'expression: "la réalité humaine d'une conduite"<sup>132</sup>). Pourtant, constate J.-L. Flandrin, "non seulement la notion de *sentiment* n'apparaît pas dans les titres lyonnais, mais elle semble inconnue au XVI<sup>e</sup> siècle. Quelques dictionnaires attestent l'existence du mot *sentement*. Mais il désigne une perception des sens plutôt que du cœur"<sup>133</sup>. Existe-t-il une notion équivalente à ces "sentiments" au XVI<sup>e</sup> siècle et, si tel n'est pas le cas, peut-on regrouper, sans anachronisme, des termes disparates (comme le montre la présence, à côté des mots de l'amour, de ceux qui expriment la "sexualité", catégorie inconnue alors)? Par ailleurs, la manière d'alors qui constitue à ne pas distinguer les relations

<sup>130</sup> J.-L. Flandrin, "Sentiments et civilisation", *Annales E. S. C.*, sept.-oct. 1965 (repris in *Le sexe et l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1981, pp. 21-44; rééd.:Seuil, Points, 1986).

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 37.

individuelles des éléments qui les composent (à l'opposé des manières d'aujourd'hui tellement évidentes qu'on ne les questionne plus) laisse soupçonner d'autres cadres de lecture des comportements propres à la Renaissance.

L'article de J.-L. Flandrin donne, à partir des documents choisis, des exemples de définitions de l'amour et de l'amitié au XVI<sup>e</sup> siècle. "Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, l'amour était la relation positive qui unissait les amants; à la fin du siècle, il était plutôt le cadre abstrait où se situaient leurs relations"<sup>134</sup>. Dans le premier cas, l'amour était un "état, ayant son propre dynamisme"<sup>135</sup>, comparable à la navigation ou à la guerre. En revanche, dans l'*Astrée*, "l'amour est le cadre où se situent l'amitié ou l'affection des amants"<sup>136</sup>. Le corpus utilisé permet de repérer ces différents sens, mais ne permet pas de comprendre leurs rapports. Ce travail ne peut s'effectuer sans contextualiser l'ensemble des usages de ces mots. Par exemple, dans d'autres documents, l'amitié n'apparaît pas uniquement comme un relais à "l'honnête et pudique amour", mais comme une représentation du lien social. Seule la mise en perspective de l'amitié dans la vision politique globale, souvent tacite, des locuteurs permettrait de compliquer la vision qu'en donnent les titres de livres.

### Sur l'Italie

Un premier groupe de recherches touchant l'amitié, oeuvres d'historiens d'origines et d'écoles diverses, se concentre sur l'Italie.

A partir du livre de souvenirs (*ricordanze*) écrit entre 1379 et 1421 par le chef de la famille florentine des Niccolini, C. Klapisch-Zuber a reconstitué le champ d'action urbain de cette famille<sup>137</sup>. Lapo Niccolini se décrit au centre de divers cercles relationnels concentriques, désignés par l'expression "parents, amis, voisins". C. Klapisch-Zuber remarque que "parentèle, amitié et voisinage sont presque toujours valorisés en fonction de leur utilité sociale"<sup>138</sup>. En effet, si l'on compare les textes théoriques italiens du XV<sup>e</sup> siècle sur l'amitié aux textes français immédiatement postérieurs, on est souvent frappé, en dépit des références antiques communes, par ce qu'on pourrait considérer comme une vision cynique italienne des liens sociaux, tous soumis à l'intérêt familial<sup>139</sup>.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 36, note 48 (p. 331)

<sup>136</sup> *Ibid.* L'amitié peut, de même, être définie soit comme un mouvement de l'âme, soit comme un cadre relationnel (cf. *infra*).

<sup>137</sup> C. Klapisch-Zuber, "Parenti, amici, vicini: il territorio urbano d'una famiglia mercantile nel XV secolo", *Quaderni Storici*, 1976, n° 33, pp. 953-982.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 953.

<sup>139</sup> *Ibid.* C. Bec, in *Les Marchands Ecrivains. Affaires et Humanisme à Florence, 1375-1434*, 1967, insiste, lui aussi, sur cette place primordiale de la famille pour les marchands florentins (notamment p. 57, p. 62 et p. 284).

Peut-être les origines différentes des valeurs qui dominent ces sociétés, valeurs marchandes pour la société italienne et valeurs nobiliaires pour la société française, permettent-elles d'expliquer, au moins partiellement, ces traits apparemment contrastés des alliances, dont les horizons de référence sont particuliers pour les unes - la famille et la cité - et universelles pour les autres - l'ordre divin du monde -.

Le premier cercle du tableau relationnel construit par C. Klapisch-Zuber à partir des personnes nommées par Lapo Niccolini est constitué par les parents naturels, et d'abord par ceux qui habitent sous le toit familial. Viennent ensuite les "parents et amis de confiance (*fidati*)", c'est-à-dire, dans ce cas, la parenté d'alliance. Les orphelins de la famille peuvent nouer avec ces parents une "amitié" qui servira de substitut à la relation paternelle manquante<sup>140</sup>. Ces parents du second cercle peuvent donc être utilisés comme tuteurs de certains enfants, mais aussi comme associés dans les affaires ou encore comme arbitres des différends familiaux ou commerciaux. A un degré supplémentaire d'éloignement social (mais pas forcément spatial, car les alliances familiales sont souvent nouées avec des familles de quartiers voisins<sup>141</sup>), viennent les "alliés d'élection, les amis, dont la présence doit garantir une harmonieuse convivialité (*convivenza*) des lignages voisins"<sup>142</sup>. C. Klapisch-Zuber note que les Florentins du XV<sup>e</sup> siècle parlent plus volontiers de leurs relations amicales en terme d'"amour" qu'en terme d'"amitié"<sup>143</sup>. Mais, contrairement à la France de la même époque, il n'y a pas "confusion entre la parentèle et les amis", quoique "l'amitié entre citadins" et la "parentèle" puissent être assimilées. Les liens familiaux servent donc de modèles aux liens amicaux, mais les amis ne jouent pas le même rôle que les parents.

Les amis sont très peu nombreux et Lapo Niccolini ne désigne parmi eux qu'une seule personne comme son "ami intime". Il se lie à celui-ci par des liens de parrainage, de parenté spirituelle. Cet ami se porte garant d'un prêt sans vouloir en retirer un quelconque avantage matériel; il le fait, dit-il, "pour l'amour que j'ai envers cette famille" (il faut souligner que la référence n'est pas l'individu aimé, mais bien sa famille). C. Klapisch-Zuber analyse ainsi cet épisode: "C'est donc la gratuité des services rendus, l'absence d'intérêt, qui paraît caractériser les relations entre amis et, dans une société où tout est comptabilisé, l'amour règle un système parallèle de dons, qui ne seront pas automatiquement compensés par des contre-dons équivalents; ainsi *par amour* finit par signifier *gratis*. L'idéal d'une amitié complètement déagée de

<sup>140</sup> C. Klapisch-Zuber, *op. cit.*, p. 963.

<sup>141</sup> C. Bec (*op. cit.*) signale que Giovanni Morelli, dans ses *Ricordi*, conseille "la recherche des amitiés et des appuis dans le cadre du quartier" (p. 58).

<sup>142</sup> C. Klapisch-Zuber, *op. cit.*

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 969.

l'échange de services, mêmes gratuits, l'aspiration à acquérir des amis au comptant (*contanti*), pour reprendre la forte expression de Giovanni Morelli<sup>144</sup>, se font jour derrière l'amitié *utile*<sup>145</sup>. L'amitié comprend toujours des services réciproques (C. Klapisch-Zuber en mentionne quelques-uns), mais ils ne l'achètent pas. On n'attend pas la rétribution d'un service pour se déclarer "ami". L'amitié doit se distinguer des échanges commerciaux. Sa formation implique la création d'une zone de libre-échange, dans laquelle la confiance permet de ne pas mesurer et d'équilibrer au coup par coup la valeur matérielle des échanges.

Toute la première partie de l'étude de C. Klapisch-Zuber s'appuie sur les paroles de Lapo Niccolini. Ses "amis" sont ceux qu'il désigne comme tels. Pour compléter ce travail, et suppléer sans doute aux limites de sa source, l'auteur s'éloigne ensuite de cette première définition, nominative, pour donner une définition des amis dérivée d'une vision anthropologique de l'amitié et de ses "fonctions" sociales: "Ces fonctions différenciées permettent d'étendre un peu la recherche des amis de Lapo en y incluant des personnes qui ne sont pas expressément désignées comme telles"<sup>146</sup>. On quitte donc le domaine de la subjectivité des observés (au sein duquel les opinions de Lapo Niccolini sur la vie sociale peuvent être comparées et opposées, par exemple, à celles de Giovanni Morelli), pour passer dans le méta-langage objectivant de l'observateur qui fournit une définition stipulative des amis. A l'issue de ce mouvement, comparable à celui qui a été décrit à propos de certains textes anthropologiques<sup>147</sup>, l'observation a changé d'objet: il n'est plus la vision de l'amitié intime ou civile donnée par un patricien florentin, mais la "clientèle locale"<sup>148</sup> qu'il a réussi à recruter parmi ses "voisins" (en buvant publiquement avec eux ou en devenant parrain de leurs enfants, entre autres moyens).

L'amitié et ses degrés, de la gratuité idéale à l'utilité quotidienne, prend place entre liens familiaux et transactions commerciales. Elle "satisfaisait les exigences de sociabilité qui ne trouvaient pas d'expression complète dans l'espace restreint de la famille et du lignage et dans les relations d'alliance plus formelles, offrant ainsi un réseau différent, complémentaire et à base locale"<sup>149</sup>. Les cercles relationnels auxquels fait allusion Lapo Niccolini dans son livre amène à constater qu'il utilise le mot "amis" pour désigner des

<sup>144</sup> Contemporain de Lapo Niccolini.

<sup>145</sup> C. Klapisch-Zuber, *op. cit.*, p. 970.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> C. Klapisch-Zuber fait précisément référence (p. 982, note 135) à l'article d'E. R. Wolf examiné *supra*: 'Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies', *The Social Anthropology of Complex Societies*, 1966.

<sup>148</sup> C. Klapisch-Zuber, *op. cit.*, p. 970 et p. 972.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 973.

parents par alliance, des intimes choisis et des voisins, ce qui incline son lecteur à traiter de l'amitié en termes de sociabilité et de clientèle.

C'est ce caractère polymorphe de l'amitié pour ses acteurs eux-mêmes qu'a choisi de souligner R. C. Trexler dans son étude d'une amitié florentine<sup>150</sup> (qui se déroule à l'époque à laquelle vivait Lapo Niccolini). R. C. Trexler observe d'abord une dichotomie persistante, à l'intérieur de la tradition occidentale de l'amitié, entre une vision spirituelle (sentimentale et désintéressée) et une vision sociale (probablement, mais il ne le précise pas explicitement, conçue comme moins libre et plus intéressée que la première). R. C. Trexler démonte cette articulation aussi vite qu'il l'a construite: "Ce qui suit conteste l'utilité d'une telle dichotomie. Mon analyse d'une amitié dans l'Italie de la première Renaissance établira, il est vrai, la grande importance du rituel social, de l'utilité et de la coercition pour toute relation civile. Mais je ne soutiendrai pas que le sentiment n'était qu'un élément second dans la définition de la relation; j'insisterai plutôt sur le fait que sentiment et société, intériorité et extériorité, contenu et forme se trouvaient en relation dialectique les uns avec les autres. Il n'y avait pas de sincérité sans forme, ni de forme sans sincérité. Elles constituaient deux éléments d'une unité plus large, que j'ai l'intention d'éclairer plus avant: la nature des relations amicales dans une *res publica*"<sup>151</sup>.

Cette déclaration d'intention appelle une remarque générale. Bien qu'il fasse converser des termes habituellement opposés, R. C. Trexler ne les conteste pas plus que leur regroupement en deux ensembles cohérents: individu, intérieur, sentiment, sincérité et fond, dans le premier ensemble; société, extérieur et forme, dans le second. Ces catégories et ce mode de classement renvoient à une philosophie idéaliste moderne *a priori* peu appropriée à l'analyse historique des sociétés anciennes, alors qu'un autre type de réflexion pourrait poser les "sentiments", la "sincérité" et l'"individu" comme des formes sociales et permettre d'étudier l'opposition "extérieur social" / "intérieur individuel" comme une construction historique<sup>152</sup>.

Le souci dialectique de R. C. Trexler lui permet néanmoins d'attirer l'attention sur un postulat particulièrement fécond: l'impossibilité de séparer éthique et politique à la Renaissance, ce qu'il exprime ainsi, à propos de la correspondance qu'il étudie: "Comment ce lien éclairait-il le monde politique, la cité-république de Florence, dans lequel agissaient ces hommes? Quels rôles

<sup>150</sup> R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, 1981; voir notamment: 'The Friendship of Citizens', pp. 131-158.

<sup>151</sup> *Idem.*, p. 132.

<sup>152</sup> Sur ce point, voir en particulier S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, 1980 et K. B. Neuschel, *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth Century France*, Ithaca, Cornell U. P., 1989.



jouaient sentiment et intention, coutume et rhétorique, dans la création et la préservation des liens sociaux dans la Florence de la Renaissance?"<sup>153</sup>.

Un notaire florentin, Lapo Mazzei, a écrit plus de quatre cents lettres à un riche marchand de Prato, Francesco di Marco Datini, entre 1390 et 1412, (donc au moment même où Lapo Niccolini rédigeait son livre). Plusieurs études de cette correspondance ont souligné l'aspect formel des lettres, mais en ont conclu que la relation des deux hommes transcendait la rhétorique, autrement dit, que le sentiment était plus fort que la forme. R. C. Trexler, au contraire, analyse cette rhétorique comme une tentative de Mazzei pour combler la distance sociale avec Datini, "donc comme une part essentielle de leur relation"<sup>154</sup>. Cette rhétorique serait, selon R. C. Trexler, une expression de "l'idéal que ces hommes s'efforçaient d'atteindre"<sup>155</sup>. Mais s'efforçaient-ils vraiment d'atteindre un idéal (entreprise proprement désespérante)<sup>156</sup> ou se servaient-ils plutôt d'un idéal reconnu et partagé comme d'un référent à leur communication?

Datini était beaucoup plus riche que Mazzei et de quinze ans son aîné, mais ils avaient tous deux dépassé la quarantaine quand ils établirent leur amitié et étaient libres (Mazzei insiste sur ce point, note R. C. Trexler<sup>157</sup>) et financièrement indépendants l'un de l'autre. Datini, le marchand, offrit formellement et par écrit son amitié à Mazzei, le notaire. R. C. Trexler indique qu'"établir une amitié au moyen de documents aussi formels était une pratique ordinaire, incluant des obligations et des conditions dont le caractère astreignant reposait en partie sur leur publicité"<sup>158</sup>. Les modèles de leurs liens sont d'abord familiaux: en réponse à l'offre de Datini, Mazzei déclare accepter de devenir "son jeune frère et ami en toute chose". Il revendique donc un statut - le frère cadet - qui marque en même temps la proximité et la sujétion. Par la suite, Mazzei s'adresse toujours à Datini en l'appelant "père" et en le vouvoyant. Comme les amis décrits par C. Klapisch-Zuber, les deux hommes se lient par une parenté spirituelle: Datini devient parrain d'un fils de Mazzei. Plus généralement, la fraternité entre Mazzei et Datini a un caractère chrétien. Le renvoi à Dieu permet, dans l'économie du discours amical, ce renversement

<sup>153</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*, p. 132.

<sup>154</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>155</sup> *Idem*.

<sup>156</sup> H. Baron, dans *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton University Press, 1988, rend compte d'une discussion sur l'impassibilité du sage stoïcien et d'une mise en cause de l'idéal, à Florence au début du XVe siècle (Vol. I, XII-297 p., p. 153).

<sup>157</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*: "Il était absolument central à son image de lui-même qu'il fût un homme libre et en même temps un serviteur aimant et de bonne volonté" (p. 150).

<sup>158</sup> *Idem*, p. 150.

que L. Dumont appelle "l'absorption du contraire"<sup>159</sup>: Mazzei est en même temps un inférieur, conscient de sa "petitesse" terrestre à côté de la "grandeur" de Datini et une créature de Dieu au même titre que son ami. Ils sont des "pèlerins" faisant route vers Dieu de conserve, des citoyens qui retourneront ensemble au Ciel, leur commune "patrie"<sup>160</sup>.

Dans le rappel de l'idéal, l'amitié change le rapport aux hommes et aux biens: il n'y a ni secret, ni propriété entre amis. Datini peut user envers son ami, comme il le lui écrit, de "cette liberté venue du cœur que vous prendriez avec vous-même"; de son côté, Mazzei peut se servir des biens de Datini comme des siens propres. Ce qu'il fait aussitôt: "A présent que j'ai dit ce que j'avais à dire (...), je vais commencer à utiliser (notre) amitié" et il demande à son ami de lui envoyer, à l'occasion, un petit baril d'anchois salés. Pourtant, précise-t-il, il n'est pas un "Sardanapale efféminé qui ne recherche dans l'amitié que la glotonnerie et le gain". Il récite alors, à sa mode, cette antienne de la Renaissance à propos de l'amitié ou de l'amour platonique<sup>161</sup>: les temps sont corrompus et il n'est pas possible de faire revivre l'antique amitié parfaite de Phintias et Damon, d'Oreste et Pylade. Moins mauvais ami, pourtant, que Pierre envers le Christ, il n'abandonnera pas Datini en cas de malheur<sup>162</sup>. Le contraste entre l'idéal antique et la vie présente sert finalement à Mazzei à se comparer avantageusement aux autres amis de Datini.

Dans l'idéal encore, la parfaite amitié est bâtie sur la vertu. Or le notaire aide parfois le marchand à tourner les règlements et les contrôles fiscaux florentins; il encourt donc le reproche d'avoir noué avec son ami une "conspiration" plutôt qu'une amitié, car ceux qui s'assemblent pour commettre l'injustice ne sont pas amis, mais complices. Mazzei insiste donc sur sa capacité permanente à dire "non" à Datini qui, d'ailleurs, ne lui demande jamais rien de vraiment malhonnête. Les deux hommes s'accorderaient sans doute avec Giovanni Morelli qui écrit, à propos des déclarations d'impôts: "Garde-toi comme du feu de dire des mensonges sauf en ce domaine: cela t'est permis parce que tu ne le fais pas pour prendre le bien d'autrui, mais pour qu'on ne prenne pas le tien de façon indue"<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> L. Dumont, "La valeur chez les modernes et chez les autres", *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

<sup>160</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*, pp. 148-149. On ne sait pas si, au moment où Mazzei emploie ces termes, Datini a déjà reçu la citoyenneté florentine. Dans tous les cas, la mention de cette patrie commune originelle s'inscrit dans un contexte où les amis n'ont pas, ou n'ont pas toujours eu, la même citoyenneté.

<sup>161</sup> Cf. par exemple, le poème de Leon Battista Alberti, "D'Amicizia", in *Opera Inedita et pauca separatim impressa*, Florence, J. C. Sansoni, pp. 236-237 ou certains passages de Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, édité par M. François, Paris, Garnier, 1967.

<sup>162</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*, p. 135 et pp. 150-151.

<sup>163</sup> Cité par C. Bec, *op. cit.*, p. 62.

Le rappel régulier de l'idéal est un instrument de l'amitié au même titre que les petits cadeaux: la possibilité d'exprimer l'un et de recevoir les autres témoigne de l'existence et de la vivacité de la relation, d'autant que celle-ci est connue publiquement. Le notaire raconte combien il s'est senti honoré quand un patricien de ses amis est venu chez lui en compagnie du chancelier de Florence boire le très bon vin que lui avait offert Datini. Bien entendu, ce récit rappelle au marchand que son ami s'emploie à étendre sa réputation, mais la lecture qu'en fait R. C. Trexler tend à ne privilégier que cette visée: "Quand Mazzei écrivait à Datini: Vous m'avez honoré, il voulait dire: J'ai accru votre honneur et votre influence"<sup>164</sup>. Le renversement complet de sens ne semble pas se justifier - l'honneur est un courant alternatif - et le déni par l'observateur des paroles réellement écrites ne lui permet plus de se confronter, pour sa propre sauvegarde, à la résistance des documents. Le "vous m'avez honoré" renvoie certes à l'honneur de Datini, mais parce que seule une personne honorable peut en honorer une autre. C. Bec, analysant le style soigné des lettres de Mazzei, insiste sur le caractère public des lettres: "Lorsqu'il écrit au marchand de Prato, le notaire songe à un public: il espère toucher son correspondant, mais aussi le groupe de ses amis. Il écrit donc pour être lu, et lu à voix haute"<sup>165</sup>; lui-même "lit en public et fait connaître les lettres de son ami Guido del Palagio"<sup>166</sup>.

Selon C. Bec, les paroles que Mazzei "avait à dire" (avant de demander un petit baril d'anchois) renvoient à un idéal éthique d'amitié qui, à première vue, ne paraît guère différent de celui exprimé par les humanistes français et anglais de 1500 à 1650<sup>167</sup>. Cette similitude apparente découle, sans doute, de lectures communes des textes antiques (Mazzei connaît les lettres de Cicéron<sup>168</sup> et celles de Saint-Jérôme). Pourtant, si les paroles rituelles de l'institution amicale (au sens que R. Chartier et C. Jouhaud donnent au mot "institution"<sup>169</sup>) restent plus ou moins semblables, l'efficace du message, sa

<sup>164</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*, p. 139. A l'appui de son interprétation, R. C. Trexler avance l'idée selon laquelle notaire était un statut plus honorable que marchand. Or, pour I. Origo, dans *Le marchand de Prato*, 1957, les notaires formaient un monde très mélangé, mais globalement en perte de dignité à l'époque de Mazzei (pp. 200-201). C. Bec (*op. cit.*) les situe culturellement "en quelque sorte à mi-chemin entre les intellectuels et les marchands, participant aux préoccupations des uns et des autres" (pp. 115-117).

<sup>165</sup> C. Bec, *op. cit.*, p. 120.

<sup>166</sup> *Idem*, p. 223, note 539.

<sup>167</sup> Cf. notamment les articles de G. F. Lytle: "Friendship and Patronage in Renaissance Europe", *Patronage, Art and Society in Renaissance Italy*, 1987, pp. 47-61 - je remercie Michaël Rocke (Villa I Tatti, Florence) de m'avoir signalé et fourni cet article - et de M. Aymard: "Amitié et convivialité", *Histoire de la Vie Privée*, T. 3, Paris, Le Seuil, 1986.

<sup>168</sup> Les lettres de Cicéron servent également de modèle, par exemple, à la correspondance entre Hubert Languet et Philippe Sidney.

<sup>169</sup> R. Chartier, C. Jouhaud, "Pratiques historiennes des textes", in *L'interprétation des textes*, 1989: Surmonter "la polarisation constitutive du champ des sciences sociales" entre "objectivité des structures" et "subjectivité des représentations", "approches structuralistes et démarches phénoménologiques", "exige d'abord de tenir les schèmes générateurs des classifications et des

qualité "perlocutoire" (comme le dirait Austin) et donc sa signification changent en fonction des conditions d'énoncé et de réception: un travail historique ne peut s'en tenir à une analyse formelle et dissocier les paroles des acteurs sociaux. L'amitié de Louis XIII n'est pas celle de Francesco Datini.

Les services échangés par les deux hommes sont sensiblement les mêmes que ceux repérés par C. Klapisch-Zuber (envois de nourriture, de vin, de bois; assistance pour l'éducation des enfants, le mariage des filles, l'accomplissement d'œuvres charitables; garantie de prêts, informations politiques et conseils de tous ordres). Datini, le riche marchand de Prato qui avait longtemps vécu dans la lointaine Avignon, se servait de Mazzei, le notaire florentin comme d'un intermédiaire avec les hommes d'influence de la cité. Datini refusait de jouer un rôle politique (comme d'ailleurs un autre marchand, Giannozzo Alberti, dans le *Libro III Della Famiglia* de L. B. Alberti<sup>170</sup>), mais avait néanmoins besoin de bâtir des réseaux pour éviter les retombées les plus désagréables de la politique économique florentine. Un ami influent peut être en même temps un bon poisson à prendre dans ses filets et un homme à aimer. Cet "amour" s'exprime par des lettres, des visites et des dons. "Comme tous ses contemporains", note C. Bec, "Mazzei pensait que les cadeaux et les faveurs étaient le principal moyen de gagner et maintenir ses amitiés"<sup>171</sup>. R. C. Trexler qualifie les hommes engagés dans ces réseaux, tour à tour, d'amis, de "patrons" ou de "clients", sans préciser les usages différenciés de ces mots. On peut supposer que les "clients" sont plus "liés et obligés" que les amis. L'échange de services et de cadeaux entre le marchand et le notaire serait alors une relation de "clientèle", Datini étant le "patron" de Mazzei. Pourant, celui-ci utilise, dans sa correspondance, des images plus spirituelles, notamment celle de l'éclat différent des astres<sup>172</sup>.

A lire d'autres analyses des lettres, les moments où Datini autorise Mazzei à prendre de l'autorité sur lui paraissent plus nombreux que les seules situations décrites par R. C. Trexler. Par exemple, Mazzei sert de conseiller dans les problèmes conjugaux du marchand, tentant de tempérer l'attitude butée de Datini et prenant éventuellement le parti de sa femme. En 1394, Monna

perceptions, propres à chaque groupe ou milieu, comme de véritables institutions sociales, incorporant sous la forme de catégories mentales et de représentations collectives les découpages de l'organisation sociale elle-même" (p. 75).

<sup>170</sup> L. B. Alberti, *I Libri della Famiglia* (écrits v. 1440), éd. par R. Romano et A. Tenenti, Turin, Einaudi, 1969, 425 p., pp. 218-222; sur ce texte, cf. l'analyse de H. Baron, *op. cit.*

<sup>171</sup> C. Bec (*op. cit.*), à partir de sa lecture de Giovanni Morelli, présente une vision plus cynique, peut-être trop univoque, des relations sociales des marchands "Sentiments et actions sont mesurés par les hommes d'affaires à leur poids d'utilité. Tout est vain de ce qui n'est pas utile et toute valeur est finalement d'argent (...). Enfin la richesse est encore indispensable à la promotion sociale et politique, car elle permet de se faire des amitiés parmi les puissants grâce à des cadeaux ou à des offres de service financier. Giovanni di Pagolo dit tout crûment que le riche achète amis et protecteurs" (pp. 58-59). Néanmoins, dire qu'une amitié est nouée par intérêt n'explique en rien son fonctionnement.

<sup>172</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*, pp. 138-141 et p. 144.

Margherita lui écrit d'ailleurs: "Traitez-moi comme une soeur cadette, car je vous aime comme un frère aîné"<sup>173</sup>. Le notaire lui a appris "à lire et à écrire, afin qu'elle pût correspondre directement avec son mari"<sup>174</sup> très souvent absent. Plus encore, Mazzei sert de conseiller spirituel, longtemps peu écouté, de Datini. Notaire de l'hôpital de Santa Maria Novella, il en distribue les aumônes et incite le marchand (parfois en se servant de Monna Margherita comme intermédiaire) à faire oeuvre de charité. Ses lettres sont souvent de véritables prêches sur l'utilisation charitable des richesses et le mépris des biens de ce monde, dans le droit fil des prédications des ordres mendiants et des mouvements pénitentiels. Vers 1399, la peste revenant en Italie, Datini s'angoisse sur sa mort. Il va écouter un dominicain enflammé à Santa Maria Novella, discute avec lui et, sur les conseils de Mazzei, institue par testament une fondation pour les pauvres de Prato. Cet hospice ne devra pas être administré par des prêtres (la sensibilité religieuse que défendent Mazzei et, à sa suite, Datini est opposée à la hiérarchie ecclésiastique), mais par la commune<sup>175</sup>. Pieux, cultivé, rhéteur, Mazzei se revendique comme le "prédicateur" de Datini. Privilégiant le modèle clientéliste, R. C. Trexler fait à peine allusion à cette position du notaire auprès du marchand et insiste sur l'échange matériel et politique entre les deux hommes, peut-être en réaction au portrait de Mazzei en saint laïc que tracent les autres lecteurs des lettres, mais manque alors un des renversements de pouvoir qui s'opère dans la relation amicale<sup>176</sup>.

La question se pose de la nature de cette relation: se distinguait-elle, par avantage de sincérité et d'intimité, des autres relations amicales qu'entretenaient, de part et d'autre, les deux hommes? Comment comprendre la phrase de Mazzei annonçant à Datini qu'il avait pleuré à la réception de sa dernière lettre? Ici, l'explication de R. C. Trexler rejoint celle de M. Mauss sur les rites funéraires océaniques<sup>177</sup>: "Il s'agit de conventions dictées par le contrat plutôt que (...) de sentiments rendant le contrat nécessaire"<sup>178</sup>. R. C. Trexler souligne "le rôle joué par la convention dans la génération des émotions"<sup>179</sup>. Les marques d'émotion ne se développent pas au fil de la relation, mais sont présentes, comme une de ses conditions, dès la signature du contrat amical, et restent stables ensuite. La prise en compte de la coutume et

<sup>173</sup> Cité par I. Origo, *op. cit.*, p. 171.

<sup>174</sup> *Idem*, p. 206.

<sup>175</sup> *Idem*, pp. 307-311 et pp. 318-320; voir également C. Bec, *op. cit.*, pp. 123-130.

<sup>176</sup> Les inquiétudes religieuses de Datini ("faire une bonne mort") montrent aussi les limites de l'interprétation cynique de la morale marchande médiévale. La traductrice française du livre d'I. Origo (originellement en anglais) tend, au contraire, à tirer l'amitié des deux hommes vers l'amitié sentimentale actuelle en ne traduisant pas le vousoisement qu'ils emploient et maintiennent de bout en bout dans leur correspondance.

<sup>177</sup> Cf. *supra*.

<sup>178</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*, p. 132.

<sup>179</sup> *Idem*, p. 136.

du rituel social devrait permettre de sortir l'étude de l'amitié de l'impasse où l'a conduit l'opposition sentiment / intérêt prolongée en sincère / rhétorique. Les lettres amicales offrent, en effet, un exemple de rhétorique sincère et d'"émotions ritualisées".

La métaphore spatiale extérieur / intérieur n'est pas remise en cause, mais une porte - le rituel - est ouverte entre les deux lieux, porte par laquelle le social provoque un "sentiment" (au sens ancien de "ressenti") dans la conscience individuelle et contribue à l'y formaliser en "sentiment" (au sens actuel d'"état affectif complexe, assez stable et durable, lié à des représentations"<sup>180</sup>). "L'acte formel précédait et causait les sentiments intérieurs. L'homme médiéval reconnaissait la créativité de la forme. Le rituel était un moyen d'intérioriser"<sup>181</sup>, estime R. C. Trexler, qui rejoint ici S. Greenblatt, bien que celui-ci travaille sur le XVI<sup>e</sup> siècle anglais<sup>182</sup>. Gestes et paroles ne constituaient donc pas la représentation abstraite d'une relation, ils étaient la relation elle-même<sup>183</sup>.

La célébration de la Cène offre une comparaison - déraisonnable - pour une lecture du rituel amical, poussée *ad absurdum* afin d'ouvrir des pistes de recherche. Pour les Catholiques, la répétition de cette cérémonie, pourvu qu'elle remplît certaines conditions, renouvelait à chaque fois le miracle de la transsubstantiation; pour les Protestants, il ne s'agissait que d'une représentation symbolique. Cette dernière interprétation semble l'avoir emporté aujourd'hui dans l'Eglise catholique même. L'homme moderne n'accepte pas facilement de professer l'efficacité des rituels, qui remplissent pourtant sa vie quotidienne comme autant de prises minuscules sur le monde. L'identité de l'individu n'est plus en actes, mais en pensées. Les idées précèdent et modèlent les actes, non l'inverse. L'acte n'est qu'apparence, la vérité est interne. Cette vision moderne

<sup>180</sup> Dictionnaire *Petit Robert*, 1985.

<sup>181</sup> R. C. Trexler, *op. cit.*, pp. 145-146. Une interrogation, qui n'a pas sa place ici, sur la métaphore spatiale intérieur/extérieur mériterait d'être développée, afin d'en préciser le sens en recherchant les étapes historiques de sa construction. Dans cette direction, cf. Benjamin Nelson, 'Eros, Logos, Nomos, Polis: Their Changing Balances and the Vicissitudes of Communities and Civilisations', in *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, 1974 (notamment, pp. 95-97 où l'étude porte sur l'invention de la "conscience" individuelle aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles par les scholastiques - Abélard en particulier - en liaison avec les problèmes d'intentionnalité - responsabilité et culpabilité -). La réponse institutionnelle de l'Eglise aurait été la proclamation de l'obligation annuelle de confession au IV<sup>e</sup> Concile de Latran, en 1215.

<sup>182</sup> S. Greenblatt, *op. cit.*. A. Silver, in 'Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach', *Archives Européennes de Sociologie*, 1989, n° 2, offre des exemples de la même prééminence des actes dans l'amitié homérique: "La signification des relations se trouve dans leurs conséquences, non dans leurs intentions internes". Il ajoute, à propos de l'Athènes classique, que "la valeur objective des actes continuait à y définir le code de l'amitié." Il semble étendre cette remarque à tout idéal amical ancien (p. 284).

<sup>183</sup> Sur ce point, voir aussi K. B. Neuschel, *op. cit.*

(dont un des fondements pourrait être la crise baroque du signe<sup>184</sup>) ne permet pas de comprendre le comportement des hommes de la société ancienne. Si l'hypothèse de l'efficacité magique immédiate des actes pour les sociétés anciennes n'est pas retenue, comment expliquer les conduites, si ce n'est par l'hypocrisie de leurs agents, explication déjà dénoncée par L. Febvre pour sa pauvreté. Si sincérité et tactique ne peuvent exister ensemble, en vertu de la dissociation, à l'intérieur d'un système bipolaire, d'éléments exclusifs l'un de l'autre (*aut ... , aut ...*), le mobile colore entièrement l'acte. Comment, dans cette perspective, expliquer le passage subit de luttes acharnées à des déclarations d'amitiés (accompagnées d'un contact physique: "Il me prit la main droite...et me tira vers l'autel")<sup>185</sup>? Le même type de comportement a été relevé par L. Febvre, dans *Amour sacré, amour profane*, qui y a vu l'effet d'une instabilité psychologique: toujours l'idée de l'intérieur commandant à l'extérieur, l'invisible au visible. R. C. Trexler offre une analyse très différente: François Ier, qui s'agenouille devant un autel en se rendant chez sa maîtresse, Amadour et qui tente de violer Florinde après un long temps d'échange amical, ou l'ennemi acharné de Datini qui accepte brusquement, rouge, en larmes et sans voix, l'amitié de Mazzei (et, par extension, celle de Datini lui-même), ne sont ni des hypocrites, ni des déséquilibrés, mais des gens dont les actes obéissent à l'instant, aux circonstances qui se présentent, au hasard, à la fortune. "Je suis passé devant un autel" ou "j'étais seul dans sa chambre avec elle"<sup>186</sup> ou encore "je me suis retrouvé à l'église avec lui": voilà, sans doute, des explications recevables pour ces comportements étranges que l'observateur ne devrait pas essayer de ramener à sa raison.

Le poids des circonstances et du quotidien, qui marque profondément l'amitié de la Renaissance, est souligné par Mazzei dans ces paroles, qui accompagnent son offre d'amitié à l'ennemi de Datini: "qu'il se dispose à me vouloir pour son ami chaque jour de sa vie à partir d'aujourd'hui"<sup>187</sup>. L'amitié n'est pas un "sentiment", mais une volonté quotidienne d'agir. Elle existe dans la répétition concrète des jours et des gestes. A. Silver insiste aussi sur ce point: "Les documents, tant classiques que féodaux, donnent l'impression que la confiance et l'amitié sont essentiellement objectives"<sup>188</sup>. Il

<sup>184</sup> Cf., par exemple, La Rochefoucauld, dont A. Silver (*op. cit.*) souligne l'ardeur à "démasquer les calculs de l'intérêt personnel derrière chaque action apparemment généreuse et désintéressée" (p. 291). Les *Maximes*, dans cette perspective, relèvent d'"une culture de la désillusion".

<sup>185</sup> Exemple cité par R. C. Trexler, *op. cit.*, p. 146.

<sup>186</sup> Cf. un exemple dans Brantôme, au début des *Dames Galantes*, où une dame s'attend à ce qu'un gentilhomme espagnol profite de leur passage dans un "recoin caché et sombre" pour lui sauter dessus; la surprise vient de "son respect et discrétion", que la dame interprète comme de la "couardise" (Pierre de Bourdeille, abbé et seigneur de Brantôme, *Les Dames Galantes*, in *Oeuvres Complètes*, édité par Ludovic Lalanne, Paris, Vve Renouard, 1873).

<sup>187</sup> Cité par R. C. Trexler, *op. cit.*. La tournure de phrase rappelle le "Il se délibéra de l'aimer" de l'*Heptaméron* (Marguerite de Navarre, *op. cit.*).

<sup>188</sup> A. Silver, *op. cit.*, p. 283.

cite à l'appui de cette analyse les vers de la Chanson de Roland dans lesquels le comte pleure Olivier, son "compagnon" (celui avec lequel il partage son pain quotidien):

"Ensemble nous sommes restés tant d'années et de jours,  
Sans que jamais tu me fasses du mal, ni que je te sois infidèle"<sup>189</sup>.

La lecture qu'A. Silver propose de la relation entre Hamlet et Horatio appuie les propos de R. C. Trexler sur les rapports entre formalisme et émotion. Hamlet ne confie pas à Horatio, l'ami que son âme a élu, les élans de ses grands monologues, mais "ses soupçons et sa stratégie"; il lui demande l'assistance de son conseil, "écho puissant de l'obligation formelle du compagnon médiéval d'offrir le *consilium* (...). Le formalisme de leur lien, loin d'être incompatible, comme dans la sensibilité moderne, avec l'émotion personnelle, (...) la constitue"<sup>190</sup>, précise A. Silver.

L'amour est un don comparable à d'autres, plus matériels. Il est parfois mieux adapté: certaines personnes pourraient s'offenser, se sentir abaissées, par des envois d'objets. Amour et cadeaux sont, dans le commerce avec les amis, équivalents à la foi et aux bonnes oeuvres dans la relation avec Dieu<sup>191</sup>. L'une ne va pas sans l'autre, mais le chrétien peut, jusqu'à un certain point, les accentuer plus ou moins selon sa piété.

La définition de l'amitié donnée par Mazzei: "vous et moi; et moi pour vous"<sup>192</sup> ne semble pas pouvoir être lue comme une anticipation du fameux "parce que c'était moi, parce que c'était lui" de Montaigne. Certes, dans les deux cas, la description est restrictive. Mais, chez Mazzei, il s'agit d'un effet de la corruption générale du monde par l'argent<sup>193</sup> et non d'un but à atteindre. Si Montaigne rappelle aussi la rareté de l'amitié, celle-ci est moins liée à la méchanceté du siècle qu'à la difficulté pour des humains imparfaits de réaliser une amitié parfaite. Par ailleurs, si Montaigne souligne la supériorité morale de La Boétie, il place son ami, à l'intérieur de leur relation, sur un plan strictement égalitaire au sien propre, tandis que l'expression de Mazzei illustre le double mouvement déjà décrit: les premiers mots indiquent une égalité, mais, simultanément, Mazzei se place au service de Datini, sans réciprocité. Cela plonge parfois le notaire dans l'inquiétude quant à son statut et son

<sup>189</sup> Turol, *La Chanson de Roland* (fin Xe siècle, 1ère éd. par Francisque Michel, 1837), éd. par Pierre Jonin, 1979: *Ensemble avum estet e anz e dis / Nem fesis mal ne jo nel te forsis* (la traduction a été infléchiée par mes soins dans un sens plus littéral).

<sup>190</sup> A. Silver, *op. cit.*, pp. 286-287.

<sup>191</sup> Cf. R. C. Trexler, *op. cit.*, p. 148.

<sup>192</sup> *Idem*, p. 150.

<sup>193</sup> C. Bec (*op. cit.*) note le même pessimisme chez G. Morelli: "Se ci è rimasto alcuno amico di Dio (...) si truova pochi in fatti" (p. 201, note 63); "Dove gioca pecunia o alcuno bene proprio, né parente, né amico si truova che voglia meglio a te che a sé, disposta la buona coscienza da parte" (pp. 201-202, note 65).

honneur, donc quant son identité: "Il reste que je suis et ne suis pas un ami"<sup>194</sup>. Le point d'achoppement semble être la nature des dons qu'il reçoit de Datini: cadeaux à un ami ou rétribution d'un serviteur? Mazzei ne conteste pas la nécessité du don, mais s'inquiète d'une éventuelle lecture erronée de ces signes par le public. L'expression de son inquiétude vise à obtenir du marchand une communication plus claire. Il reconnaît le caractère inéluctable de la hiérarchie sociale, mais voudrait que l'amitié, au moins de temps en temps, comme dans l'idéal, annule la différence des statuts sociaux. Puisque "la valeur du don dépend des statuts reconnus au donneur et au receveur"<sup>195</sup>, Mazzei essaie de familiariser Datini aux manières de donner (ni trop, ni trop peu; en certaines occasions; etc.) et à certaines marques de familiarité, comme la possibilité d'aller déjeuner ou dîner à Prato sans pompe, ni fête. Le contrat amical devrait transporter immédiatement ses partenaires dans le monde du "coeur", de l'"amour", de l'"esprit intérieur"<sup>196</sup> (par opposition à celui des "choses extérieures"). Le miracle ne s'opère que partiellement.

Les plaintes de Mazzei apparaissent bien répétitives à un lecteur d'aujourd'hui et plus susceptibles de lasser le correspondant que de l'amener à changer sa façon de se comporter<sup>197</sup>. Sans doute cette réaction est-elle anachronique: outre que les plaintes semblent constituer un thème traditionnel des correspondances amicales, elles amènent peut-être Datini à se conduire pendant vingt ans de manière à ce que la double lecture des signes reste possible, sinon automatique. Son honneur est flatté s'il peut, avec quelque vraisemblance, affirmer qu'on le sert par amour, qu'il a des amis plutôt que des serviteurs, tout en maintenant la distance avec les inférieurs. Le petit notaire, quant à lui, fréquente, sert et sermonne des hommes puissants; son prestige augmente, sa sécurité matérielle aussi. Ses plaintes, tout aussi codifiées, servent à maintenir ces avantages et à ne pas retomber à l'état d'un "briqueleur qui attend sa paie le samedi"<sup>198</sup>. La négociation amicale profite donc aux deux hommes. Cette interprétation contredit partiellement celle, plus idéaliste, de R. C. Trexler qui analyse les plaintes de Datini, non comme un code, mais comme une tentative, qui échouerait, d'"échapper au cadre social"<sup>199</sup>. Il attribue ainsi à Mazzei un malaise fondé sur l'opposition entre individu et société, sans doute anachronique. Semblant reprendre à son compte

<sup>194</sup> Cité par R. C. Trexler, *op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>195</sup> *Idem*, p. 156. I. Origo (*op. cit.*) souligne que Mazzei se plaint d'être parfois matériellement submergé par l'ampleur des cadeaux de Datini - huile, fromage, etc. - (p. 205).

<sup>196</sup> Expressions tirées de R. C. Trexler, *op. cit.*, p. 153.

<sup>197</sup> Il faut souligner aussi que les lettres de Mazzei subsistent en plus grand nombre. Le regard de l'observateur s'en trouve faussé puisqu'il n'est pas possible de suivre la négociation amicale.

<sup>198</sup> Cité par R. C. Trexler, *op. cit.*, pp. 153-155.

<sup>199</sup> *Idem*, pp. 156-157. Cette interprétation ne satisfaisait pas complètement l'auteur qui note parallèlement que la question est sans doute mal posée et que les plaintes de Mazzei comme les critiques de Datini "étaient en fait destinées à être interprétées comme des expressions de leur attention à l'autre" (p. 154).

le sentiment qu'il a attribué à Mazzei, il constate - "hélas" - que l'amitié peut être la langue d'une relation sociale, qui plus est dans une société où la hiérarchie est strictement codifiée. De ce caractère "étranger"<sup>200</sup> du contenu de la langue par rapport à la relation, découleraient les difficultés de Mazzei avec Datini. Le langage amical, tenu pour foncièrement destiné à exprimer l'intimité d'un duo amical, serait alors forcé afin de servir de code à des relations sociales. L'attribution *a priori* d'une fonction précise à l'amitié exprime essentiellement la nostalgie anachronique de l'observateur. En revanche, la conclusion de R. C. Trexler sur l'utilisation ritualisée du langage amical ouvre une stimulante perspective de recherche: "Ce n'était pas du tout mon intention d'opposer idéal et réel, mais, bien au contraire, de révéler ce que la rhétorique impliquait et créait d'attention à l'autre. En fait, la découverte centrale de cette étude a été que l'action verbale, les dons, les services, et le reste, c'est-à-dire la pratique effective de la communication, si souvent perçue comme hypocrite, créait des liens solides et des sentiments intérieurs pour autrui. L'action rituelle crée des états internes aussi sûrement qu'(...) elle peut être l'effet d'états internes"<sup>201</sup>.

L'amitié pendant la Renaissance italienne a été considérée jusqu'ici comme un lien, à la fois personnel et politique, des marchands florentins, mais elle devient un "programme pour la préservation de l'Etat médicéen", récemment restauré par la force, dans les lettres de Goro Gheri, écrites entre 1516 et 1519. Ce professeur de droit civique et canonique, originaire de Pistoia, chancelier de Julien de Médicis, administrateur florentin quand la tête de l'Etat est ailleurs (les Médicis sont installés à Rome depuis l'élection de Léon X). Il poursuit parallèlement une carrière dans l'Eglise (nonce en 1513, évêque de Fano en 1518 et protonotaire apostolique). Pour lui, l'amitié est un mode de gouvernement. Comme le dit K. P. Lowe, Gheri est un "gouverneur professionnel"<sup>202</sup> (de Piacenza, de Florence, de nouveau de Piacenza et enfin de Bologne). Gheri propose que sa réflexion sur le gouvernement soit expérimentée dans tous les Etats du pape (comme un modèle médicéen concurrent du modèle vénitien). Gouverner est, pour lui, une pratique particulière qui peut s'améliorer par l'expérience et les échanges de vues avec d'autres professionnels (Guicciardini, par exemple). Gheri semble avoir été, si l'on en juge par des similitudes d'expression, un lecteur précoce du *Prince*<sup>203</sup>.

Gheri ne développe pas d'idées neuves sur l'amitié (et l'expression "théorie de l'amitié" serait exagérée), mais il insiste sur la manipulation et l'utilisation systématique des liens amicaux. Le caractère personnel de l'amitié et son trait

<sup>200</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>201</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>202</sup> K. P. J. Lowe, 'Goro Gheri's Views on *amicizia*', 1988, p. 93.

<sup>203</sup> *Ibid.*, pp. 95-96 et p. 99.

de proximité physique s'estompent au profit d'un lien plus exclusivement politique. L'amitié dépeinte par Gheri est absolument centralisée au profit des Médicis. Elle n'autorise aucun lien transversal qu'ils ne contrôlèrent pas. Aucune famille ne doit être *capo per se solo*<sup>204</sup>. L'amitié politique prime sur tout autre lien, comme ceux d'origine ou de classe (Gheri n'est pas un patricien florentin, mais un citoyen d'une cité soumise par Florence) ou encore, note K. P. Lowe, "comme ceux de la famille et du lignage (qui) ne garantissent pas le même degré de loyauté. Cette pensée s'oppose à la structure traditionnelle du patronage politique florentin, fondé sur (...) l'attachement familial et territorial"<sup>205</sup>.

Il y a quatre sortes d'hommes à Florence, écrit Gheri en 1517: "les amis fidèles et constants, les amis des beaux jours, les neutres et les ennemis à tout crin"<sup>206</sup>. Selon Gheri, il faut réduire ces catégories à deux, amis et ennemis, dont on dressera précisément les listes afin de promouvoir ou d'enrichir les uns et d'effrayer ou de détruire les autres (il détaille d'ailleurs quatre sortes d'ennemis qu'il faut traiter différemment). Charges, honneurs et privilèges (fiscaux, par exemple) sont distribués aux amis, mais le pouvoir reste concentré entre les mains d'un très petit groupe. "La tête doit exalter et donner des bienfaits aux membres, mais d'une manière (...) telle qu'ils restent toujours inférieurs et ne puissent jamais même imaginer de devenir des égaux"<sup>207</sup>, conclut K. P. Lowe. L'amitié ne remet pas en cause le principat, mais le consolide<sup>208</sup>.

Cette vision politique de l'amitié est fondée sur trois présupposés. D'une part, les personnes sont plus importantes pour le succès du gouvernement que les institutions. Les relations politiques sont donc des relations personnelles<sup>209</sup>. D'autre part, il n'y a pas d'espace véritablement neutre en politique. Aux amis s'opposent les ennemis et ceux qui se prétendent neutres doivent choisir leur camp. Enfin, les motifs poussant à devenir amis (ambition, gratitude, peur, etc.) importent peu; seuls les résultats des actions comptent. L'amitié, pour Gheri et contrairement à l'opinion commune d'aujourd'hui, n'est pas un sentiment, analysable en termes de motivation et de sincérité, mais une série d'actes, une conduite<sup>210</sup>. Pour K. J. P. Lowe, l'amitié est, de manière évidente,

<sup>204</sup> D'après K. P. J. Lowe, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>205</sup> K. P. J. Lowe, *op. cit.*, p. 97. Sur ce point, l'auteur renvoie, en note, à l'article de C. Klapisch-Zuber cité *supra*.

<sup>206</sup> Cité par K. P. J. Lowe, *op. cit.*, p. 97.

<sup>207</sup> K. P. J. Lowe, *op. cit.*, p. 100.

<sup>208</sup> D'après K. P. J. Lowe, *op. cit.*, p. 99.

<sup>209</sup> Ce qui permet à Neroni d'écrire à Piero de Medici: "L'Amicitia est utile et nécessaire en toutes choses et, comme vous le savez, par-dessus tout en politique".

<sup>210</sup> D'après K. P. J. Lowe, *op. cit.*, p. 94 et p. 98. On retrouve cette primauté des hommes sur les institutions chez les nobles beaucerons des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles étudiés par J.-M. Constant (cf. *infra*). L'absence de neutralité politique est soulignée aussi par A. Silver, *op. cit.*

"une relation de patronage, avec toutes ses ambiguïtés"<sup>211</sup>. Il reconnaît pourtant que ce label n'éclaire pas complètement "l'exacte nature de cette relation"<sup>212</sup>.

Dans son article paru en 1987<sup>213</sup>, G. F. Lytle pose d'emblée le problème des définitions de l'amitié et du patronage. Il ne se limite ni à un pays, ni à un moment, mais considère que Florence au XVe siècle, l'Angleterre sous le règne d'Henri VIII, voire la France à l'époque de Montaigne<sup>214</sup>, partagent le même idéal amical. Cet idéal permettrait donc de travailler sur l'amitié dans un champ de recherche unifié: "Des traditions classique, monastique et chevaleresque, l'Europe de la Renaissance a hérité une conception exaltée de l'amitié"<sup>215</sup>.

Plutôt que de "traditions" ou d'"héritage"<sup>216</sup>, peut-être serait-il plus précis de parler de lignées de textes qui se poursuivent jusqu'à la période considérée. Le terme d'"héritage" induit l'idée d'un objet d'abord transmis, puis modifié (ou abandonné), alors que le message amical se transforme dans sa transmission même. Il faudrait alors différencier les échos de chacune des lignées de textes: la littérature chevaleresque, par exemple, n'a pas forcément influencé les marchands florentins au même point que les nobles anglais. Au-delà de la transmission des formules, l'idéal amical de la cité italienne n'est pas nécessairement celui du royaume anglais. La réinterprétation des thèmes amicaux est chronologiquement, politiquement et socialement située. Il conviendrait aussi d'élargir les qualificatifs des lieux de production et de transmission de ces thèmes: "féodal" serait préférable à "chevaleresque", puisqu'il permettrait d'envisager l'égalité des amis à l'intérieur même du système hiérarchique; "chrétien" serait préférable à "monastique" car l'amitié monastique n'est qu'un exemple - certes important - des élaborations théoriques et des expériences chrétiennes de l'amitié.

G. F. Lytle s'intéresse essentiellement à la lecture des classiques par les humanistes italiens et anglais (même s'il fait aussi quelques allusions aux liens féodaux). Il commence par une définition de l'amitié, inscrivant celle-ci dans l'histoire sociale et culturelle, puis il décrit un fonctionnement complexe et contradictoire de l'amitié: "A la Renaissance, l'amitié était à la fois une valeur fondamentale et une relation sociale essentielle. Elle revenait constamment

<sup>211</sup> K. J. P. Lowe, *op. cit.*, p. 95.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> G. F. Lytle, *op. cit.*

<sup>214</sup> Mais, contrairement à ce que suggère G. F. Lytle, l'essai de Montaigne sur l'amitié ne "représente" pas "la principale tradition philosophique sur ce thème" (G. F. Lytle, *op. cit.*, p. 48), il en est une relecture radicale.

<sup>215</sup> G. F. Lytle, *op. cit.*, p. 48.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 60.

dans les essais, les pièces de théâtre, les poèmes, les sermons, les oeuvres d'art, les testaments et les correspondances privées. Un ami pouvait être beaucoup de choses: un compagnon d'âme (*soul mate*), un patron, un client, un parent, un amant (*lover*). L'amitié était, d'une part, un dévouement privé intense, pouvant aller jusqu'à l'identification à l'autre, excluant toute idée de gain ou d'intérêt personnel; d'autre part, elle était publique, utilitaire, calculatrice - soutien obtenu d'un patron ou offert à un client -. Elle était communément, dans la société de la Renaissance, une combinaison plus ou moins malaisée des deux. Tant l'exaltation extravagante de l'amitié que son contraire - les réactions gênées, amusées ou cyniques qu'elle provoquait - reflètent une interaction complexe entre, d'un côté, les réalités politiques, économiques et sociales de la Renaissance, et, de l'autre, son système de valeurs<sup>217</sup>.

La richesse d'utilisation des thèmes amicaux indique certes leur importance, pas forcément leur contradiction. Or, cette introduction met de nouveau en scène l'amitié sur fond d'un décor qui oppose symétriquement divers binômes: privé / public, dévouement / intérêt, valeurs / réalités ou valeurs / besoins<sup>218</sup>. On reconnaît la toile peinte par R. C. Trexler<sup>219</sup>. L'observateur impose son propre point de vue aux observés: pour qui l'exaltation de l'amitié est-elle "extravagante"? La coupure public / privé n'est pas universelle et, en ce qui concerne la lecture humaniste des classiques, mériterait d'être interrogée. Comment une "valeur" peut-elle être opposée à une "réalité"? Les besoins sont-ils uniquement matériels et les valeurs confinées dans une sphère spirituelle indépendante? Le lecteur n'échappe pas à l'impression que la notion de "valeur", plus qu'un outil conceptuel, est ici une marque territoriale à l'intérieur du champ historique, un emblème au-dessus d'une porte<sup>220</sup>. Faute de précision, G. F. Lytle ne peut indiquer les voies conduisant à cette "histoire sociale des valeurs"<sup>221</sup> qu'il appelle de ces vœux.

Par ailleurs, l'opposition valeurs / réalités repose sur une autre opposition, spirituel / matériel, qui, pour être partagée par l'observateur et les observés, tous de culture chrétienne, n'en a pas moins une faible qualité heuristique en histoire. Elle n'incline pas à penser les "valeurs" comme des productions, dont les conditions de formation et de réception peuvent être étudiées, mais tend à

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>218</sup> G. F. Lytle (*op. cit.*) donne aussi sa propre variation sur l'opposition entre rhétorique et réalité: "Quoique les proverbes aient toujours un contexte rhétorique et ne peuvent être supposés reproduire directement la réalité, ils fournissent un moyen pour apprécier les tensions inhérentes aux sociétés et aux systèmes de valeur" (p. 54). Un énoncé, quel qu'il soit, peut-il "reproduire" la "réalité"? Comme l'a montré Benrekassa (critiquant l'utilisation de la littérature comme "miroir" d'une époque), l'énoncé produit la réalité en même temps qu'il est produit par elle.

<sup>219</sup> Cf. *supra*.

<sup>220</sup> Cf. B. S. Cohn, 'History and Anthropology: The State of Play', *Comparative Studies in Society and History*, 1980.

<sup>221</sup> G. F. Lytle, *op. cit.*, p. 54.

les considérer comme une manne céleste venue remplir des fonctions manquantes. "La société ne pourrait exister si les gens fonctionnaient dans la solitude"<sup>222</sup>, indique G. F. Lytle La "société" apparaît comme une forme idéale que les hommes peuvent ou non réaliser, même si "les ligatures sociales sont nécessaires et toutes les communautés développent ces liens positifs et négatifs, conflictuels et fonctionnels, qui s'adaptent à leur conjoncture (...). Une espèce humaine fondamentalement faible (*flawed*), dans une société humaine nécessairement faible, se raccroche à des idéaux qu'elle espère véritables ou au moins plus solides (*less flawed*)"<sup>223</sup>. Le fonctionnalisme glisse à nouveau vers le naturalisme teinté, cette fois, de religiosité: le péché originel n'est jamais loin. Une "valeur" définie comme un message social n'a ni plus ni moins de "réalité" pour l'observateur qu'un sac de blé. Elle ne se retire pas dans une quelconque caverne spirituelle quand elle cesse d'être mise en circulation: elle cesse simplement d'exister. C'est son énonciation (par oral, par écrit, intérieurement, etc.) qui fait exister une valeur. Par conséquent, il n'y a pas lieu de distinguer entre un monde des pensées et un monde des comportements: penser est un comportement, mieux une pratique, accomplie en permanence dans des formes coutumières, sans y penser justement.

Quel sens a l'expression "société de la Renaissance"<sup>224</sup>? La "Renaissance" est désignée par G. F. Lytle, comme une "époque entre féodalité et capitalisme, entre *leadership* personnel et émergence de despotismes centralisés"<sup>225</sup>. Elle est donc identifiée par défaut, comme intermédiaire entre deux systèmes cohérents. On retrouve la téléologie dénoncée par K. B. Neuschel<sup>226</sup>. Comme d'autres historiens, mais dans le discours des observés cette fois, G. F. Lytle commence par différencier les "amitiés" des "relations de patronage" (en soulignant que "c'était un lieu commun de la Renaissance de maintenir ces liens séparés, autant que possible"<sup>227</sup>), avant de constater qu'elles étaient souvent mélangées, tant dans le langage quotidien que dans les échanges entre seigneurs et vassaux: "les amitiés pouvaient être verticales ou horizontales avec un vocabulaire et une émotion très semblables"<sup>228</sup>. Dans un deuxième temps, le clientélisme apparaît comme une espèce particulière - inégalitaire et intéressée - d'un type plus général de relations: les amitiés.

G. F. Lytle s'étonne de la stabilité de l'idéal amical, si grande qu'elle lui en paraît presque suspecte, mais cette stabilité est contenue dans la définition même qu'il donne d'un idéal indépendant des pratiques. Il peut placer ainsi sur

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>226</sup> Cf. K. B. Neuschel, *op. cit.*, analysé *infra*.

<sup>227</sup> G. F. Lytle, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 52.

le même plan des textes d'époques et de lieux différents, sans justifier ces rapprochements autrement que par une ressemblance des signifiants. Les textes élaboreraient donc des variations sur une idée commune. L'historien a construit, à partir de morceaux voisins trouvés en divers endroits, une mécanique, un modèle de fonctionnement dans lequel une société et une valeur entretiennent des rapports complexes et contradictoires, mais finalement réguliers (car leurs logiques sont internes), à la manière de planètes qui s'éloignent et se rapprochent en suivant toujours la même orbite. Décrivant en fait ses propres difficultés, il parle de "l'échec à parachever l'harmonie entre la société et ses valeurs"<sup>229</sup>, comme si "société" et "valeurs" étaient des interlocuteurs. Si une valeur, comme le laisse supposer G. F. Lytle, est un idéal, il ne peut être question de la réaliser (comme, par définition, on ne réalise pas un fantasme, non parce que c'est matériellement impossible, mais parce que fantasmer et agir matériellement sont des opérations différentes)<sup>230</sup>. Les trois types d'amitié (vertueuse, agréable et utile) définis par Aristote ne s'opposent, ni ne s'excluent. De même nature, elles occupent des places différentes dans une hiérarchie de qualité. Si tension il y a, elle n'est pas entre le référent idéal et le message amical (au contraire, ce référent permet la communication<sup>231</sup>), mais entre les interlocuteurs, dans l'écart entre l'émission et la réception du message: il ne s'agit pas d'un brouillage du sens, mais des signes qui peuvent n'être plus distinctement lisibles.

Au total, une lecture attentive de l'article de G. F. Lytle permet de pointer une série de travers (les concepts de l'histoire culturelle sont affichés, mais ni discutés, ni utilisés; les impasses de l'opposition terme à terme clientèle / amitié sont attribués à l'objet de l'observation, non à l'observateur; toute la démonstration obéit à une classification binaire, hachoir de textes beaucoup plus subtils; ces textes, transformés en simples illustrations des catégories de l'observateur, sont pulvérisés et leurs bribes soumises à une logique qui leur est extérieure, sans tentative de restitution des mouvements propres aux textes) qui sont autant de mises en garde pour qui se livre à une étude historique de l'amitié.

### En France: fidélités, amitiés et clientèles

A l'exception de J.-L. Flandrin<sup>232</sup>, les historiens modernistes travaillant sur la France ne se sont intéressés à l'amitié qu'à partir des années 1970.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>230</sup> Ce type de réflexion peut se prolonger par des questions diverses: comment une société peut-elle produire un idéal qui ne lui corresponde pas? Comment penser en dehors de soi? etc.

<sup>231</sup> Cf. *supra*, l'échange entre Datini et Mazzei.

<sup>232</sup> Cf. *supra*.

Elle est d'abord apparue comme un élément très secondaire dans un débat sur les relations de pouvoir à l'intérieur du champ politique. D'emblée, elle est donc située au carrefour des liens sociaux et politiques. Pour présenter sommairement ce débat, on peut noter qu'il recoupait l'opposition, déjà évoquée et contestée, entre sentiments et intérêts. R. Mousnier et ses disciples soutenaient que des liens de "fidélité" unissaient puissants et suivants de l'Ancien Régime, les services donnés et reçus important moins que les rapports d'homme à homme. Parallèlement, ils affirmaient que l'histoire sociale ne pouvait être pertinente qu'à condition d'utiliser les catégories de pensée anciennes, qui structuraient l'action des hommes. En réaction à ces propositions, des historiens anglo-saxons travaillant également sur la France des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles soulignèrent la multiplicité et la mutabilité des liens de dépendance, y compris pour un seul individu, qui pouvait en changer selon ses intérêts. Ils articulaient cette problématique à l'ensemble plus vaste de la recherche anthropologique sur les clientèles.

Si les objets des recherches menées par ces deux groupes paraissent proches, leurs instruments d'analyse sont bien différents.

Dans son article de 1972<sup>233</sup>, R. Mousnier commence par souligner le caractère holiste (pour parler comme L. Dumont) de la représentation de la société à l'époque moderne: c'est un ensemble hiérarchisé d'ordres et d'états, "traduisant (les) lois naturelles et la volonté de Dieu (...). Fréquemment revient la doctrine du corps mystique, empruntée à la doctrine chrétienne"<sup>234</sup>. Cette image référentielle devrait induire que le lien unissant les membres et les catégories de cet ensemble n'est pas la "fidélité", mais l'amour ou l'amitié, sa forme la plus haute. R. Mousnier reconnaît d'ailleurs que la "fidélité" n'est pas centrale dans les ouvrages des théoriciens politiques qu'il utilise (à l'exclusion de tout autre type de textes). "En général, ils ne lui consacrent pas de longs développements, comme il arrive pour certaines idées et certains sentiments, tellement vitaux, tellement incorporés aux individus qu'il n'est pas nécessaire d'en parler beaucoup et qu'il suffit d'un mot pour les évoquer et être compris"<sup>235</sup>. Le silence des textes reste une preuve ambiguë de l'importance d'une notion. Si l'historien avait suivi la piste de l'amitié, les développements ne lui auraient pas fait défaut.

Comment les "concepts" utilisés par "les théoriciens de la société d'ordres et de la monarchie absolue" se muent-ils en attitudes et en actes du plus grand nombre? R. Mousnier ne mentionne qu'en passant le rôle de la théorisation

<sup>233</sup> R. Mousnier, "Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du X<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup>, *Revue Historique*, n° 502, avril-juin 1972, pp. 289-312.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Ibid.*



comme action à l'intérieur du combat politique, si bien qu'en le lisant, il est parfois difficile de démêler la vision qu'ont ces théoriciens de leur société, de la sienne propre. K. B. Neuschel le critique sur ce point: "R. Mousnier fait la confusion entre certains idéaux contemporains et la réalité matérielle contemporaine et néglige leur relation complexe, qui constitue la matière même de la vie politique (...). Bref, il échoue à considérer le pouvoir comme un facteur dans la construction de l'idéologie"<sup>236</sup>.

R. Mousnier postule une présence très large des "fidélités" dans tout le corps social, mais la description qu'il donne de ces relations ne couvre en fait que la relation de sujétion la plus étroite, celle qui, à un "maître", unit sa "créature"<sup>237</sup>. L'"amitié" rendrait certainement mieux compte de la représentation d'un lien idéal commun à toutes les relations sociales. Peut-être R. Mousnier a-t-il manqué l'amitié du fait de son insistance à mettre justement en garde les historiens contre les distortions causées par leur propre vision moderne, individualiste et égalitaire, dans leurs recherches sur l'ancienne société. La "fidélité" peut sembler mieux rendre compte que l'amitié sentimentale actuelle des fondements idéologiques de cette société hiérarchique. Mais l'amitié, telle que la définissent ses usages à la Renaissance, met en jeu, mieux que la fidélité, la dialectique, jouée jusqu'à la contradiction parfois, des couples égalité / inégalité, liberté / devoir, semblable / différent.

Dans son texte de 1975<sup>238</sup>, R. Mousnier donne une liste des relations de fidélité. Son intérêt va toujours en premier lieu à "la fidélité des dévoués, des donnés"<sup>239</sup>. Le reste se trouve entièrement dans la nomenclature des amitiés élaborée par Charron<sup>240</sup>. R. Mousnier définit la fidélité comme un "sentiment", auquel correspond un "concept"; le terme de "fidèle" peut aussi "exprimer" des "comportements". La notion manquante, qui permettrait de préciser les rapports entre ces catégories, est sans doute celle de langage. A la suite de sa liste, R. Mousnier écrit: "Il faudrait (...) discerner les caractères psychologiques communs et les différences fondamentales, ce qui amènerait sans doute à étudier la charité et ses différentes formes, c'est-à-dire les différents types d'amour"<sup>241</sup>. Dès qu'il mentionne d'autres relations que celle du seigneur avec sa "créature", il sent donc la nécessité d'élargir son champ de recherche à l'amour (dont il ne nomme que la forme chrétienne la plus

<sup>236</sup> K. B. Neuschel, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>237</sup> Cf. R. Mousnier, *op. cit.*, pp. 303-304.

<sup>238</sup> R. Mousnier, article de 1975, repris en "Préface" à *L'Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'Époque moderne*, Paris, P.U.F., 1981, pp. XXI-XXIII.

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> P. Charron, *De la Sagesse* (1601 et 1604), texte suivi de son résumé, le *Petit Traité de la Sagesse*, et de *Discours Chrétiens*, Paris, Fayard, 1986, 887 p.

<sup>241</sup> R. Mousnier, 1975, *op. cit.*

générale et la plus abstraite), sans pour autant poursuivre dans cette direction sa réflexion sur les fidélités.

Dans une conférence donnée au Canada en 1981 sur "Les fidélités et les clientèles en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles", R. Mousnier précise que "le lien de patronage et de clientèle" est "un lien personnel, de fait, qui n'est pas sanctionné par les lois et les règlements" et qui "ne peut être saisi qu'au hasard de récits, dans les correspondances, les mémoires, et dans les comportements qu'ils évoquent"<sup>242</sup>. Les patrons en tirent du "pouvoir" et les clients de "la mobilité sociale". La fidélité, au contraire, est un "sentiment" désintéressé, quand bien même elle s'accompagne d'avantages sociaux: "Il ne s'agit donc pas d'un simple échange de services et de récompenses, ou mieux d'avances puis de services, comme dans le cas du client, mais d'un dévouement total, d'un don de soi d'une part, d'une affection de l'autre. Le lien qui unit maître et fidèle est un lien affectif, qui n'est séparé ni des avantages matériels, ni de la protection et des services"<sup>243</sup>. Le sentiment prime donc sur l'intérêt, sans pourtant s'y opposer<sup>244</sup>. Comment s'articulent-ils? R. Mousnier aborde ce point lorsqu'il parle de la fidélité du Sieur de Pontis à Louis XIII, fidélité "que lui imposent les bienfaits spontanés du roi, ses grâces. Et nous voyons ici une autre source de fidélité que le don de soi-même du fidèle, ce sont les bienfaits d'un maître et, dans le cas du roi, ses grâces, qui ont une force contraignante, celle de la reconnaissance. Dévouement du fidèle, grâces du maître, deux sources de la fidélité, lien d'homme à homme"<sup>245</sup>. Si l'intérêt peut être la source du sentiment, comment maintenir une distinction entre les liens de fidélité et ceux de clientèle?

En réponse à cette interrogation, R. Mousnier reconnaît que les fidèles changent de fidélité quand leur seigneur n'a pas, selon eux, rempli sa part du contrat. Du moins justifient-ils ainsi publiquement leur abandon. Manifestement, il n'y a pas toujours confusion entre les intérêts du fidèle et ceux du maître et leur lien semble une perpétuelle négociation. Les gentilhommes ont le souci, et la nécessité pour conserver leur crédit, de maintenir un capital d'honneur face à leurs pairs.

Faute d'une analyse dynamique des relations à l'intérieur d'un contexte précis, R. Mousnier en est parfois réduit aux banalités d'usage: "Les sentiments les plus forts s'affaiblissent et meurent quelquefois"<sup>246</sup>. Il cherche néanmoins à redéfinir ses catégories relationnelles: "La relation maître-fidèle se rencontre

<sup>242</sup> R. Mousnier, "Les fidélités et les clientèles en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles", texte de la conférence donnée en 1981 au Canada.

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> Cf. *supra*.

<sup>245</sup> R. Mousnier, 1981, *op. cit.*

<sup>246</sup> *Ibid.*

d'abord chez les gentilhommes (...). Une relation voisine, celle de protecteur-créature, triomphait dans le monde du gouvernement, autour du roi<sup>247</sup>. On la trouvait "en général, chez ceux des domestiques qui n'étaient pas gentilhommes. Richelieu se déclarait la créature de Louis XIII"<sup>248</sup>. Même en faisant la part du général et de l'exceptionnel, on a du mal à saisir la base sociale de ces relations, d'autant que, pour R. Mousnier, jusque-là, la "créature" était le type même du "fidèle". Ni l'amour, ni l'amitié ne sont mentionnés, même quand l'historien parle de la "fraternité d'armes et (du) compagnonnage de guerre"<sup>249</sup>. Ce silence n'est pas maintenu par certains des historiens qui ont répondu à sa proposition d'enquête sur les fidélités.

Les disciples de R. Mousnier, désirant illustrer ses hypothèses par des exemples de comportements, ont progressivement infléchi sa problématique. Plusieurs auteurs du recueil rendant *Hommage à R. Mousnier*<sup>250</sup> mentionnent, ne serait-ce que par des citations choisies, l'affection, l'amour, l'amitié que se déclarent les hommes liés par la fidélité.

L'un d'eux, Y. Durand, oppose la féodalité, contractuelle, aux liens de fidélité qui reposent sur "l'existence de charismes", sur "un pouvoir de séduction" et qui tiennent plus des "sentiments que des contraintes juridiques"<sup>251</sup>. Il souligne ainsi, à sa manière, la difficulté déjà mentionnée d'analyser les relations qui ne reposent pas sur des institutions. Pourtant, dans son invitation à un travail sur les textes, il limite la gamme des mots exprimant ce qu'on appelle aujourd'hui les "sentiments": "On y recherchera des termes comme *protecteur, protégé, dévoué, créature, don de soi, serviteur, domestique, maître, affection, recommandation*, etc."<sup>252</sup>. Ni l'amour, ni l'amitié, pourtant si présents dans les documents utilisés, ne sont mentionnés aux côtés de l'affection, alors même qu'Y. Durand note plus loin que "les rapports entre les hommes dans le cadre des liens de fidélité ont (...) quelque connivence avec le sentiment amoureux"<sup>253</sup> et que certains clients de Fouquet "lui ont gardé leur amitié dans sa disgrâce"<sup>254</sup>. Comment comprendre le mode de "gouvernement par favoris"<sup>255</sup>, sans scruter la relation des princes avec ces hommes? Dans les citations utilisées par les autres auteurs de l'*Hommage*, on

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'Époque moderne*, Paris, P.U.F., 1981.

<sup>251</sup> Y. Durand, in *Hommage à R. Mousnier, op. cit.*

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> L'expression est utilisée à plusieurs reprises dans l'*Hommage à R. Mousnier (op. cit.)*, notamment aux p. 5, 9 et 18.

trouve les mots "aimer", "amour", "amitié", "amis"<sup>256</sup>, sans que ceux-ci soient, sauf dans la contribution d'Y.-M. Bercé<sup>257</sup>, relevés. Peut-être paraissent-ils renvoyer à de si vastes domaines qu'ils déborderaient le cadre des travaux proposés.

A la suite de R. Mousnier, certains auteurs de l'*Hommage* insistent sur le couple fidélité-créature, mais c'est parfois pour en opposer les termes. Ainsi, M. Foisil, dans son article "Parentèles et fidélités autour du duc de Longueville"<sup>258</sup>, note, en effectuant "le relevé du vocabulaire" des lettres de Mazarin concernant le duc, qu'"on peut remarquer dans ces textes la quasi-absence du mot fidèle (...). Le terme fidèle, lorsque nous l'avons rencontré, reste essentiellement réservé au roi et n'est pas employé au hasard"<sup>259</sup>. Voilà qui limite singulièrement l'étude des fidélités, à moins de faire de ce mot, indépendamment de son usage historique, une catégorie générique. M. Foisil ajoute: "Quelle est la réalité de cette vision des contemporains? Comment peut-on définir les termes et en particulier (...) (celui de) créature?". Elle ne répond pas; pourtant, ces "créatures", qui ont promis "service et fidélité" au duc et qui lui témoignent "fidélité et affection", sont aussi qualifiés d'"amis". Par ailleurs, M. Foisil use d'une citation qui va à l'encontre d'une fidélité quasiment réservée au roi puisqu'elle associe fidélité et domesticité à l'intérieur d'une grande maison: "Ceux d'entre ses domestiques qu'il a le plus estimés et aimez et auxquels pour marque de leur valeur et fidélité (...etc.), font profession d'être ses serviteurs"<sup>260</sup>. Il s'agit de personnes qui doivent "toute (leur) fortune" au duc ou à sa parenté et peuvent donc être qualifiées aussi de "créatures" au sens que donne à ce mot H. Estienne dans ses *Dialogues du nouveau langage français italianisé* (1578): "on dit: Un tel est créature d'un tel seigneur..., quand on veut donner à entendre qu'il a été avancé en biens et honneurs par un tel seigneur ou, pour le moins, qu'il est parvenu par le moyen de lui"<sup>261</sup>.

Dans l'*Hommage à R. Mousnier*, A. Jouanna, à propos de certains membres de la Cour des Aides de Montpellier qui "se sont attachés au service du maréchal de Damville", précise que "ces hommes de robe sont des créatures, plutôt que des fidèles de Damville. C'est parmi les gentilhommes qu'il faudrait chercher ces derniers"<sup>262</sup>. Finalement, l'emploi de la notion de "fidélité" fait

<sup>256</sup> Cf. quelques exemples in *Hommage à R. Mousnier, op. cit.*, p. 31, 38, 51, 157, 194, 197 et 294.

<sup>257</sup> Y.-M. Bercé, "Les conduites de fidélité: des exemples aquitains", in *Hommage à Roland Mousnier, op. cit.*, pp. 125-138.

<sup>258</sup> M. Foisil, "Parentèles et fidélités autour du duc de Longueville", in *Hommage à R. Mousnier, op. cit.*

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>261</sup> Cité par A. Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989, 501 p., p. 76.

<sup>262</sup> A. Jouanna, in *Hommage à R. Mousnier, op. cit.*, p. 282.

que cette fidélité apparaît, le plus souvent comme une promesse pour le futur ("je vous serai fidèle") ou une évaluation du passé ("il a été fidèle à X. pendant toutes ces années"), tandis que l'affection et l'amour semblent constituer le mobile de certaines conduites ("je ferai ceci pour l'amour de vous").

On voit que rien n'est moins clair que l'emploi de ces termes de "fidèle", "fidélité", "créatures", "amis", etc. et qu'il y a plus d'un risque à les utiliser les uns pour les autres. On pourrait, soit décider d'un sens à leur attribuer (définition stipulative), soit, évitant de les distribuer de manière fixe à des types de relations, vérifier si, dans le cadre global d'une vision très hiérarchique du corps social, ils ne sont pas utilisés selon la nuance que les interlocuteurs veulent donner à la relation dont ils parlent. C'est à cette deuxième hypothèse qu'invite la remarque d'Estienne (dans la définition citée plus haut): "quand on veut donner à entendre...".

Y.-M. Bercé est le seul historien de l'*Hommage à R. Mousnier* qui prend explicitement en compte l'amitié, même s'il la superpose aussitôt à la fidélité. Dans son développement sur "la notion de fidélité chez les penseurs politiques"<sup>263</sup> d'Aquitaine, il ne cite que des ouvrages dont les auteurs (Montaigne, Charron, Priézac) ont chacun consacré un chapitre spécifique à l'amitié. Seul Charron a fait figurer le terme de "fidélité" dans le titre d'un de ses chapitres, Montaigne et Priézac se contentant de remarques éparpillées sur ce thème. Charron traite d'amitié (III, 7: "De l'Amour ou amitié") et de fidélité (III, 8: "De la foi, fidélité, perfidie, secret")<sup>264</sup> à propos de la vertu de justice, dont elles constituent les deux premiers "devoirs généraux et communs de tous envers tous" (les trois derniers devoirs étant "vérité et admonition libre", "flatterie, menterie et dissimulation" et "bienfait, obligation et reconnaissance"). Pour Charron, l'amitié est un devoir de "coeur" tandis que les autres sont des devoirs "de parole et de fait".

On retrouve chez les penseurs politiques d'Aquitaine étudiés par Y.-M. Bercé le même déficit de textes consacrés à la fidélité que celui qu'avait constaté par R. Mousnier dans d'autres écrits (chez Charron lui-même, la réflexion sur l'amitié occupe huit pages, celle sur la fidélité trois). La remarque d'Y.-M. Bercé à ce propos conduit à s'interroger à nouveau sur le choix de l'objet de recherche: "C'est sous la rubrique de l'amitié qu'il faut chercher les raisonnements sur la fidélité chez Montaigne, comme d'ailleurs chez les autres écrivains politiques aquitains que l'on envisagera ici"<sup>265</sup>. C'est une manière bien abrupte d'enrôler des écrivains sous la bannière que l'on

<sup>263</sup> Y.-M. Bercé, *op. cit.*, pp. 125-129.

<sup>264</sup> P. Charron, *op. cit.*, pp. 636-644 (amitié) et pp. 645-647 (fidélité).

<sup>265</sup> Y.-M. Bercé, *op. cit.*, p. 125.

sert. En effet, il n'y a rien concernant la fidélité dans l'essai de Montaigne sur l'amitié, pas plus que dans le cinquième discours de Priézac<sup>266</sup>.

Dans les exemples examinés par Y.-M. Bercé, les acteurs expliquent leur engagement aux côtés de leurs supérieurs par une "affection démesurée", une "affection pure et sincère", une "reconnaissance" pour les bienfaits reçus; ils sont qualifiés d'"amis"<sup>267</sup>. On reconnaît dans ces paroles les premier et cinquième devoirs généraux de justice définis par Charron, séparément de la foi. Seul un secrétaire particulier, "domestique de votre maison presque tout le cours de son âge", se réclame, après des années de service, de la "fidélité"<sup>268</sup>, qu'il présente plutôt comme un constat que comme un mobile.

À la lecture d'historiens aussi différents que J.-L. Flandrin, R. Mousnier ou Y.-M. Bercé, la catégorie des "sentiments" semble problématique: l'emploi du mot pour le XVI<sup>e</sup> siècle est anachronique et dissimule l'évolution dans la classification des relations qui s'opère au XVII<sup>e</sup>. Par ailleurs, opposer les sentiments aux relations fondées sur la loi introduit une dichotomie également anachronique, qui ne prend pas en compte le rôle de la coutume et de la communauté de communication<sup>269</sup>.

Les historiens anglo-saxons qui se sont servis du concept de "clientèles"<sup>270</sup>, souvent en réaction aux "fidélités" de R. Mousnier, ont explicitement appuyé leurs analyses sur les travaux anthropologiques concernant les clientèles politiques contemporaines (en particulier méditerranéennes et sud-américaines)<sup>271</sup>. R. R. Harding, par exemple, compare le pouvoir des gouverneurs du XVI<sup>e</sup> siècle à celui des "dirigeants (*bosses*) politiques des grandes villes américaines (...). La fidélité était un système ouvert et relativement lâche, mais pas plus que les systèmes de clientèle dans les sociétés pré-industrielles contemporaines, récemment décrits par les anthropologues"<sup>272</sup>. Le choix d'un référent anthropologique n'est pas sans conséquence. Comme nous l'avons vu, lorsqu'il y a concurrence entre le langage de l'observateur et celui des observés, le premier peut avoir tendance à dévaloriser comme rhétorique trompeuse les paroles des seconds. De ce fait, les relations ne sont pas vues comme des négociations dynamiques, mais

<sup>266</sup> D. de Priézac, *Discours Politiques*, première partie, 1652, "De l'amitié" (pp. 40-55).

<sup>267</sup> Y.-M. Bercé, *op. cit.*, pp. 136-137.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>269</sup> Cf. *supra* (la citation de M. Mauss, notamment).

<sup>270</sup> Cf. en particulier R. R. Harding, *Anatomy of a Power Elite. The Provincial Governors of Early Modern France*, 1978; S. Kettering, *Patron, Brokers, and Clients in Seventeenth Century France*, 1986; et aussi le numéro spécial de la revue *French Historical Studies* consacré, en 1986, aux clientèles du XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>271</sup> Par exemple, S. N. Eisenstadt, L. Roniger, *Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, 1984.

<sup>272</sup> R. R. Harding, *op. cit.*, p. 36.

comme des exemples illustrant les catégories fixes d'un tableau fonctionnaliste stable: patron, courtier (*broker*) ou client. Ces labels bénéficient d'un effet de réel: à l'extrême, ils ne sont plus des instruments d'analyse, mais l'objet historique même. L'observateur en vient à oublier que les grands seigneurs n'ont jamais bâti de "réseaux de clients", comme, d'ailleurs, les rois n'ont pas construit "l'Etat moderne".

Le livre de S. Kettering, *Patrons, brokers and Clients in Seventeenth-Century France*, paru 1986, propose, entre bien d'autres choses, un résumé des travaux historiques sur le thème des clientèles.

Aux "anthropologues, politologues et sociologues anglo-saxons," elle oppose, dès son introduction, les "historiens français", qu'elle se propose d'initier "à la littérature interdisciplinaire sur le clientélisme". Elle critique surtout la vision de R. Mousnier: ses fidélités ont un caractère extrême qui doit les rendre rares. "Des relations de fidélité telles qu'elles sont décrites par R. Mousnier existaient certainement dans la France du XVIIe siècle, mais elles n'étaient pas le type le plus répandu des relations patron-client. La variété ordinaire était moins durable et plus matérialiste. Les observateurs modernes (...) ont trop souvent confondu les images d'un idéal avec la réalité politique"<sup>273</sup>. Si la critique paraît justifiée (encore que l'intérêt ne soit pas forcément matériel<sup>274</sup>), il n'en reste pas moins que l'auteur, à l'instar précisément de R. Mousnier, semble placer les idéaux en dehors de tout jeu de pouvoir et de tout conflit. Dans cette perspective, à la limite, la "réalité politique", c'est la matière. Si les traités utilisés par R. Mousnier présentent une image idéale de la société (il faudrait pourtant analyser plus en détail la visée de ces textes dans lesquels images de la perfection, modèles d'action et descriptions ne sont pas clairement séparés), d'autres sources permettent-elles d'approcher la "réalité"? La réponse de S. Kettering peut sembler contradictoire. D'un côté, elle affirme que "l'entente entre patron et client était individuelle, informelle et non-écrite"<sup>275</sup>. De l'autre, comme les disciples de R. Mousnier, pour définir les relations et les obligations qu'elles entraînent, elle se sert de milliers de lettres échangées par des personnes qu'elle désigne comme "patrons" et "clients", alors même que ces lettres ne sont pas des contrats: les engagements qu'elles scellent n'ont pas de base juridique, c'est l'honneur qui les garantit. S. Kettering adopte l'attitude déjà repérée: entre la loi et la conversation, il n'y a rien. La focalisation sur la relation patron-client, qui met en scène deux individus, la gêne pour percevoir l'importance symbolique (et pas seulement opératoire) des rôles (y compris de censeur) tenus par les groupes auxquels ces hommes appartiennent.

<sup>273</sup> S. Kettering, *op. cit.*

<sup>274</sup> Cf. *infra*.

<sup>275</sup> S. Kettering, *op. cit.*

L'écriture même de ces lettres (la décision d'écrire et le choix du langage) peut être considérée comme un acte. Cette hypothèse permet de mieux comprendre le rapport entre les relations politiques de ces hommes et leur utilisation du langage amical. Par exemple, Antoine de Valbelle, qui a conservé Marseille à Mazarin, écrit en juin 1650 au cardinal pour le remercier "de l'amitié parfaite et généreuse dont vous avez choisi de m'honorer". Faute d'autres renseignements, on doit imaginer soit que Valbelle répond à une lettre de Mazarin qui lui offrait solennellement son amitié en échange du service rendu, soit que, de lui-même, il qualifie d'amitié sa relation avec le cardinal. Dans les deux cas, il n'y a nulle tromperie. Si l'offre vient de Mazarin, la distance spatiale même suffirait à montrer qu'il n'a pas proposé à Valbelle une relation intime, mais une alliance personnelle sans faille. Dans ce cas, et bien que Valbelle ait rendu un service politique important au cardinal, l'offre de Mazarin est un don symbolique généreux, dont il convient de le remercier, car l'amitié implique une égalité, sinon sociale, du moins de vertu et de qualité; Mazarin hisse ainsi Valbelle jusqu'à lui, c'est-à-dire jusqu'à la proximité physique du roi. L'honneur de Valbelle, qui va évidemment répandre autour de lui les termes de la lettre reçue, va s'en trouver augmenté, ainsi que sa puissance, d'autant que l'offre amicale du cardinal indique la reconnaissance de la marge d'action indépendante dont dispose Valbelle. Dans l'autre cas, l'auto-proclamation de Valbelle comme ami de Mazarin peut s'entendre comme une revendication: Vous avez constaté les services que mes vertus et ma liberté peuvent vous rendre; en échange, faites-moi le don de votre amitié, l'honneur qui m'en reviendra ne pourra que renforcer mes possibilités d'action à votre service. Dans les deux cas, le langage amical, ni trompeur, ni insignifiant, sert d'enjeu à une négociation dont la fin est l'augmentation du capital symbolique mobilisable par Valbelle.

Une lettre d'amitié d'un souverain ou d'un prince de sang, d'un favori ou d'un ministre, de toute personne approchant le prince, transforme l'identité du récipiendaire, surtout s'il est d'une noblesse obscure ou récente, en lui incorporant une valeur supérieure. Il n'est plus seulement un homme puissant, il a une part directe, quoique éloignée, au sacré dont le prince est dépositaire et opérateur. Quand R. R. Harding note que les clients devaient parfois attendre des années la récompense de leur service et que, "dans l'intervalle, il n'y avait que des démonstrations de totale loyauté et d'amour illimité"<sup>276</sup>, il ne prend probablement pas suffisamment en compte l'efficacité des récompenses symboliques. Il n'est pas exact d'écrire que "les biens et les services échangés étaient supposés philanthropiques"<sup>277</sup>: personne n'était désintéressé, mais il y a d'autres intérêts que matériels.

<sup>276</sup> R. R. Harding, *op. cit.*, p. 37.

<sup>277</sup> *Idem*, p. 37.

En réaction à R. Mousnier, S. Kettering ne prend pas en compte les élaborations théoriques sur l'amitié. Pourtant, celles-ci lui ouvriraient une perspective pour mesurer la spécificité et le poids des déclarations d'amitié qui fourmillent dans les lettres qu'elle cite des extraits<sup>278</sup>. "Les mots amitié, loyauté, zèle, estime et affection sont répétés sans cesse dans les correspondances des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles"<sup>279</sup>, constate-t-elle. Tous ces mots sont englobés par l'historienne dans un même ensemble imprécis, le "lien émotionnel", composante variable de la relation patron-client. Lien émotionnel? La haine peut en être un, ou la honte, ou la trahison; l'expression ne rend pas compte de la spécificité des relations décrites. "Quel type de relations ses phrases de courtoisie formelle cachaient-elles? Décrivaient-elles une émotion sincère ou n'étaient-elles qu'hypocrite flatterie...?"<sup>280</sup>, s'interroge S. Kettering. La première question renvoie à une conception du langage, déjà analysée, comme masque et non comme action. La seconde remplace, sans grand profit, le "sentiment" par l'"émotion", cette dernière associée à la sincérité et, sans doute, à la spontanéité. Le langage, trompeur, est donc opposé au cœur, qui ne saurait mentir, et la courtoisie est opposée au "naturel". Ce modèle relationnel est celui que Y. A. Cohen a défini comme occidental et contemporain<sup>281</sup>. Selon S. Kettering, pour être authentique (*genuine*), l'amitié doit être dégagée des obligations matérielles inégalitaires: "C'était une alliance libre et horizontale, égalitaire dans ce qui était échangé"<sup>282</sup>, remarque-t-elle en conclusion d'une étude de cas. Or, la liberté et l'égalité, si elles caractérisaient bien la relation amicale, ne sauraient avoir été semblables aux nôtres. La liberté de l'inférieur pouvait être de se lier à un supérieur choisi (ou à plusieurs); l'égalité, à l'intérieur de la noblesse, n'était pas forcément sociale ou financière. Comme S. Kettering considère les catégories anciennes comme des masques ou comme des éléments de même valeur qui ne peuvent que se conjuguer ou s'exclure (et non comme des traits différenciés dans un même ensemble), toute caractérisation des relations est susceptible d'être immédiatement condamnée ou atténuée. Devant cette mutabilité incontrôlée, elle recourt au "concept de variabilité", qui finit, comme chez R. Mousnier, dans un vague naturalisme: "Les relations patron-client (...) étaient des relations humaines, fluides et variables"<sup>283</sup>.

La prise en compte d'un enjeu symbolique dans les luttes politiques permet de ne pas retomber dans l'impasse de l'opposition entre intérêt et sentiment. R. R. Harding soutient que "la dimension affective de la relation prévalait sur le

<sup>278</sup> S. Kettering, *op. cit.*, aux p. 41, 45, 46, 48, 82, etc.

<sup>279</sup> *Idem.*, pp. 12-13.

<sup>280</sup> *Idem.*

<sup>281</sup> Cf. *supra*.

<sup>282</sup> S. Kettering, *op. cit.*, p. 14.

<sup>283</sup> *Idem.*, p. 38.

côté matériel"<sup>284</sup>. S. Kettering pense le contraire, mais quelle que soit la conclusion, la question reste mal posée. A lire S. Kettering, la vie politique du XVII<sup>e</sup> siècle apparaît comme un marché, où les individus tentent de maximaliser en permanence les résultats matériels de leurs actions. Cette vision ne rend pas compte du jeu politique baroque. Le cardinal de Retz, par exemple, quoique grand perdant de la Fronde, ne fut-il pas estimé en tant que joueur exceptionnel pour son sens de l'occasion et du faire croire<sup>285</sup>? Comme pour la noblesse guerrière sur un champ de bataille, la beauté de l'action, précisément parce qu'elle est gratuite, peut avoir plus de valeur que son résultat. Sans doute, cette esthétique de l'action héroïque perd-elle de sa force à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, sous la pression centralisatrice et rationaliste de l'administration royale<sup>286</sup>: l'héroïsme du don gratuit et de la perte de soi n'est plus une vertu quand le roi est identifié à l'Etat<sup>287</sup>.

S. Kettering, qui n'a lu ses documents qu'à travers la grille anthropologique du clientélisme, en retrouve les traits au XVII<sup>e</sup> siècle, tant il est vrai qu'on ne trouve que ce que l'on cherche. De son enquête, elle conclut d'ailleurs que les auteurs des lettres étaient des anthropologues anglo-saxons: "Comment les contemporains considéraient-ils les relations patron-client? Les observateurs politiques du XVII<sup>e</sup> siècle avaient une approche fonctionnaliste"<sup>288</sup>.

L'usage exclusif du concept de clientélisme a permis de souligner la complexité du champ politique au XVII<sup>e</sup> siècle et de démonter certains modes d'action gouvernementale quotidiens, mais il a écrasé la diversité des relations sous un modèle binaire unique et a complètement négligé la force sociale des représentations symboliques. Ce modèle d'explication manipule des identités universalistes (patron-client), alors que la société ancienne, dominée par des valeurs aristocratiques, distingue les diverses qualités de l'être des personnes (par exemple, gens d'honneur, gens sans honneur).

Dans un article paru en 1986<sup>289</sup>, soit la même année que l'ouvrage de S. Kettering, M. Greengrass poursuit la réflexion sur ces thèmes à partir d'une relecture de l'ouvrage de R. R. Harding, paru en 1978<sup>290</sup>. "A l'anglaise", dit-

<sup>284</sup> R. R. Harding, *op. cit.*, p. 37.

<sup>285</sup> Sur ce point, cf. C. Jouhaud, *Mazarinades: la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985, 287 p. et L. Marin "Pour une théorie baroque de l'action politique", "Lecture"-Introduction à Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, Paris, 1988, pp. 5-65.

<sup>286</sup> Sur la transformation des rapports de pouvoir dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, cf. S. Kettering, *op. cit.*, pp. 209-213 et p. 244 et sq.

<sup>287</sup> Cf. F. Billacois, *Le duel dans la société française des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Essai de psychosociologie historique*, Paris, Editions de l'E.H.E.S.S., 1986.

<sup>288</sup> S. Kettering, *op. cit.*, p. 38.

<sup>289</sup> M. Greengrass, 'Noble Affinities in Early Modern France: The case of Henri I de Montmorency, Constable of France', *European History Quarterly*, Vol. 16, 1986.

<sup>290</sup> R. R. Harding, *op. cit.*

il, il utilise l'expression d'"affinité aristocratique" pour désigner l'ensemble du réseau relationnel dépendant d'un grand noble (ce que lui reprochera S. Kettering, trouvant "le mot affinité trop imprécis pour être utile"<sup>291</sup>). M. Greengrass réfute "l'utilisation française des termes de clientèle et de fidélité", "car le maintien d'une clientèle ne se fonde pas que sur le partage d'un intérêt ou d'un profit et la fidélité exprime un sentiment beaucoup plus large que l'allégeance à un aristocrate"<sup>292</sup>. L'interprétation de la rhétorique clientéliste comme un masque de l'intérêt ne le convainc pas et il repose la question: "De quelle manière les aspects matériels du patronage l'emportent-ils sur les aspects plus émotionnels de la loyauté et du service et à quel degré d'affinité?"<sup>293</sup>.

M. Greengrass fonde son propos sur une étude des liens qui unissaient, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, Henri de Montmorency-Damville et les membres de son administration (ses "serviteurs"), à partir de leur correspondance. "Il est important de reconnaître que nous avons affaire ici à un sens particulier de l'amitié. Comme dans les *Essais* de Montaigne où le thème de l'amitié est un motif important, il a ici de fortes connotations de service, de dévotion, de fidélité, de faveur, de hiérarchie, d'ordre et de responsabilité. L'accent n'est pas ouvertement mis sur l'intérêt personnel, l'ambition ou les bénéfices matériels immédiats"<sup>294</sup>.

Comme Y.-M. Bercé, M. Greengrass se trompe en lisant chez Montaigne, qui écrit expressément le contraire, un lien entre amitié, fidélité et service, mais la reconnaissance de l'amitié comme un important thème littéraire, d'origine antique, lui permet de ne pas la traiter comme une simple formule de politesse dissimulant, à peine, les intérêts des correspondants. En fait, insiste M. Greengrass, "quand ils existent, les lettres dissimulent rarement les gains potentiels, personnels et matériels"<sup>295</sup>. Le cynisme en action, décrit par R. R. Harding, "ne doit pas nous empêcher d'apprécier le sens véritable de l'*amicitia* qui définissait et dessinait à cette époque la conscience politique de l'opération du pouvoir"<sup>296</sup>. L'amitié, thème littéraire classique, sert donc à représenter l'exercice du pouvoir. Les clientèles des gouverneurs "étaient imprégnées du langage et de l'éthique de l'amitié et du service"<sup>297</sup>. Notant que la protection et l'arbitrage du duc se sont étendus jusqu'à la vie privée de ses serviteurs<sup>298</sup>, M. Greengrass souligne l'absence de césure entre vie publique et vie privée dans

<sup>291</sup> S. Kettering, 'Clientage during the French Wars of Religion', *Sixteenth Century Journal*, XX, 1989, n° 2, p. 223.

<sup>292</sup> M. Greengrass, *op. cit.*, p. 275.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 300, note 2.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>295</sup> M. Greengrass, *op. cit.*, p. 283.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 277.

les maisons des Grands. Selon lui, les historiens français ont eu tort de s'entêter à utiliser la catégorie de "clients": "Les historiens français ont malheureusement assigné les individus à la notion globale de *clients*, quand, en réalité, les degrés de dévotion et de devoir au sein d'une affinité étaient très nombreux"<sup>299</sup>. Ainsi, alors que le duc assurait son intendant des "effets de (sa) parfaite amitié", ses soldats protestants, bien qu'appartenant à "l'affinité étendue", étaient "conscients que leur loyauté ne pourrait jamais devenir amitié"<sup>300</sup>.

Examinant un exemple d'"affinité", M. Greengrass n'éprouve pas le besoin d'opposer sentiment et intérêt, parole et acte, éthique et politique. Son refus d'une pensée bipolaire lui permet, bien qu'il maintienne après les avoir critiquées les catégories de "patronage" et de "clientèle", de proposer une vue nuancée des liens sociaux anciens. La parole des acteurs n'y est pas dévalorisée et il montre que l'amitié est opératoire pour des relations tant verticales qu'horizontales.

Aussi bien dans sa thèse de 1978<sup>301</sup> que dans son livre de 1985<sup>302</sup>, (dans lequel il reprend les thèmes et les exemples de la thèse), J.-M. Constant a souligné l'importance de l'amitié pour la noblesse des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>303</sup>. Il plaide "pour une histoire de l'amitié", nouveauté historiographique que les études sur les fidélités et les clientèles ont suscitée sans l'explorer. A la fois langue et pratique, "mot-clé de la sociabilité" et "art de vivre", l'amitié apparaît chez J.-M. Constant après les stratégies matrimoniales et les "réseaux de parenté". Comme pour C. Klapisch-Zuber<sup>304</sup>, elle constitue le "troisième cercle de relations" des nobles, entre la famille et le voisinage. L'étude de ces "liens" appartient à "une histoire (des) formes de sociabilité"<sup>305</sup>.

J.-M. Constant ne cherche pas l'amitié dans les traités et autres textes analytiques ou littéraires, mais il en constate la présence multiforme dans le langage des nobles beaucerons. "Clarifier le langage employé", c'est fournir un guide des usages du langage amical, selon les lieux et les personnes. L'historien distingue ainsi les "amis intimes", opposés aux "amitiés de cour", les amitiés à

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 285

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>301</sup> J.-M. Constant, *Nobles et paysans en Beauce aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Thèse dactylographiée, Paris Sorbonne, 1978, 598 p.

<sup>302</sup> J.-M. Constant, *La vie quotidienne de la noblesse française aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Hachette, 1985, 317 p.

<sup>303</sup> J.-M. Constant, 1978, *op. cit.*: Partie II, chapitre III, "Pour une histoire de l'amitié, mot-clé de la sociabilité" et J.-M. Constant, 1985, *op. cit.*: chapitre VI, "Un art de vivre: l'amitié et la sociabilité".

<sup>304</sup> Cf. *supra*.

<sup>305</sup> J.-M. Constant, 1978, *op. cit.*, p. 239 et 1985, *op. cit.*, p. 160-161.

"caractère familial", les amitiés de collègue et les "fraternités d'armes"<sup>306</sup>. Cette polysémie apparente de l'amitié la rend difficile à saisir. "On constate l'ambiguïté du concept d'amitié qui exprime à la fois un lien amical, solide ou distant, et un lien de clientèle ou de fidélité"<sup>307</sup>. Amitié et clientèle, qui n'appartiennent pas au même langage, sont à nouveau mises sur le même plan, ce qui ne peut que provoquer de "l'ambiguïté". De plus, à s'en tenir aux exemples de relations décrites par leurs acteurs, il semble "difficile de démêler des notions, certes différentes, mais proches par le comportement et le vocabulaire"<sup>308</sup>. Service et affection, subordination et amitié, s'opposent nettement pour un esprit moderne. "Mousnier a toujours distingué fidélité et clientèle, le premier terme impliquant un don total de soi. Dans les textes que nous avons rencontrés, le vocabulaire comme les attachements sont beaucoup plus flous"<sup>309</sup>. J.-M. Constant propose d'autres critères de différenciation. L'amitié peut être l'ultime étape d'une relation de service, au sein de laquelle la confiance a crû avec le temps<sup>310</sup>. L'usage du langage amical peut aussi varier selon les tempéraments, plus ou moins distants, des protagonistes<sup>311</sup>, de même qu'il y a divers degrés d'implication dans le service, que pourraient traduire des mots différents. Comme chez d'autres auteurs, les exemples et leurs variables semblent infinis. Les "relations du fidèle et du maître dépendent du caractère propre des hommes, de leur conception de l'amitié et non d'un phénomène institutionnalisé. La fréquence de ce type de liens seule prend une dimension historique"<sup>312</sup>. Ne considérant pas l'usage constant sur une période longue, à l'intérieur d'un groupe social cohérent, du langage amical comme une possible institution, l'historien aboutit à la conclusion d'un éparpillement du sens. Dès lors, puisque "le vocabulaire fuyant (...) exprime des liens différents avec des mots semblables"<sup>313</sup>, il emploie lui-même presque indifféremment les termes "serviteurs", "fidèles" et "amis", ce qu'il ne pourrait guère faire s'il utilisait les abstractions correspondantes, "service", "fidélité", "amitié", lesquelles renverraient à une représentation modélisée. Comme le souligne M. Aymard, "il y a amitié et amitiés, et la première se définit par opposition aux secondes, dans un contexte où le modèle culturel d'inspiration stoïcienne, appris à travers la littérature latine, se moule sur les réalités du temps, qui règlent les rapports entre les hommes et entre les hommes et les femmes"<sup>314</sup>. M. Aymard oppose donc l'amitié-modèle aux

<sup>306</sup> *Idem*, 1978, pp. 239-241.

<sup>307</sup> *Idem*.

<sup>308</sup> *Idem*, p. 242.

<sup>309</sup> *Idem*, p. 243.

<sup>310</sup> *Idem*, p. 244.

<sup>311</sup> *Idem*, pp. 245-246.

<sup>312</sup> *Idem*, p. 249.

<sup>313</sup> *Idem*, p. 250.

<sup>314</sup> M. Aymard, *op. cit.*, pp. 461-463.

amitiés-relations<sup>315</sup> (et il faudra revenir sur ce rapport de "moulage" des "réalités" sur le "modèle").

Les travaux de J.-M. Constant appellent plusieurs remarques. J.-M. Constant est bien l'un des premiers historiens à saisir l'amitié à bras-le-corps, après avoir constaté son importance pour la noblesse française des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, mais la volonté de lier directement mots et comportements, sans les articuler aux conceptions générales des liens sociaux, conduit à des cotes mal taillées. Si le langage est un manteau, celui-ci n'est pas à la taille du corps social, qui en déborde de partout. R. Mousnier n'avait-il pas introduit son article de 1972<sup>316</sup> par la vision holiste de la société mise en scène dans ses documents? Chez J.-M. Constant, au contraire, l'absence de référent général et le souci de rester proche du détail des relations aboutissent à une vision éclatée, kaléidoscopique, des échanges sociaux, qui limite l'analyse à l'élaboration de listes de ressemblances et de différences, paroles et actes pêle-mêle.

Néanmoins, outre l'utilisation des réseaux d'amitié pour constituer des partis et l'interpénétration de la parenté et des amitiés, J.-M. Constant souligne un trait fondamental de la sociabilité nobiliaire, qui pourrait contribuer à comprendre l'importance de l'amitié et l'unité entre ses diverses facettes: la suprématie morale accordée aux rapports d'homme à homme sur les engagements plus abstraits. "Un gentilhomme doit préférer l'attachement aux hommes plus qu'aux idées et aux partis, le reste est une affaire privée qui regarde la conscience et ne doit pas être pris en considération dans les affaires publiques. La parole comme le geste expriment bien cette suprématie du monde oral fortement ancré sur la personne plus que sur les idées"<sup>317</sup>. Une opposition aussi absolue des affaires publiques au for de la conscience privée peut, sans doute, souffrir la contestation, mais K. B. Neuschel a également insisté sur la force symbolique de la parole et du geste immédiats (en contraste avec la distance inhérente à l'écriture ou la lecture) dans le monde nobiliaire de cette époque<sup>318</sup>.

Les analyses de K. B. Neuschel sont fondées, pour l'essentiel, sur les gigantesques correspondances laissées par les nobles. Pour saisir la "sociabilité paysanne", J.-M. Constant, faute de documents qui publieraient le langage des paysans et restitueraient directement leurs façons d'exprimer leurs relations,

<sup>315</sup> J.-L. Flandrin a montré que, dans la première partie du XVI<sup>e</sup> siècle, l'amour divin s'opposait aux amours profanes, comme l'un aux multiples et la constance à l'instabilité: cf. *Le sexe et l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1981 (rééd.: Seuil, Points Histoire, 1986), en particulier "L'amour et les amours au XVI<sup>e</sup> siècle" (1886, pp. 45-53).

<sup>316</sup> Cf. *supra*.

<sup>317</sup> J.-M. Constant, 1978, *op. cit.*, p. 260. Cette attitude mentale aide à comprendre comment tant de gentilhommes ont pu, sans crise de conscience apparente, changer de religion à la suite d'un Grand qu'ils s'étaient donné pour maître (cf. J.-M. Constant, 1985, *op. cit.*, p. 183).

<sup>318</sup> Cf. K. B. Neuschel, *op. cit.*, p. 22 et p. 192 (analysé *infra*).

doit se contenter de lister leurs propres lieux de sociabilité: "le cabaret, le marché, le goûter, la conversation autour des anciens"<sup>319</sup>. C'est également la solution adoptée par M. Aymard, moins en raison de l'absence de paroles des observés que par défiance envers elles<sup>320</sup>.

M. Aymard refuse la fiction d'une "trajectoire linéaire" qui conduirait des amitiés traditionnelles, "associées à la parenté et au voisinage", à la "modernité de Montaigne", caractérisée par "la liberté, aléatoire et désintéressée de l'individu"<sup>321</sup>. Contre cette simplification, il rappelle que "l'amitié pour La Boétie s'inscrit dans la plus pure et la plus ancienne tradition stoïcienne"<sup>322</sup>. Ne peut-on pas penser que d'autres forces (par exemple, la coutume nobiliaire) influencent Montaigne? L'histoire des idées ne peut se passer de la sociologie historique, car une tradition ne peut être "pure", puisqu'on peut repérer les lectures qu'en donne chaque époque.

Pour M. Aymard, l'amitié des égaux s'oppose à la famille: "Rurales et urbaines, les sociétés occidentales feignent d'ignorer, ou acceptent tout au plus de tolérer, toute amitié entre les individus considérés comme des égaux qu(e) (la famille) n'aurait pas elle-même organisée"<sup>323</sup>. Cette amitié, explique M. Aymard, "ne pourra s'affirmer qu'à l'extérieur de la famille ou dans des institutions qui marquent avec elle une rupture temporaire ou durable"<sup>324</sup>. N'est-ce pas personnaliser singulièrement société et famille et juxtaposer (au lieu d'enchaîner) les deux modèles d'amitié en les sortant de leur temporalité? Cette distinction entre les amitiés recoupe un lieu commun moderne: l'opposition entre des amitiés "déterminées par le choix et les intérêts du groupe familial"<sup>325</sup> et l'amitié "considérée comme un rapport à deux de réciprocité parfaite"<sup>326</sup>, autrement dit, entre l'intérêt et le sentiment. La méfiance envers les discours, soutenue par une recherche des structures anthropologiques, aboutit ici à une négation de la chronologie, à un temps suspendu dans lequel flottent les notions de "société", de "famille", d'"individu", etc. Cette méfiance vis-à-vis des mots traduit sans doute la difficulté des historiens à penser le langage comme un fait historique, ce qui les obligerait à mettre en perspective leur propre texte<sup>327</sup>. Une fois encore, la démarche se solde par un constat d'échec: "De fait, l'amitié échappe à l'analyse

<sup>319</sup> J.-M. Constant, 1978, *op. cit.*, p. 263.

<sup>320</sup> M. Aymard, *op. cit.*

<sup>321</sup> *Ibid.*, pp. 464-465.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 464

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>327</sup> On pourrait, par malice, comparer cette attitude vis-à-vis du langage à l'attitude puritaine pour laquelle toute parole humaine n'est que bégaïement et brouillage de la seule Vérité, la parole de Dieu.

car elle oscille entre deux pôles extrêmes et contradictoires, l'un où, banalisée, elle se confond dans les pratiques générales de la sociabilité, engageant aussi bien des groupes que des individus, l'autre où, exaltée, elle se présente comme une constante universelle, qui n'aurait, comme l'amour, d'autre histoire que celle de l'individu et partagerait avec lui, dans sa confrontation avec la durée, les ambitions et la fragilité du sentiment. Or nos textes ne cessent de passer de l'une à l'autre sans difficulté apparente"<sup>328</sup>. Cette *oscillation* de l'amitié la constitue finalement en sujet autonome qui se déplacerait inexplicablement sur une droite graduée, selon un modèle déjà rencontré. La définition de l'amitié dans laquelle se répondent "constante universelle", "individu" et "sentiment" appartient à la pensée moderne, telle que l'a décrite L. Dumont<sup>329</sup>, et entrave la compréhension des pensées traditionnelles.

La difficulté exprimée par M. Aymard à poursuivre son analyse de l'amitié le conduit, après l'exposé de deux cas particuliers (Montaigne et Saint-Simon), à établir une liste de lieux de sociabilité: parentés spirituelles, associations diverses, collègues. La sociabilité<sup>330</sup>, qui doit donner sa cohérence à cette liste, est une notion suffisamment lâche pour que d'autres lieux (armée, couvents, etc.) puissent y être ajoutés à volonté. L'apparition, le développement et l'effacement de ces lieux rythment une progression complexe, mais finalement linéaire, vers la "convivialité" des égaux, modernité urbaine en rupture avec les "réseaux familiaux", dont le poids persistant marquerait surtout "les campagnes"<sup>331</sup>.

L'attribution à une société ancienne des catégories de la pensée anthropologique moderne aboutit (comme dans le cas de J. Pitt-Rivers<sup>332</sup>), à renoncer à l'analyse de l'amitié, identifiée à un sentiment, au profit d'une description plus générale des liens sociaux, dans laquelle sont enchâssées ponctuellement des citations de leurs acteurs.

A. Jouanna, qui a contribué à l'*Hommage à R. Mousnier*<sup>333</sup>, fait connaître la suite de sa réflexion sur les fidélités en 1989<sup>334</sup> et 1990<sup>335</sup>. Elle s'appuie sur

<sup>328</sup> M. Aymard, *op. cit.*, pp. 458-459.

<sup>329</sup> L. Dumont, *op. cit.*

<sup>330</sup> Sur ce point, cf. les actes du colloque de l'Université de Rouen les 12-13 novembre 1987, *Aux sources de la puissance: sociabilité et parenté*, Publications de l'Université de Rouen, n° 148.

<sup>331</sup> Ces expressions sont tirées de M. Aymard, *op. cit.*, pp. 496-497.

<sup>332</sup> Cf. *supra*.

<sup>333</sup> A. Jouanna, 1981, *op. cit.*

<sup>334</sup> A. Jouanna, 1989, *op. cit.* (notamment Partie I, chapitre 3, "Le poids politique des réseaux d'amitié et du crédit", pp. 65-90).

<sup>335</sup> A. Jouanna, "Des réseaux d'amitié aux clientèles centralisées: le triomphe de la Cour sur la province (France, XVIe-XVIIe siècles)", intervention au colloque *Patronages et clientélismes en Angleterre, en Espagne, en France et en Italie*, Institut Français de Londres, 3-5 mai 1990. Je remercie A. Jouanna de m'avoir communiqué le texte de son intervention.



les travaux récents des "historiens anglo-saxons"<sup>336</sup> (notamment R. R. Harding, M. Greengrass et S. Kettering) et rapproche les "structures relationnelles" qu'elle étudie "de celles qu'on peut encore observer dans des sociétés traditionnelles telles qu'il en subsiste dans l'Europe méditerranéenne"<sup>337</sup>. Reprochant à S. Kettering d'avoir globalement "baptisé *clientélisme* - d'un nom qui donne peut-être trop de place aux clientèles proprement dites -"<sup>338</sup> le système pyramidal d'intercession qui unit les provinces et la cour aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, elle estime nécessaire de faire la distinction entre les clientèles et les "réseaux d'amitié". Ceux-ci, "et c'est ce qui les différencie le plus clairement des clientèles, sont en effet caractérisés par la relative indépendance et même la relative égalité des partenaires, dans la mesure où les besoins réciproques s'équivalent. L'obligation qu'ils imposent n'est nullement une contrainte. Cela explique que, dans ce type de relation, si l'un des partenaires est de statut supérieur, il n'en doit pas moins présenter ses demandes de service sur le ton de la prière"<sup>339</sup>.

Que ce soit dans les lettres analysées par A. Jouanna ou dans les traités, l'amitié implique et réalise au même moment l'égalité et la liberté des partenaires. Comme la relation de Datini et Mazzei l'a montré<sup>340</sup>, le langage amical est utilisé entre des partenaires qui, reconnaissant explicitement leur inégalité statutaire habituelle, réalisent grâce à lui la figure déjà évoquée de "l'absorption du contraire"<sup>341</sup>, c'est-à-dire le renversement, sur un terrain spécifique et délimité, de la hiérarchie globale. Ce balancement compensatoire apparaît nettement dans une lettre adressée en 1572 à Madame de Saint-Sulpice par l'ambassadeur français à Londres, La Mothe-Fénelon, qui se présente comme "un vôtre bien pauvre et petit parent, mais très grand et parfait ami et bon serviteur". L'amitié et le service compensent les prétendues pauvreté et petitesse de l'ambassadeur<sup>342</sup>.

Dans le cas précis de l'amitié au sein de la hiérarchie nobiliaire, ce mécanisme fonctionne sur l'échange de services. Par exemple, comme le relate A. Jouanna, en 1577, Henri III écrit à Jean Ebrard de Saint-Sulpice qu'il "a besoin de lui tout autant que (lui) a besoin du roi". Pour maintenir son pouvoir dans le Quercy, Henri III prie Saint-Sulpice, son "ami", d'user en sa faveur de son crédit local<sup>343</sup>. A. Jouanna n'analyse pas le langage amical comme un voile qui dissimulerait la vérité intéressée de la relation, mais comme l'acte qui

<sup>336</sup> A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 69.

<sup>337</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>338</sup> A. Jouanna, 1990, *op. cit.*, p. 6.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> Cf. *supra*.

<sup>341</sup> L. Dumont, *op. cit.*

<sup>342</sup> Cité et commenté par A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 72.

<sup>343</sup> Cité par A. Jouanna, 1990, *op. cit.*, pp. 4-5.

définit celle-ci. Dans cette perspective, l'ami du roi est l'homme que le roi appelle son ami ou qui peut se prévaloir, sans ridicule ni insolence, de l'amitié du roi. Cette interprétation (qu'Austin qualifierait de "performative") n'enlève rien à l'étude des intérêts en jeu, mais permet de comprendre les conditions d'usage du langage amical. L'honneur que fait le roi à Saint-Sulpice en lui écrivant et en lui déclarant son amitié est un don immédiat, à charge pour le gentilhomme de répondre par un service futur. La lettre, destinée à circuler, renforce le crédit que le roi demande à Saint-Sulpice d'utiliser pour lui.

La nécessaire circulation de ce type de lettres apparaît dans une requête, tout à fait semblable, d'Henri de Condé à Mathurin des Essarts en 1578: "le plus grand contentement qui me saurait arriver sera d'entendre que toujours vous fassiez état aussi certain de mon amitié, comme de ma part je m'assure de la vôtre réciproque, c'est pourquoi je n'ai voulu perdre la commodité du présent porteur sans vous en rendre de nouveau ce témoignage (...) et d'autant plus que j'espère d'écrire dans peu de temps aux gentilhommes vos voisins avec mêmes offres"<sup>344</sup>. Entendre, faire état, témoigner: cette amitié contractuelle n'existe que publiée et ce caractère public, nécessaire à l'honneur, garantit à son tour *a minima* l'engagement des partenaires, sous peine de déshonneur et de perte d'influence. Faire circuler la lettre est d'ailleurs le moyen d'effectuer le service demandé par les princes: rassembler des gens autour de leur nom.

Cet échange porteur d'égalité est rendu possible par l'existence, au sein des représentations sociales, d'un sous-ensemble nobiliaire. "L'égalité fondamentale des gentilhommes"<sup>345</sup> est souvent réaffirmée, parfois violemment, contre les favoris et contre la centralisation des faveurs royales, explique A. Jouanna. Tous les Grands (Henri I<sup>er</sup> de Condé, les ducs de Guise et de Mayenne, etc.) recourent à ce mode d'action politique, pour leur compte personnel d'abord, puis, de plus en plus au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, comme "redistributeurs des bienfaits du roi"<sup>346</sup>.

A. Jouanna cherche à caractériser les clientèles pour les distinguer des amitiés: "De circulaire, la relation devient verticale, l'inégalité entre les partenaires s'accroît; la position de l'inférieur est caractérisée par la dépendance à l'égard du supérieur, dépendance qui est le plus souvent matérielle"<sup>347</sup>. Le terme de "créature" qui, sans être intrinsèquement péjoratif, marque avec force la dépendance, s'emploie dans ce contexte (en particulier, dans le cadre domestique des grandes maisons princières). A partir

<sup>344</sup> Cité par A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 68.

<sup>345</sup> Cf. A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 70 et 1990, *op. cit.*, pp. 14-15. Sur ce point, voir également K. B. Neuschel, *op. cit.*, p. 93.

<sup>346</sup> Cf. A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 87 et 1990, *op. cit.*, p. 6 et p. 20, note 22.

<sup>347</sup> A. Jouanna, 1990, *op. cit.*, p. 7.

de quel degré d'inégalité y a-t-il rupture de l'amitié et passage à la clientèle et la dépendance empêche-t-elle vraiment l'emploi du langage amical? Montmorency-Damville, lorsqu'il assure son intendant de son "amitié"<sup>348</sup>, s'adresse à un serviteur de sa maison dont il a fait la fortune, donc à une "créature". En fait, les mêmes personnes peuvent, dans le cours de leur relation, employer les termes d'"ami" et de "créature" ou d'"ami" et de "maître", selon l'état de la négociation qui les lie<sup>349</sup>. Ainsi, dans l'*Heptaméron*, pour obtenir que Lorenzo lui livre sa soeur, le duc de Florence passe avec lui de la prière amicale à son "autre lui-même" à l'ordre seigneurial à sa "créature"<sup>350</sup>. Ainsi, Henri IV juxtapose plaisamment les termes d'ami et de maître pour appeler auprès de lui un de ses gentilhommes: "Hâte, cours, viens, vole, c'est l'ordre de ton maître, la prière de ton ami"<sup>351</sup>. A. Jouanna reconnaît que ces usages semblent détruire la dichotomie amitiés / clientèles qu'elle a construite: "Il arrive également qu'il soit malaisé de déceler les différences entre les réseaux d'amitié et les clientèles; c'est par degrés insensibles que l'on passait de l'état d'ami relativement indépendant à celui de client. Dans des situations de dépendance, on continuait à utiliser un vocabulaire affectif"<sup>352</sup>. Si le langage amical n'est pas la marque exclusive des amitiés, la différence supposée entre clientèles et amitiés n'est-elle pas anachronique et susceptible d'obscurcir plutôt que d'éclairer la vision historique des liens sociaux?

L'amitié dont sont pleines les lettres utilisées par A. Jouanna est honorifique. Elle ne remet donc pas en cause la hiérarchie nobiliaire, bien au contraire. On ne saurait pourtant sauter d'une utilisation symbolique du langage amical à une vérité sociale et matérielle du pouvoir. Ce serait nier la spécificité et l'autonomie relative du fait langagier: le langage n'est pas qu'un *medium*. Soit l'amitié est un langage jouant avec un capital symbolique, soit elle est une catégorie totalement indépendante du langage des acteurs dans un tableau historique des relations sociales. Les deux définitions n'opèrent pas sur le même plan et ne pas les distinguer conduit à confondre "amitié" et "amical". Pour maintenir l'opposition entre "amitié" et "clientèle", il faudrait faire de l'amitié une catégorie appartenant exclusivement au métalangage de l'historien (c'est-à-dire de ne pas tenir compte de l'occurrence du mot dans les documents analysés) et lui attribuer, outre les relations posées comme égalitaires, toutes

<sup>348</sup> Cf. M. Greengrass, *op. cit.*, pp. 281-282.

<sup>349</sup> Pierre Dumonceaux, dans *Langue et sensibilité au XVII<sup>e</sup> siècle. L'évolution du vocabulaire affectif*, 1975, insiste sur "l'intérêt qu'offrent les situations vécues. Bien mieux qu'un cadre ou des circonstances, éléments toujours extérieurs à l'essentiel, elles posent les conditions exactes et précises, en même temps que nécessaires, de l'emploi d'un mot. Par situation, nous entendons en premier lieu un rapport social défini et précis qui s'instaure entre celui qui parle (ou écrit) et son auditeur (ou lecteur)" (pp. 9-10).

<sup>350</sup> Marguerite de Navarre, *op. cit.*

<sup>351</sup> Cité par A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 83.

<sup>352</sup> A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 78.

les relations inégalitaires qui laisse à l'inférieur une certaine autonomie, qu'il faudrait alors définir. On obtiendrait alors, mais au prix du sacrifice du langage indigène, pour les termes d'"amitié" et de "clientèle", des définitions stipulatives tout à fait comparables. Au contraire, le choix de M. Greengrass de considérer l'amitié comme une catégorie de pensée qui travaille une structure sociale hiérarchisée, désignée de façon très générale comme "clientéliste", et lui donne une forme particulière, préserve le langage amical<sup>353</sup>.

Si on prend les critères d'égalité et d'intérêt (auxquels les documents font référence) comme des discriminants permettant de classer les relations, on utilise les lettres comme autant de descriptions partielles d'un tableau qui représenterait la société. En revanche, si on analyse les lettres comme des instruments d'un mouvement, on restitue au langage sa fonction négociatrice, pour laquelle l'égalité et l'intérêt sont des valeurs<sup>354</sup> que les correspondants choisissent ou non d'accentuer en fonction de l'effet qu'ils désirent produire.

L'analyse d'A. Jouanna devrait l'amener à décrire des séries de relations sociales plus ou moins égalitaires, plus ou moins intéressées. Mais elle ressent cette classification comme insatisfaisante, en regard de la mobilité du langage: "Toutes les nuances pourraient exister dans ces rapports entre inférieurs et supérieurs, selon la diversité des situations et, surtout, selon la variété des personnalités; il est difficile de les classer dans des catégories trop tranchées"<sup>355</sup>. S. Kettering a tenté de contenir ce même sentiment d'impuissance à exprimer la complexité fuyante des structures relationnelles en la fixant à l'aide du "concept de variabilité"<sup>356</sup>. Ce résultat peut amener à mettre en doute la construction qui le motive, comme l'exprime S. B. Neuschel à propos de R. R. Harding: "A vrai dire, la flexibilité même du système qu'il décrit fait douter de sa nature véritablement systématique"<sup>357</sup>.

De même que S. Kettering pour la Provence et A. Jouanna pour le Languedoc, K. B. Neuschel a commencé par une monographie régionale (sur les rapports entre les Condé et la noblesse picarde au XVI<sup>e</sup> siècle) avant de passer à un niveau plus général d'interprétation dans son ouvrage, *Word of Honour. Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France*, paru en 1989. Ce titre marque la volonté de K. B. Neuschel de s'éloigner du terrain exploré par ses prédécesseurs pour se transporter dans le champ culturel et symbolique, en s'intéressant au langage. Dès sa préface, elle repousse l'utilisation du modèle clientéliste, car "nous avons manqué de beaucoup ce qui

<sup>353</sup> Cf. M. Greengrass, *op. cit.*

<sup>354</sup> Sur la notion de valeur, cf. L. Dumont, *op. cit. et supra*.

<sup>355</sup> A. Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 77.

<sup>356</sup> Cf. S. Kettering, *op. cit.*, p. 38 et *supra*

<sup>357</sup> K. B. Neuschel, *op. cit.*, p. 13.

était politique au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>358</sup>. L'historien, pour K. B. Neuschel, doit faire l'effort de se détourner de ses propres évidences: "Je soutiens que la notion de clientèle est un schéma d'explication pauvre pour décrire le comportement politique des nobles et leurs relations avec la couronne, car il se fonde sur des présupposés du XX<sup>e</sup> siècle quant à la nature de la vie politique; dans cette perspective du XX<sup>e</sup> siècle, l'activité politique toute entière est liée exclusivement à l'Etat-nation et la vie politique n'est considérée qu'en des termes abstraits qui sont, en fait, le produit historique de cette relation. Les nobles guerriers du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle ne distinguaient pas la *politique* de la vie"<sup>359</sup>. Effectivement, les études citées jusqu'ici ont eu tendance à placer leurs interprétations des liens sociaux et du pouvoir dans la perspective, largement téléologique, de la centralisation du pouvoir politique. Comme nous l'avons déjà noté<sup>360</sup>, la Renaissance a été souvent considérée comme une étape de la construction de l'Etat moderne, entre la féodalité "bâtarde" du bas Moyen Age et la monarchie absolue louis-quatorzienne. Pour cette logique, dans un mouvement régulier et inéluctable, les réseaux d'influence se centralisèrent au cours du XVII<sup>e</sup> siècle au profit de la royauté<sup>361</sup>. Or, comme le rappelle K. B. Neuschel, il n'est pas de politique que d'Etat et l'Etat n'est pas forcément le lieu symbolique d'un pouvoir unique et concentré: "L'Etat n'est pas seulement constitué d'une série d'institutions au service des intérêts des classes dominantes. Il est bâti également sur des formes coutumières de vie communautaire ainsi que sur des limites et des forces psychologiques que chaque individu nourrit au sein de l'Etat (...). La société nobiliaire du XVI<sup>e</sup> siècle nous échappe si nous décidons par avance que l'Etat-nation est la seule fin de la vie politique et la source ultime de l'ordre et de la rationalité"<sup>362</sup>. Contre la vision anachronique de la centralisation de la politique et de l'Etat, K. B. Neuschel affirme que la noblesse "a toujours fait partie de l'Etat, en ce sens qu'elle a fait partie du dispositif de pouvoir"<sup>363</sup>, rejoignant ainsi les travaux récents sur la "politique baroque"<sup>364</sup>.

<sup>358</sup> *Idem*, p. X; cf. aussi ce que K. B. Neuschel rappelle en conclusion du même ouvrage: "Je désire considérer la politique dans le passé, non comme une pratique évidente en soi en relation à un référent connu - l'Etat - mais comme une pratique culturelle composée de certains types de comportements et de certaines constructions du pouvoir" (p. 208).

<sup>359</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>360</sup> Cf., par exemple, chez G. F. Lytle, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>361</sup> Plusieurs études ont toutefois insisté sur l'autonomie des réseaux locaux, cf. par exemple, Elizabeth Teall, "The Myth of Royal Centralization and the Reality of the Neighborhood: the Journals of the Sire de Gouberville, 1549-1562", in *Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century*, 1978, pp. 1-11 ou A. Jouanna, 1989, *op. cit.*

<sup>362</sup> K. B. Neuschel, *op. cit.*, p. XI.

<sup>363</sup> *Idem*, p. 25; pourtant, K. B. Neuschel semble utiliser le terme d'*Etat* dans son sens actuel quand elle précise: "La culture nobiliaire ne doit pas être analysée en termes d'Etat ou en relation à l'Etat, mais dans sa relation avec l'Etat. Cette relation peut être discutée non en termes de dépendance et de rébellion, mais d'interaction ou de dialogue" (p. 202).

<sup>364</sup> Sur le pouvoir légitime des princes de sang, cf. C. Jouhaud, 1985, *op. cit.*, et sur le droit intangible de la noblesse à participer au gouvernement du Royaume, cf. A. Jouanna, 1989, *op. cit.*

L'étude du langage des nobles a longtemps pâti de cette vision, au point que "la courtoisie démonstrative dont sont remplies leurs lettres, par exemple, pouvait être laissée de côté (ou même tournée en dérision) comme étant simplement le style de leur jeu politique, plutôt que sa substance"<sup>365</sup>. Avec K. B. Neuschel, le regard de l'observateur a changé: le langage n'est plus une enveloppe qui tend à dissimuler l'objet de la recherche, il est devenu lui-même une part essentielle de cet objet. "Les témoignages des usages nobiliaires du langage, tels qu'ils survivent dans les lettres, les mémoires et les transcriptions de leurs paroles, sont une part centrale de mon étude. J'ai utilisé les travaux récents des socio-linguistes pour interpréter le langage nobiliaire du patronage, notamment les professions de déférence, de soumission et d'amitié que l'on trouve dans toutes leurs lettres"<sup>366</sup>. Il ne s'agit pourtant pas de sacrifier le langage, de lui faire porter tout le sens historique, mais de le penser comme une action intervenant dans un contexte spécifique entre des acteurs identifiables. Les travaux de philologie, pourtant particulièrement utiles aux historiens, sont limités eux-mêmes en disséquant le langage hors de son contexte, comme un cadavre qui n'aurait jamais bougé<sup>367</sup>, et se sont fourvoyés en prétendant expliquer une société à partir de la lexicographie<sup>368</sup>. Les déclarations d'amitié, quoique personnelles et affectives, sont autant de gestes politiques car elles se trouvent au centre des jeux de pouvoir entre des personnes dont la capacité politique est reconnue: ce sont gens d'honneur (ce qui légitime d'ailleurs leur droit à la violence privée<sup>369</sup>).

"Politique" et "société" ne sont pas les référents ultimes du travail de K. B. Neuschel, mais "culture" et "mentalités". Selon l'historienne, c'est la vision même du "politique" qu'il convient de repenser: "L'espace politique dans une culture donnée (...) est défini par la richesse, la structure sociale et l'accès aux

<sup>365</sup> K. B. Neuschel, *op. cit.*, pp. X-XI.

<sup>366</sup> *Idem*, p. 21. A la suite de L. Febvre, K. B. Neuschel désire travailler sur "les opérations du langage dans la structuration de la pensée" (p. 20).

<sup>367</sup> Ainsi C. Zoppis, in *Le vocabulaire de l'amitié chez Montaigne*, 1977, ne travaille-t-elle qu'à partir de la lecture que fait Montaigne des textes antiques, de leurs traductions de la Renaissance et des "effets" de son "expérience" amicale avec La Boétie (pp. 7-8). A aucun moment, elle ne fait allusion à un contexte social et politique (quand bien même le ferait-elle pour décider qu'il ne constitue pas son objet d'étude): les textes ne parlent qu'aux textes et leur analyse a surtout pour fin de déceler "l'originalité" de l'écrivain.

<sup>368</sup> En dépit de la prudence qu'il affiche (par contraste avec les "généralités", les "classements" et les "causes", chers aux historiens), P. Dumonceaux (*op. cit.*) n'hésite pas à présenter "une sorte de théorie de la société française" en 13 lignes, à partir de 2 mots, "plaire" et "plaisir" (pp. 20-21), et une "esquisse d'une interprétation historique" des "transformations profondes enregistrées dans le vocabulaire" entre 1600 et 1625, en 3 pages, fondée sur l'évolution démographique (p. 289 et p. 405 sq.). A partir d'une seule citation (tirée de P. Charron), il écrit que "le prince peut changer la loi à son plaisir" (p. 287), proposition fautive, que tous les textes politiques des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles désignent comme tyrannique et machiavélique. Dans le même ordre, il conclut de l'évolution des usages du mot "plaisir" après 1620, que "le plaisir de Dieu, du Roi ou d'un supérieur, c'est-à-dire son pouvoir absolu de décision, n'est plus accepté tel qu'il l'avait été par tous depuis toujours" (p. 353). Or le "pouvoir absolu" du roi n'est certes pas une donnée acceptée par tous depuis des temps immémoriaux, mais un enjeu des luttes politiques, particulièrement acérées à cette période.

<sup>369</sup> Cf. K. B. Neuschel, *op. cit.*, notamment pp. 17-18, pp. 63-65, p. 93 et p. 204.

institutions; il imagine, représente et légitime le pouvoir politique. Le concept même de *politique* est tout à fait variable et sa signification dépend d'autres catégories qui lui coexistent"<sup>370</sup>.

Pour les guerriers du XVI<sup>e</sup> siècle, parler, c'est agir et agir, c'est être. "Les nobles font connaître leurs inimitiés et leurs alliances aux autres et à eux-mêmes en agissant"<sup>371</sup>, note K. B. Neuschel. Il n'y a donc pas de rupture entre l'espace émotionnel intérieur et l'espace public de l'action<sup>372</sup>. Alphabétisés pour la plupart, ces guerriers "vivent néanmoins dans un monde où l'expérience du langage reste largement orale (...). Les nobles n'ont pas encore intériorisé les possibilités offertes par leur instruction. La capacité de lire et d'écrire, en permettant la réorganisation de l'expérience vécue dans la distance prise par rapport à elle, favorise l'aptitude à l'analyse abstraite"<sup>373</sup>.

Dans ce contexte, pour K.B. Neuschel, les paroles échangées par les nobles ne sont "des prétentions au pouvoir, mais des démonstrations de pouvoir"<sup>374</sup> personnel, car si "une personne a du pouvoir, alors ses paroles ont du pouvoir"<sup>375</sup>. Il n'existe donc pas d'"espace neutre entre les personnes"<sup>376</sup>. Les correspondances, qui apparaissent très souvent comme du parler écrit<sup>377</sup>, forment une "scène"<sup>378</sup> sur laquelle se négocient en permanence les statuts des correspondants, leurs positions dans le champ du pouvoir politique et la reconnaissance de celles-ci par la "communauté"<sup>379</sup> des supérieurs et des pairs. "Autrement dit, la courtoisie était en elle-même un échange substantiel. Les gestes de courtoisie et d'estime - que des objets, tels que des cadeaux, changent ou non de mains - étaient des échanges de substance en tant qu'échanges de reconnaissance des statuts. La reconnaissance était offerte par l'initiateur du contact, et était automatiquement échangée, puisque la capacité à accorder de l'honneur à un autre impliquait, en soi, l'honorabilité"<sup>380</sup>.

(La fin de cette partie du chapitre est à l'état de notes

<sup>370</sup> *Idem*, pp. 19-20.

<sup>371</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>372</sup> *Idem*, pp. 14-18. K. B. Neuschel reprend au passage le concept de *speech acts*, forgé par Austin, également utilisé par S. Greenblatt, *op. cit.* (mentionné d'ailleurs par K.B. Neuschel, pp. 193-194).

<sup>373</sup> K. B. Neuschel, *op. cit.*, p. 22. L'idée est reprise en conclusion (p. 192). La portée de cette remarque est limitée à la noblesse guerrière, elle ne concerne pas la noblesse issue de la robe.

<sup>374</sup> *Idem*, p. 67.

<sup>375</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>376</sup> *Idem*, p. 76.

<sup>377</sup> Cf. K. B. Neuschel, *op. cit.*, pp. 104-107.

<sup>378</sup> K. B. Neuschel, *op. cit.*, p. 116.

<sup>379</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>380</sup> *Idem*, p. 197. Ce jeu de l'honneur est décrit, en des termes très proches, par P. Charron (*op. cit.*): "L'honneur (...), c'est l'éclat d'une belle et vertueuse action, qui rejaillit de notre âme à la vue du monde et, par réflexion en nous-mêmes, nous apporte un témoignage de ce que les autres croient de nous, qui se tourne en un grand contentement d'esprit" (p. 361).

- liste de citations tirées de K. B. Neuschel, *op. cit.* - )

"Je conclus que les nobles français au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle n'étaient pas liés les uns aux autres par les relations exclusives de dépendance et de loyauté que le modèle clientéliste a dépeintes. Je décris plutôt une tendance à bâtir des réseaux d'amitié très *broad*" (p. X).

"Parce que les alliances et les hostilités reposaient sur l'action, elles étaient fluides en même temps que volatiles" (p. 23).

"Il n'était pas possible de fixer le contenu d'une relation, de même qu'il n'était jamais possible de considérer, dans la vie d'un noble, une seule relation, isolée des autres. Si l'honneur d'un noble était soutenu et réfléchi par ses relations, alors son identité de noble était le produit de toutes ses relations (...). Les relations entre nobles n'étaient donc pas exclusives; elles étaient même mutuellement inclusives. Les nobles comptaient, pour être reconnus et soutenus, sur une grande variété de liens avec leurs parents et leurs connaissances" (p. 90).

"Les termes de toutes les formes d'association entre nobles étaient négociables" (p. 179).

"Ce qui nourrissait vraiment une relation dans la culture des guerriers du XVI<sup>e</sup> siècle était la familiarité en face-à-face" (p. 182).

"La loyauté ou l'amitié étaient *acted out* dans les moments de face-à-face (...). Toutes les relations (...) existaient le long d'un unique *continuum* d'interdépendance et de familiarité" (p. 184).

"J'ai posé deux questions. La première était: Jusqu'à quel point le modèle clientéliste convient-il pour décrire l'organisation politique des nobles au XVI<sup>e</sup> siècle? La seconde portait sur le degré d'indépendance des nobles par rapport à l'Etat. Cette question a *challenged* la première: En quoi cette dernière était-elle conçue trop étroitement?" (p. 186).

"Ces relations (...) sont publiques et privées, les liens sont matériels et affectifs. Aussi, ni la dépendance, ni la confiance ne sont-elles exclusives ou totales" (p. 198).

(Ici, la rédaction reprend)

### Deux sociologues historiens

Avant de conclure ce chapitre, il faut faire une place aux travaux de deux sociologues américains qui ont choisi de poser la question de l'amitié en histoire afin de l'intégrer aux grands mouvements de civilisation dont ils cherchent à préciser les lois.

Dans un appendice à une étude déjà ancienne sur les attitudes des époques médiévales et modernes face à l'usure<sup>381</sup>, B. Nelson développe une analyse des transformations de l'idéal amical: "Le monde des agrégats hostiles d'amis et d'ennemis laisse place à un environnement plus terne, mais plus égalitaire, régi par le calcul et une franche prudence"<sup>382</sup>. B. Nelson lit l'amitié d'Antonio et de Bassanio dans *Le marchand de Venise* comme une défense par Shakespeare de l'idéal amical classique et médiéval pour lequel, les biens des amis devant être communs, l'ami doit servir de garant à son ami quand celui-ci emprunte de l'argent<sup>383</sup> et même, comme dans l'histoire de Damon et Pythias, d'otage laissé en dépôt quand la vie de l'ami est en jeu. B. Nelson note qu'au tournant des XVIe et XVIIe siècles, cet idéal devient ridicule, exagéré. La garantie amicale est déconseillée à leurs fils respectifs par des hommes comme Lord Burghley ou Walter Raleigh et interdite par Luther comme une preuve d'orgueil extraordinaire, une usurpation du rôle de Dieu. Wébérien critique, B. Nelson attribue cette transformation aux "conséquences égoïstes de l'esprit du capitalisme, de la *Realpolitik* de la Renaissance et de la théologie protestante"<sup>384</sup>. Les acteurs du changement sont "les sobres et directs hommes d'Etat, boutiquiers et courtisans du capitalisme naissant et de l'Etat moderne"<sup>385</sup>. Dans un texte plus récent, B. Nelson déclare que "le premier assaut vigoureux contre l'idée d'amitié fut l'attaque puritaine visant Elisabeth et la vie de cour"<sup>386</sup>. Selon B. Nelson, les puritains voulaient promouvoir les liens familiaux domestiques, en vertu de la maxime selon laquelle "la charité commence à la maison (*at home*)"<sup>387</sup>. Au cours du XVIIe siècle, les critiques, en provenance de milieux très divers, se sont multipliées contre les exigences exorbitantes de l'ancien idéal amical, au nom de la vérité de l'expérience

<sup>381</sup> B. Nelson, 'Some Remarks on the Parallel Fate of the Ideals of Friendship and Brotherhood in Early Modern Times' (1st ed. 1949), in *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 1969, pp. 141-164.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>383</sup> Cf. *supra*, les exemples florentins de la pratique de la garantie amicale.

<sup>384</sup> B. Nelson, 1969, *op. cit.*, p. 151.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> B. Nelson, 1974, *op. cit.*, pp. 94-95.

<sup>387</sup> *Ibid.*

quotidienne. Le vieux modèle est jugé fabuleux et utopique. "La prudence et le sévère bon sens semblent dicter une réduction d'échelle du code amical", constate B. Nelson; le nombre et l'origine variée de ces critiques "suggèrent un tournant dans l'histoire des sentiments moraux"<sup>388</sup>. Une lecture des juristes de droit international (Gentili, Grotius, Pufendorf, etc.) et des théologiens et moralistes (Taylor, Paley) montre un affadissement entre le XVIIe et le XIXe siècles de la notion d'amitié, aussi bien dans le langage diplomatique que dans le cadre de la sociabilité générale. L'amitié finit par ne plus désigner qu'une absence d'hostilité, une neutralité. Parallèlement, elle est critiquée comme un archaïsme contraire à la justice<sup>389</sup>.

La réflexion de B. Nelson repose sur une hypothèse originale (en partie fondée sur l'opposition communauté / société de Tönnis) concernant le lien social. "Quand la parenté de sang exclusive, la fraternité jurée et l'amitié, toutes impliquant une coopération de groupe et un partage de biens et de services, laissent place à la société et à la justice généralisée (...), tous les hommes deviennent frères en devenant également autres (...). Bref, la déflation de l'amitié est une étape dans le développement d'une morale universaliste. Quand les amis sont dépréciés, tous les hommes deviennent également autres"<sup>390</sup>. Ainsi, en termes anthropologiques, l'idéal amical s'éroderait au passage de catégories particularistes à des catégories universalistes. Cette transformation s'effectuerait aux dépens de l'intensité relationnelle en général et de l'idéal d'identification amicale en particulier.

Ces remarques peuvent être rapprochées de celles d'A. Silver sur la conception par les philosophes du XVIIIe siècle d'un champ socio-politique neutre<sup>391</sup> et de celles de L. Dumont qui visent à différencier une vision holiste ancienne du social d'une vision individualiste moderne<sup>392</sup>. Tout homme est postulé comme étranger *a priori* non hostile, neutre, parce que l'unité de référence n'est plus le groupe, mais l'individu.

Les pistes de réflexion ouvertes par l'hypothèse de B. Nelson ne sauraient faire oublier que celui-ci pratique une histoire des idées très traditionnelle. Sur

<sup>388</sup> *Ibid.*

<sup>389</sup> *Ibid.* Les exemples choisis par B. Nelson (Oreste et Pylade, Gracchus et Blossius) sont ceux que cite également Du Perron pour opposer la juste amitié des peuples à l'égoïste amitié des particuliers (cf. Du Perron, Jacques Davy, cardinal, Epître dédicatoire de sa trad. française du *Laelius* de Cicéron, Paris, A. Estienne, 1618, XVI p. et *Les diverses Oeuvres de l'illustrissime cardinal Du Perron*, Paris, A. Estienne, 1622, 2 parties en 1 vol. in Folio).

<sup>390</sup> B. Nelson, 1969, *op. cit.*, p. 151.

<sup>391</sup> Cf. A. Silver, *op. cit.*. A. Silver montre que "l'amitié devient une valeur distinctive de la nouvelle sphère du privé, mais, contrairement aux amitiés exclusives plus anciennes, elle est interprétée par les libéraux classiques et leurs continuateurs comme une contribution morale et psychologique à la sympathie fraternelle et générale de la société libérale" (p. 283).

<sup>392</sup> Cf. L. Dumont, *op. cit.*

deux siècles et pour toute l'Europe occidentale, les grands esprits se parlent, les textes répondent aux textes en dehors de tout contexte, (sinon extrêmement général: le capitalisme et l'Etat moderne, ces monstres fantomatiques). A aucun moment, l'amitié n'est définie comme une valeur-message, une "pratique" ou une "institution" (aux sens définis précédemment). Elle est désignée comme un "sentiment moral", sans que cette expression soit précisée. Rien n'est évoqué de l'issue de sa mue: "dépréciée", disparaît-elle? Les analyses de B. Nelson ne sont, il est vrai, que des remarques annexes pour son étude dont la logique est fondée sur les travaux de Max Weber.

Au capitalisme et à l'Etat moderne de B. Nelson correspondent, chez A. Silver, le marché et la bureaucratie.

*(Interruption du texte)*

*(Texte à l'état de notes;  
les références, en bas de page, sont des ajouts)*

## 2ème partie L'HARMONIE DU CORPS POLITIQUE

Il ne s'agit pas de faire un récit mythique - continu, téléologique - d'une amitié politique qui apparaîtrait, telle l'amitié du poème de Leon Battista Alberti<sup>1</sup>, comme une personne voyageant dans le temps et l'espace, à peine modifiée par ses déplacements.

### Chapitre 1: La conversation civile

Amitié: lien politique contre ennemis (Machiavel<sup>2</sup>).

### Chapitre 2: Les amis du prince

Sablé<sup>3</sup>, 22: difficile distance à trouver avec les Grands.

Ailly<sup>4</sup>, 72: éduquer le jeune prince / vérité.

Rabelais, *Pantagruel*<sup>5</sup>, p. 147: Panurge rappelle à Pantagruel que la nature (fortune) les a fait égaux (ils peuvent donc être amis); p. 155: amitié / amour du prince Pantagruel = compagnie.

### Chapitre 3: Le lien social

- Suivre l'ordre hiérarchique (pour décrire l'idéologie et non sa production comme dans les deux chapitres qui précèdent): Dieu, le Roi, la noblesse, la bourgeoisie, le peuple, les femmes entre elles.

- Amitié / société primitive: Domat<sup>6</sup>; Yates (1947)<sup>7</sup>, p. 121 et p. 127.

- Christ, surgeon d'amitié: Yates (1947), p. 313.

- Audiguier<sup>8</sup>: amitié guerrière, compagnon / combat / corps.

- Peuple: sources judiciaires (Londres, Venise, Apt); proverbes?; recherche des lieux communs qui traversent les états; christianisme?

<sup>1</sup> Leon Battista Alberti, "D'Amicizia", poème, *Opera Inedita et pauca separatim impressa*, Florence, J. C. Sansoni, pp. 236-237.

<sup>2</sup> Niccolò Machiavelli, *Le Prince* suivi de *Choix de lettres*, préface de R. Aron, trad. J. Anglade, Paris, Librairie Générale française, 1972, 303 p. (*Il Principe* (1513), édité par U. Dotti, Milan, Feltrinelli, 1991, 140 p.).

<sup>3</sup> Madeleine de Souvré, marquise de Sablé, *Maximes* (1676), in J. Lafond (ed.), *Moralistes du XVIIe siècle*, Paris, R. Laffont, 1992, pp. 243-255.

<sup>4</sup> Nicolas d'Ailly, *Pensées diverses* (1678), in J. Lafond (ed.), *op. cit.*, pp. 259-271.

<sup>5</sup> François Rabelais, *Pantagruel* (1532), édité par P. Michel, Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1964, 448 p.

<sup>6</sup> Jean Domat, *Traité des Lois* (1681), préface aux *Lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, Le Clerc, 1777, pp. I-XXIX.

<sup>7</sup> Frances A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth-Century*, The Warburg Institute, Norwich, Empire Press, 1947.

<sup>8</sup> Vital d'Audiguier (1565 ou 1569-v. 1624), *Philosophie soldade*, Paris, Toussaints de Bray, 1604, 235 p.

- Veyne, *Annales E.S.C.*, n° 5-6, 1982, p. 897<sup>9</sup>: amitié-loi qui combat les désordres de la nature humaine / amitié-nature qui protège les humains des lois (Montaigne<sup>10</sup>).

- Pour rechercher l'amitié populaire, proverbes? Nombreux recueils, mais rédigés par des érudits (le plus connu étant Erasme et ses *Adages*), qui les traduisaient parfois explicitement des ouvrages antiques et les mettaient en rimes, recueils destinés à un public lettré ou noble. Ils ne permettent donc guère de mesurer la diffusion populaire du code amical, mais sa grande circulation dans les milieux nobles et bourgeois, où parler par proverbe était un jeu et une mode à la Renaissance.

<sup>9</sup> K. B. Neuschel, travaillant sur la culture orale de la noblesse française au XVI<sup>e</sup> siècle note que proverbes et formules (préservés dans les textes littéraires) abondent et constituent même la véritable "substance" de l'expression orale (*Word of Honour*<sup>11</sup>, p. 104, note 2). Ces remarques donnent sans doute une des voies d'accès des nobles à la culture amicale antique. Elle ne se présente pas d'abord à eux comme une philosophie livresque, mais comme une série de formules prescriptives, lapidaires, aisées à retenir et utiliser, qui leur sont proposées par leurs pairs, dans la vie quotidienne.

- Stocker<sup>12</sup>: "Ligue", restaurer l'amitié rompue par les divisions (protestantisme).

- Rabelais, *Gargantua*<sup>13</sup>, p. 431: nature instruite autorise de vivre libres et sans lois extérieures au groupe (Thélème), mais grand conformisme à l'intérieur de la communauté.

- Argonne<sup>14</sup>, p. 47: amitié des Grands = seulement titre d'honneur et de parade.

- Ailly<sup>15</sup>: lien social = amour intéressé.

<sup>9</sup> Paul Veyne, "Critique d'une systématisation: les Lois de Platon et la réalité".

<sup>10</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

<sup>11</sup> Kristen B. Neuschel, *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth Century France*, Ithaca, Cornell U. P., 1989.

<sup>12</sup> Christopher W. Stocker, 'Exclusion and Union: The Associative Impulse in the Catholic League', in D. Letocha (éd.), *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI<sup>e</sup> siècle européen*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, pp. 273-288.

<sup>13</sup> François Rabelais, *Gargantua* (1534-1542), édité par P. Michel, Paris, Gallimard / Le Livre de Poche, 1965, 448 p.

<sup>14</sup> Bonaventure d'Argonne, *L'Education, Maximes et Réflexions de Monsieur de Moncade* (1691), in J. Lafond (éd.), *op. cit.*, pp. 91-98.

<sup>15</sup> Nicolas d'Ailly, *op. cit.*

## Chapitre 2

### LES AMIS DU PRINCE

Traiter de l'amitié du prince avec ses sujets au début de l'époque moderne implique d'exposer à la fois un modèle de comportement personnel et politique et une pratique. Le modèle de la relation entre le prince et ses inférieurs est constant: si la proximité du prince détermine l'intensité et la qualité de la relation, celle-ci ne change ni de statut, ni de langage.

Trois cercles concentriques peuvent être distingués autour du prince: les sujets, la noblesse, les intimes. C'est l'amitié avec les intimes qui constitue l'objet principal de ce chapitre, mais sa compréhension oblige, du fait de l'homologie entre les représentations des diverses amitiés, à la comparer à l'occasion avec celle du prince et des nobles en général et avec les rapports hiérarchiques à l'intérieur de la noblesse.

Les canaux de transmission du modèle d'une cour princière à une autre nécessiteraient, pour parvenir à être cartographiés précisément, une étude des réseaux qui sort du cadre de ce travail, mais il est possible de repérer la présence d'un même substrat aristotélicien au modèle de la relation amicale princière tel qu'il est diffusé dans les cours italiennes, française et anglaise aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. L'édition tant des œuvres d'Aristote que des traités du courtisan et du gentilhomme constitue une condition de possibilité de la diffusion du modèle.

Si l'on cherche les éditions d'Aristote dans les catalogues de la *British Library* et de la Bibliothèque Nationale à Paris, on constate que les œuvres du philosophe ont bénéficié surtout d'éditions savantes en grec ou en latin, mais il en a existé d'innombrables commentaires et résumés sous formes de maximes tant en latin<sup>16</sup> que dans les langues vulgaires. La parution décennale de la seule *Ethique de Nicomaque* est de 8,75 entre 1473 et 1600, soit pas loin d'une édition par an en Europe occidentale pendant 130 ans. Le livre des *Politiques* est édité surtout entre 1540 et 1600; pendant ces quarante ans, on compte 6,3 éditions tous les dix ans<sup>17</sup>.

Ces succès se reflètent dans les bibliothèques et dans les *media* culturels que sont notamment les traités d'éducation. Christian Bec, qui a analysé les

<sup>16</sup> Cf. l'énorme travail d'inventaire des commentaires latins d'Aristote à la Renaissance (classés par ordre alphabétique des auteurs) publié par Charles H. Lohr in *Studies in the Renaissance*, XXI, 1974, pp. 228-289, puis in *Renaissance Quarterly*: XXVIII, 1975, pp. 689-741; XXIX, 1976, pp. 714-745; XXX, 1977, pp. 681-741; XXXI, 1978, pp. 532-603; XXXII, 1979, pp. 529-580; XXXIII, 1980, pp. 623-734; XXXV, 1982, pp. 164-256.

<sup>17</sup> Sur l'origine et l'usage de ces chiffres, cf. *infra*.

bibliothèques florentines des XVe et XVIe siècles à partir des inventaires après décès, note qu'au XVIe siècle, Aristote, surtout représenté par l'*Ethique*, fait partie des trois auteurs les plus présents, avec Cicéron et Pétrarque<sup>18</sup>. Susan Connell trouve un manuscrit des *Politiques* ainsi que deux exemplaires de l'*Ethique* dans les bibliothèques de deux médecins vénitiens en 1460 et 1480; elle mentionne aussi différents commentaires d'Aristote<sup>19</sup>. D'autre part, Thomas Elyot, dans son *Gouverneur*, un traité d'éducation à l'usage des jeunes gens destinés par leur naissance aux charges de gouvernement, publié en 1531 et édité 8 fois au XVIe siècle, propose de faire lire l'*Ethique* à ces jeunes gens à partir de 17 ans<sup>20</sup>. L'enseignement de l'*Ethique* a donc pu atteindre directement des milieux de cour, comme le montre son influence dans les débats organisés par Guy Du Faur de Pibrac pour Henri III pendant les séances de l'Académie du Palais<sup>21</sup>. Toutefois, entre 1601 et 1650, la parution décennale de l'*Ethique* s'effondre à 1,8 et celle des *Politiques* à 2,4. Ces chiffres, quoiqu'incomplets<sup>22</sup>, indiquent une tendance nette et permettent de faire l'hypothèse d'un changement de modèle culturel savant au XVIIe siècle, ce qui n'implique pas nécessairement (ou, en tout cas, pas simultanément) un changement de pratique.

Comment le prince peut-il avoir des amis? Cette question trouve une première possibilité de réponse si l'on situe l'amitié princière dans son cadre quotidien: la cour. Les dictionnaires de la fin du XVIIe siècle donnent de la cour des séries de définitions très semblables, quoiqu'ordonnées différemment:

- "palais du prince, lieu où est le Prince"; "le Prince et ses courtisans" (Richelet)<sup>23</sup>;

- "lieu où habite un Roi ou un Prince souverain"; "le Roi et son Conseil, ou ses ministres"; "tous les officiers et la suite du Prince"; "le corps de l'Etat, que le Prince représente" (Furetière)<sup>24</sup>;

<sup>18</sup> Christian Bec, *Les livres des Florentins (1413-1608)*, Florence, L. S. Olschki, 1984, p. 31, 33, pp. 47-49, p. 58, 61, 76, 87 et 101. Dans les listes de présence par auteurs, Aristote est 12e entre 1413 et 1453 et 15e entre 1467 et 1520, mais 1er entre 1531 et 1569 et 2e, après Cicéron, entre 1570 et 1608. Il faut néanmoins tenir compte du temps - inconnu - qui s'est écoulé entre l'acquisition du livre et la mort du propriétaire; toutefois, la fortune d'Aristote persistant à Florence jusqu'au début du XVIIe siècle, on peut faire l'hypothèse qu'elle coïncide avec le retour des Médicis et les débuts du grand-duché: une lecture politique (plutôt que morale) d'Aristote était-elle possible dans ces circonstances et si oui, laquelle?

<sup>19</sup> Susan Connell, 'Books and their Owners in Venice (1345-1480)', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 33, 1972, p. 163, pp. 180-181 et p. 186.

<sup>20</sup> Thomas Elyot, *The Boke Named The Governour*, édité par H. H. S. Croft, Londres, C. K. Paul, 1880, T.I, pp. 91-98. Il y ajoute le *De Officiis* de Cicéron et l'*Istitutio Principis Christiani* (Louvain, 1516) d'Erasmus (pour rester dans le seul champ politico-moral).

<sup>21</sup> Cf. Frances A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth-Century*, The Warburg Institute, Norwich, Empire Press, 1947, pp. 110-111 et p. 125.

<sup>22</sup> Seules sont prises en compte les éditions figurant dans les catalogues de la *British Library* à Londres et de la Bibliothèque Nationale à Paris.

<sup>23</sup> Pierre Richelet, *Dictionnaire françois*, Genève, J. H. Widerhold, 1680.

<sup>24</sup> Antoine Furetière, *Le Dictionnaire universel*, La Haye-Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690.

- "la Maison, les Officiers, les principaux Seigneurs et la Justice ordinaire d'un Roi, d'un Prince, etc."; "le lieu où est le Souverain avec sa suite"; "le Souverain et son Conseil" (Académie française)<sup>25</sup>.

La cour peut donc être alternativement la maison du roi (aux deux sens de son palais et de ses serviteurs), son entourage, son gouvernement (son conseil ou ses ministres) et le corps symbolique de l'Etat qui s'incarne dans le corps du roi<sup>26</sup>.

Ces définitions ne sont pas propres aux dictionnaires, elles sont utilisées par les acteurs de la cour eux-mêmes. Ainsi, Madame de Sévigné écrit en 1676: "le Roi, la Reine, Monsieur, Madame, Mademoiselle, tout ce qu'il y a de princes et de princesses, Mme de Montespan, toute sa suite, tous les courtisans, toutes les dames, enfin ce qui s'appelle la cour de France"<sup>27</sup>. La cour est donc conçue comme un ensemble de personnes rangées dans un ordre hiérarchisé: le prince, sa femme, sa famille proche, sa famille lointaine, sa favorite et enfin les hommes et les femmes admis dans leur entourage. Ces gens suivent un prince souvent itinérant, ce qui permet de comprendre une deuxième définition de Madame de Sévigné. Parlant des premiers succès publics de son fils, elle déclare, en 1680: "Ce n'est plus un pays étranger que la cour, c'est le lieu où il doit être"<sup>28</sup>. La cour est donc également un lieu, familier ou étranger, défini en tout cas, borné par des frontières, même s'il n'est pas constitué de bâtiments, mais de personnes (la cour voyage: elle est à Saint-Germain, à Fontainebleau, etc.). C'est un lieu symbolique du pouvoir politique central, c'est-à-dire un lieu de sociabilité, d'échange de paroles et de démonstrations de pouvoir, car la possibilité d'arborer des signes de pouvoir est un pouvoir<sup>29</sup>.

Pour qui travaille sur l'amitié entre les XVe et XVIIe siècles, les définitions données par Madame de Sévigné, quoique tardives, sont précieuses car elles semblent justes pour les périodes antérieures. La fixation de la cour en un lieu particulier intervient en 1682 et, dès 1685, Madame de Sévigné identifie "la cour" à "Versailles" et l'oppose à "Paris", comme, parallèlement, en 1686, elle la différencie du "monde"<sup>30</sup>. Jusqu'à Versailles, aboutissement concret d'une transformation absolutiste de la monarchie, la vie quotidienne du roi est celle d'un très grand seigneur, chef de sa "maison"<sup>31</sup>. Pour Kristen B. Neuschel,

<sup>25</sup> *Le Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, J.-B. Coignard et Vve, 1694.

<sup>26</sup> Sur l'importance de cette symbolique corporelle, cf. *infra*.

<sup>27</sup> Madame de Sévigné, *Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 206.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 264.

<sup>29</sup> Sur les rapports entre énonciation et pouvoir, cf. Kristen B. Neuschel, *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth Century France*, Ithaca, Cornell U. P., 1989, p. 67.

<sup>30</sup> Mme de Sévigné, *op. cit.*, pp. 335-338.

<sup>31</sup> Ronald G. Asch, in 'Court and Household from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries', introduction à *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, Oxford U. P., 1991, pp. 1-38, précise une limite possible de l'identification entre "cour" et "maison": "The real



travaillant sur la "maison" des Condé, princes de sang, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, "la maison n'était ni une entité ni un lieu, mais un mode de vie. Le terme de maison désigne l'environnement au sein duquel vivaient en permanence les grands nobles, entourés par un groupe de nobles et de gens du commun à leur service"<sup>32</sup>. Cette description est assez proche de celle que Madame de Sévigné donne de la cour avant Versailles.

La maison royale est forcément particulière, car le roi est en même temps une personne et le pouvoir souverain incarné: la cour est donc à la fois le lieu où se trouve le roi en personne et le centre du pouvoir. Dans *Edward II*, Christopher Marlowe propose une définition double de la cour, dont les deux termes se contredisent quand le roi est tenu prisonnier et qu'un usurpateur gouverne. Le frère d'Edward, Kent, qui a, en vain, tenté de délivrer le roi s'écrie:

"Où est la Cour, sinon ici? Car le Roi est ici!"

Le geôlier répond:

"La Cour se trouve où Lord Mortimer se trouve".

Kent s'exclame:

"Ô malheureuse la république,

Où les seigneurs tiennent cour et les rois sont en prison!"<sup>33</sup>.

La question de la séparation entre la souveraineté et la personne du roi, s'il rompt de son propre chef les règles de l'amitié avec sa noblesse, constitue également le ressort du *Richard II* de Shakespeare, joué en décembre 1595. Le lien entre la déposition du roi et le choix de ses amis est essentiel dans les deux pièces de théâtre, ainsi que dans les réflexions et programmes politiques ultras, tant catholiques que protestants à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle. En tout cas, la question de Marlowe - "où est la cour?" - renvoie à une définition qui, comme celle de Madame de Sévigné un siècle plus tard, montre l'importance des rapports personnels et de la fréquentation régulière dans la société de cour.

Etre courtisan, c'est être présent à la cour. "La cour est avant tout un milieu social qui possède une culture spécifique - "culture" désignant, dans ce cas, non

critérian for membership of the court was access to the ruler. Those who had such access, however, whether this was due to their rank, the personal favour of the monarch, or other positions they held, did not necessarily belong to the household, whereas many household members of lower station were excluded from the privilege of access to the ruler' (p. 8). Reste à préciser ce qu'est "l'accès au souverain"? Le voir, lui parler, le toucher? (cf. *infra*). Ronald G. Asch ajoute (*ibid.*, p. 9) que la "maison" peut fonctionner en l'absence du prince, mais que la "cour" implique sa présence.

<sup>32</sup> Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, p. 183.

<sup>33</sup> *Marlowe's Plays and Poems* (1594), Londres, Dent, 1963, p. 285: 'Where is the court but here? here is the king (...) / - The court is where Lord Mortimer remains (...) / - O, miserable is that common-weal, / Where lords keep courts, and kings are lock'd in prison!'. La pièce *Edward the Second* a été éditée en 1594, l'année suivant la mort de Christopher Marlowe, mais elle avait été jouée en 1591 ou 1592.

seulement la littérature et les arts, mais tout un mode de vie avec ses valeurs propres -"<sup>34</sup>. Le pouvoir politique se joue dans ces relations entre personnes de connaissance. Les travaux de Jean-Marie Constant, Arlette Jouanna et Kristen B. Neuschel<sup>35</sup> ont souligné la prééminence des relations personnelles sur les représentations institutionnelles dans les comportements politiques de la noblesse française. "Ce qui nourrit vraiment une relation dans la culture guerrière du XVI<sup>e</sup> siècle", note K. B. Neuschel, c'est "la présence familière (*face-to-face familiarity*)"<sup>36</sup>.

1. Avec cette définition de la cour comme un ensemble d'hommes et de femmes qui se fréquentent quotidiennement autour du prince, on comprend mieux l'écart de traduction qu'effectue Thomas Elyot en 1539. Celui-ci ne fut pas seulement un humaniste, mais aussi un acteur politique puisqu'il servit comme juge de paix, shérif, greffier du Conseil Privé et fut envoyé par Henri VIII auprès de Charles Quint. Or, dans la rubrique "Conseil et conseillers" du recueil d'aphorismes intitulé *The Bankette of Sapience*, Thomas Elyot traduit l'expression de Marius Maximus "les amis du prince (*amici principis*)" par "les conseillers et compagnons du roi (*the king's counsellours and companions*)"<sup>37</sup>. Il traduit moins qu'il n'explique: l'ami est défini par ses devoirs de conseil et d'accompagnement du "roi" (le remplacement de "prince" par "roi" indiquant une adaptation de la sentence à l'Angleterre de son époque). En sens opposé, les conseillers du roi et ceux qui l'accompagnent sont ses amis; cette double définition n'est propre ni à Thomas Elyot, ni à son milieu.

Il n'est pas question ici de travailler sur l'action politique précise des conseillers princiers de la Renaissance, mais d'interroger le lien entre ami et conseiller, c'est-à-dire également le lien entre amitié et politique. Amis et conseillers ont un même devoir, dire la vérité et un même contraire, le flatteur.

Baldassar Castiglione écrit: "Les flatteurs n'aiment pas les seigneurs ni les amis, ce que je veux que fasse principalement notre Courtisan"<sup>38</sup>. Cette phrase

<sup>34</sup> Ronald G. Asch, *op. cit.*, p. 9.

<sup>35</sup> Jean-Marie Constant, *Nobles et paysans en Beauce aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Thèse dactylographiée, Paris, Sorbonne, 1978, 598 p. et *La vie quotidienne de la noblesse française aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Hachette, 1985, 317 p.; Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989, 501 p.; Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, XIV et 223 p. Cf. également Orest Ranum qui, in 'The French Ritual of Tyrannicide in the Late Sixteenth Century', *Sixteenth Century Journal*, XI, 1980, n° 1, à propos des rapports haine-amour en politique, suggère de prendre comme objet de recherche 'the aristocratic regard and its decline' (note 10, p. 66).

<sup>36</sup> Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, p. 182.

<sup>37</sup> Cité par Frederick W. Conrad, *A Preservative Against Tyranny: The Political Theology of Sir Thomas Elyot*, PhD Thesis, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1988, pp. 33-34.

<sup>38</sup> Baldassar Castiglione, *Le Livre du Courtisan*, présenté et traduit d'après la version de Gabriel Chapuis (1580) par A. Pons, Paris G. Lebovici, 1987, p. 128 (*Il Libro del Cortegiano* (II, 18), Milan, Garzanti, 1981,

est remarquable en ce qu'elle met sur le même plan, commandé par le verbe aimer, les termes "seigneurs" et "amis". Pouvoir et ce qu'on nomme aujourd'hui "sentiments" sont complémentaires.

Les cours ne peuvent évidemment être décrites comme des lieux idylliques d'échanges amoureux: il s'agit ici de présenter un modèle fictionnel et les pratiques qui l'ont produit et qu'il a influencées. Une réflexion de Paul Veyne sur "le militantisme du citoyen" dans l'Antiquité peut aider à saisir l'énonciation et la lecture de l'idéal amical dans un contexte politique: "Demi-idéal, car il en était du militantisme comme, chez nous, de la démocratie ou des droits de l'homme: ce n'était pas purement une idéologie, ni entièrement une pratique. Ce présumé militant (...) se heurtait dans ses applications, à l'indifférence ou à la résistance passive, c'est entendu; il mystifiait profiteurs et victimes sur la réalité des rapports sociaux, c'est vrai. Il demeure qu'il peuplait l'air d'impératifs qui se faisaient un peu obéir, qu'il limitait l'inventivité et le choix des arguments dans les polémiques (...), qu'il paralysait les revendications et les colères; il cache souvent la lutte des classes, mais cette lutte elle-même, il la délimite toujours; il dessine l'horizon du concevable. Les philosophes raisonnent à partir de lui (...), les chefs d'Etat se fondent sur lui quand ils méditent une politique réfléchie et les esprits chagrins ou satiriques vivent dans une indignation quotidienne de voir cet idéal bafoué: telle était la conscience politique malheureuse du temps, le motif d'indignation"<sup>39</sup>. Si ces remarques ne peuvent s'appliquer mot à mot à l'amitié, elles mettent sur la voie d'un étrange objet d'observation: la réalité d'un idéal. L'idéal n'est pas qu'un langage trompeur, un masque qui a pour fin de dissimuler le conflit: il agit positivement en produisant du sens.

Il existe, depuis le Moyen Age, une autre lignée de textes qui prétendent dire la vérité sur l'insondable fausseté des cours<sup>40</sup>. Thomas Wyatt,

p. 144: "gli adulatori non amano i signori né gli amici, il che io vi dico che voglio che sia principalmente nel nostro cortegiano").

<sup>39</sup> Paul Veyne, "Critique d'une systématisation: les Lois de Platon et la réalité", *Annales E.S.C.*, 1982, n° 5-6, p. 884.

<sup>40</sup> Cf. Ellery Schalk, 'The Court as Civilizer of the Nobility' in *Princes, Patronage, and the Nobility, op. cit.*, pp. 245-263, qui parle, à propos des satires anti-curiales, d'une 'standard repetition of medieval literary clichés' (p. 252). Voir aussi la contribution de Laurence Harf-Lancher, "L'enfer de la cour: la cour d'Henri II Plantagenêt et la Mesnie Hellequin", in Philippe Contamine (ed.), *L'Etat et les aristocraties, XIIe-XVIIe siècles (France, Angleterre, Ecosse)*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1989, 396 p., pp. 27-50. Elle cite une lettre latine de Pierre de Blois à un abbé cistercien, qui oppose l'innocence des écoles au danger mortel que représente la cour pour le salut: la cour "est le règne de l'ambition, de la flatterie, du mensonge, de la calomnie, de la ruse, de l'envie, de la cruauté et de l'impunité, c'est la chasse aux profits matériels et à la vaine gloire" (p. 36). Pierre de Blois, secrétaire du roi Henri II et d'Aliénor d'Aquitaine, utilise tous les lieux communs anti-curiaux que l'on retrouve à la Renaissance. Il faut ajouter qu'il est l'auteur d'un des grands traités d'amitié du XIIe siècle, *De Amicitia Christiana*, qui plagie en grande partie celui de l'abbé Aelred de Rievaulx, *De Spiritualis Amicitia*, qui lui-même avait paraphrasé Cicéron. Pierre, comme Aelred, est un intellectuel courtois qui tente de faire passer la notion d'amitié spirituelle, pour partie chrétienne, pour partie classique, du milieu ecclésiastique à celui des laïcs dévots de la cour franco-

contemporain de Thomas Elyot, humaniste et brillant courtisan d'Henri VIII, déclare dans sa troisième *Satire*, comme en réponse à Castiglione, que ceux qui cherchent à plaire

"devront chercher des amis en des lieux où vérité ne sera pas offense.

Fuis donc la vérité: tu seras riche et tranquille"<sup>41</sup>.

Amitié et vérité sont liées, mais impossibles à la cour. Wyatt désire peut-être détruire la construction idéale de Castiglione, inspirée d'Aristote, directement ou à travers Cicéron<sup>42</sup>, en la confrontant à la cour anglaise, mais les textes anti-curiaux et ceux issus du *Cortegiano*, qui continuent d'être publiés parallèlement pendant un siècle et demi, ne se répondent pas vraiment. Le choix de tenir l'un ou l'autre discours paraît dépendre, non de leur vérité intrinsèque, mais de la position du locuteur par rapport à la cour au moment où il écrit. Il s'agit, dans les deux cas, d'une vérité d'énonciation et non de contenu: tout est vrai, mais différemment; et le lecteur de ces textes doit se garder d'opposer trop abruptement l'idéal issu du jeu rhétorique et ce qui se présente comme une vision cynique, un dévoilement lucide de la réalité: il serait piégé par le texte.

David Starkey a montré que Wyatt était très lié avec le dédicataire de la troisième satire, Sir Francis Bryan, autre "Gentilhomme de la Chambre Privée", diplomate et humaniste, fameux pour son franc-parler avec le roi qui l'avait surnommé "my Vicar of Hell". Or Bryan souffrait d'une défaveur passagère et Wyatt l'aidait financièrement et le défendait chaudement quand il écrivait son poème (peut-être entre juin 1538 et janvier 1539), dont les *Satires* d'Horace constituent le modèle scripturaire<sup>43</sup>. Autre exemple: celui d'Aubigné, blessé à Casteljaloux, qui dicta en 1577 les premiers éléments des *Tragiques*, après s'être évadé l'année précédente, en compagnie d'Henri de Navarre, de la cour où il avait tenté pendant quelques années de faire son chemin (il avait été, par exemple, membre de l'Académie du Palais restaurée en 1576 et avait assisté à certaines séances<sup>44</sup>) et qu'il vomissait désormais<sup>45</sup>.

anglaise. L'un et l'autre contribuent au grand mouvement de spiritualisation du monde entrepris par l'Eglise au XIIe siècle, monde jusque-là plus ou moins abandonné à son péché par la culture monastique.

<sup>41</sup> Cité par David Starkey, 'The Court: Castiglione's Ideal and Tudor Reality. Being a Discussion of Sir Thomas Wyatt's Satire addressed to Sir Francis Bryan', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 45, 1982, p. 235: 'Shall purchase friends where truth shall but offend./Flee therefore truth: it is both wealth and ease'.

<sup>42</sup> Se référant notamment à l'oeuvre de Sir John Fortescue, le prof. Starkey me signale que les modèles aristotéliens étaient surtout connus en Angleterre, sous Henri VIII, à travers les lectures latines de Cicéron et Saint-Augustin (modèle impérial). Il faut noter, toutefois, que T. Elyot cite souvent et directement Aristote.

<sup>43</sup> Cité par David Starkey, *op. cit.*, pp. 235-237.

<sup>44</sup> Cf. Frances A. Yates, *op. cit.*, p. 122.

<sup>45</sup> Cf. Jacques Bailbé, "Introduction" à Agrippa d'Aubigné, *Les Tragiques* (1616 et 1623), Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 8 et p. 15.

Protestant, il n'avait plus d'espoir d'y faire carrière et la cour de Navarre ne soutenait pas la comparaison avec celle de France.

Le cas est différent en Italie (et dans l'Empire, sans doute) où quitter une cour implique seulement, le plus souvent, changer de cour. G. B. Giralaldi Cinzio quitte Ferrare (et l'ingrat nouveau duc Alphonse II d'Este) en 1563 pour s'installer à Turin, appelé par Emmanuel Philibert de Savoie. Il y écrit, l'année suivante, son *Discours touchant ce que doit faire un jeune noble et bien né au service d'un grand prince (Discorso intorno a quello che si conviene a giovane nobile e ben creato nel servire un gran principe)*<sup>46</sup>. Il n'y attaque pas les cours en tant que telles, mais insiste sur l'aspect contractuel du service (*servitù*) du prince, qui est "presque une sorte de marchandise"<sup>47</sup>. Il commence toutefois à distinguer des qualités "d'homme privé"<sup>48</sup>, que les puissants, quoi qu'ils en pensent, ne peuvent acheter: il recommande une élégante soustraction de soi-même dans les situations curiales difficiles, "une excellente naïveté (...), une gentille ironie"<sup>49</sup>. Affronté aux flatteurs qui pullulent, "notre jeune homme ne confiera donc pas à chacun ses desseins et ses desirs"<sup>50</sup>. Alors qu'il répète par ailleurs les règles canoniques d'Aristote en ce qui concerne l'amitié avec le prince, Giralaldi marque ici un écart, qu'on pourrait dire "baroque", avec le modèle antique, en conseillant un retrait prudent dans le for intérieur et une certaine dissimulation qui protège celui-ci.

Dans *L'Utopie*<sup>51</sup>, cinquante ans auparavant, Thomas More opposait deux attitudes, aucune n'étant idéale, vis-à-vis du conseil du prince. Le personnage qui porte son nom dans le dialogue reconnaît la difficulté du franc-parler à l'antique (More pense à *La République* de Platon): "Cette philosophie bonne pour l'école est à sa place dans un entretien entre amis; elle est hors de propos dans les conseils des rois, où se traitent de grandes choses avec une grande autorité, et en face du pouvoir suprême"<sup>52</sup>. Toutefois, More estime possible et souhaitable l'utilisation d'une route oblique: "Sachez dire la vérité avec adresse et à propos; et si vos efforts ne peuvent servir à effectuer le bien, qu'ils

<sup>46</sup> G. B. Giralaldi Cinzio, *Discorso intorno a quello che si conviene a giovane nobile e ben creato nel servire un gran principe*, publié sous le titre *L'uomo di corte*, Modène, Mucchi, 1989.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 13 ("quasi una spezie di mercanzia").

<sup>48</sup> *Idem*, p. 19 ("di uomo privato").

<sup>49</sup> *Idem*, p. 24 ("una eccellente dabenagine (...), una gentile ironia").

<sup>50</sup> *Idem*, p. 63 ("non conferirà adunque il nostro Giovane con ognuno i suoi disegni, né i suoi desideri").

<sup>51</sup> Thomas More, *L'Utopie* (1516), Livre I, traduit par V. Stouvenel et M. Bottigelli-Tisserand, Paris, Éditions Sociales, 1966, pp. 104-106 (*Utopia. De optimo republicae statu deque, The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4, New Haven et Londres, Yale U. P., 1974).

<sup>52</sup> *Idem*, p. 104 (*Utopia, op. cit.*, p. 98: "Apud amiculos in familiari colloquio non insuavis est haec philosophia scholastica. Caeterum in consiliis principum, ubi res magnae magna autoritate aguntur, non est his rebus locus").

servent du moins à diminuer l'intensité du mal"<sup>53</sup>. Son interlocuteur, Raphaël Hythloday, le voyageur qui conte la fable de l'île d'Utopie, soutient au contraire l'impossibilité absolue de conseiller vertueusement les princes: la dissimulation est impossible et la connivence est un crime. Le livre contient une violente satire du Conseil de François 1er qui, en 1515, encouragea le jeune roi à envahir le Milanais, mais l'attitude de More lui-même, comme l'exprime le dialogue (à l'imitation de ceux de Lucien, qu'il avait traduit en latin avec Erasme en 1504<sup>54</sup>), est plus partagée. En effet, le jeune Henri VIII goûtait sa conversation sur les lettres et les sciences et favorisait sa carrière. Le premier livre de *L'Utopie*, loin d'exprimer un rejet unilatéral de la cour et du rapport au souverain, est l'exposé du déchirement: faut-il philosopher au sein d'une retraite contemplative ou accepter de se lancer dans le tourbillon compromettant des affaires publiques, au risque de se perdre soi-même? More opte pour la vie active et *L'Utopie* peut être tenue, comme l'a proposé D. Baker-Smith, pour "un manuel général pour les gens actifs dans le contexte paradoxal des cours renaissantes", où s'entrechoquent "formes idéales" et "procédures corrompues"<sup>55</sup>. Pas plus que le livre de Giralaldi, *L'Utopie* n'est la peinture d'une réalité politique (ce qui ne signifie pas qu'il dit faux). Il exprime une anxiété face à une expérience. Ne pas analyser ce que Carlo Ossola appelle "le cadre de vraisemblance historique et de rhétorique"<sup>56</sup> de l'ouvrage et le contexte de son écriture conduirait à un applatissement positiviste de l'observation.

Décrivant un conseil royal de 1593, Maximilien de Béthune, le futur duc de Sully, fournit un exemple de cette "route oblique", à la fois franche et prudente, qui adapte l'opinion du conseiller à sa connaissance du prince: la majorité des participants conseille l'usage de la force vis-à-vis des Ligueurs qui résistent encore à Henri IV, mais "vous", écrit un secrétaire sous sa dictée, "et un autre qui aviez plus particulièrement connaissance des inclinations du Roi et des résolutions où il serait homme pour se porter (...) conclûtes à chercher des

<sup>53</sup> *Idem*, p. 106 (*Utopia, op. cit.*, p. 100: "obliquo ductu conandum est, atque adnitendum tibi, uti pro tua virili omnia tractes commode. Et quod in bonum nequis vertere, efficias saltem, ut sit quam minime malum").

<sup>54</sup> Sur les éditions et traductions des écrits de Lucien à la Renaissance, cf. *infra*.

<sup>55</sup> Ces expressions ('a general handbook for those active in the paradoxal context of Renaissance courts'; 'ideal forms'; 'corrupt formalities') sont celles du Prof. D. Baker-Smith (U. d'Amsterdam) dans son intervention du 7 avril 1992: 'Socrates at Court: The Issue of Counsel in More's *Utopia*' au colloque *Cultural Exchanges: The Courts of Europe in the Ancien Regime*, organisé à l'Institut Universitaire Européen (Florence). D. Baker-Smith a insisté sur le fait que, selon More-auteur (par opposition More-personnage), Raphaël commet, comme Sénèque en Sicile, une grave erreur de contexte en voulant placer la vérité absolue où elle n'a pas lieu d'exister. Sur ce point, cf. aussi Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, 1980, en particulier chap. 1, 'At the Table of the Great: More's Self-Fashioning and Self-Cancellation', pp. 11-73.

<sup>56</sup> Carlo Ossola, *Dal "Cortegiano" all'"Uomo di Mondo"*, Turin, Einaudi, 1987, p. 27 ("la cornice di verisimiglianza storica e retorica").

accommodements, et cependant à se fortifier d'amis"<sup>57</sup>. L'expression "plus particulièrement" n'est pas banale: elle indique que ceux qui s'approchent le plus du roi dans son "particulier", qui jouissent d'une plus grande "familiarité" avec lui, sont mieux armés que les autres pour le bien conseiller.

Plus d'un demi-siècle plus tard et faisant peut-être allusion à Sully, La Bruyère conseille aux "hommes en place, ministres, favoris" de ne pas compter sur leurs descendants pour le soin de leur mémoire, mais sur le souvenir de leurs "louables actions (...) dans l'esprit des peuples": "Ils considéreront avidement vos portraits et vos médailles, ils diront: Cet homme dont vous regardez la peinture a parlé à son maître avec force et avec liberté, et a plus craint de lui nuire que de lui déplaire; il lui a permis d'être bon et bienfaisant" (*Les Caractères*, 6ème éd., 1691)<sup>58</sup>. La Bruyère pourrait sembler prolonger la lignée des moralistes politiques classiques si, quelques pages plus haut (et quelques années auparavant: 4ème éd., 1689), il n'avait justifié la prudence et la dissimulation du ministre au nom de l'intérêt supérieur de "l'Etat pour qui il travaille": "Le ministre ou le plénipotentiaire est un caméléon, est un Protée<sup>59</sup>: semblable quelquefois à un joueur habile, il ne montre ni humeur ni complexion, soit pour ne point donner lieu aux conjectures ou se laisser pénétrer, soit pour ne rien laisser échapper de son secret par passion ou par faiblesse"<sup>60</sup>. Ce dernier passage ressemble à du Gracian<sup>61</sup>: il y a une tension "baroque" entre un modèle, prudemment situé dans le passé, et les contraintes d'une réalité multiforme et trompeuse

Castiglione traite de l'éducation et du service du courtisan comme d'un idéal à atteindre, non comme d'une réalité historique: "La fin donc du parfait courtisan (...) est à mon avis de gagner, par le moyen des qualités qui lui ont été attribuées par ces seigneurs, la bienveillance et le cœur du Prince au service duquel il se trouve, au point qu'il puisse lui dire et lui dire toujours la vérité sur toute chose qu'il convient à ce dernier de savoir, sans crainte ou danger de lui déplaire; et quand il sait que l'esprit de celui-ci est enclin à faire ce qui ne convient pas, qu'il ait la hardiesse de le contredire et de se servir d'honnête manière de la faveur qu'il a acquise grâce à ses qualités pour le détourner de toute intention mauvaise et le conduire sur le chemin de la vertu"<sup>62</sup>. Elyot énonce la même idée à la fin de son livre sur l'éducation des

<sup>57</sup> Maximilien de Béthune, duc de Sully, *Les Oeconomies Royales*, édité par D. Buisseret et B. Barbiche, Paris, C. Klincksieck, T. 1, 1970, pp. 340-341.

<sup>58</sup> Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, Union Générale d'Éditions (10/18), 1980, pp. 196-201.

<sup>59</sup> Dans la philosophie politico-morale classique, ce sont les flatteurs qui sont comparés à Protée.

<sup>60</sup> Jean de La Bruyère, *op. cit.*, pp. 296-201.

<sup>61</sup> Cf. *infra*.

<sup>62</sup> Baldassar Castiglione, *op. cit.* (IV, 5), p. 328 ("Il fin adunque del perfetto cortegiano (...) estimo io che sia il guadagnarsi per mezzo delle condizioni attribuitegli da questi signori talmente la benivolentia e l'animo di quel principe a cui serve, che possa dirgli e sempre li dica la verità d'ogni cosa che ad esso convenga sapere, senza timor o pericolo di dispiacerli, e conoscendo la mente di quello inclinata a far

futurs gouverneurs de province: "Rien n'est droit qui n'est ordonné par la raison. Le bien provient de la vertu. De la vertu et de la raison procède l'honnêteté. C'est pourquoi, le conseil étant composé de ces trois (choses), il peut être appelé parfait capitaine, compagnon loyal, ami franc et sincère"<sup>63</sup>. "Être de "bon conseil" est "la fin de toute doctrine et étude"<sup>64</sup>.

Le conseil, office de vertu et de raison, est donc, métaphoriquement, à la fois un service amical et un ami du roi. Le bon prince, habilement guidé par ses amis, peut entendre la vérité, tandis que le tyran ne supporte que les flatteurs et interdit la liberté de parole<sup>65</sup>. Refusant de prendre le risque d'entendre la parole d'un ami qui, pour l'avoir approché de près, le désignerait pour ce qu'il est, le tyran tourne le dos à la vérité: il s'aveugle sur le monde et sur lui-même. Pour Thomas Elyot, suivant Socrate, dans *Of the Knowledge Which Maketh a Wise Man*, publié en 1533, le tyran est ce prince

"que son âme ne dirige pas

mais qui rejetant Savoir et Raison, souffre d'être lui-même gouverné par les sens

et obéissant aux affections insensées, leur permet de le déloger de sa haute position dans la ligne de l'Ordre, et de le faire chuter jusqu'à un degré très inférieur, égal ou inférieur aux bêtes"<sup>66</sup>.

Gouverné par ses sens, le tyran devient donc bestial et bouleverse l'ordre divin de la nature. Jacques Ier n'écrit pas autre chose: le tyran, dans son "gouvernement (...), permet à ses affections déréglées de se répandre"<sup>67</sup>. Le peuple n'est qu'une "proie pour ses appétits", tandis que le bon roi, "père naturel et maître bienveillant" de ses sujets "trouve son plus grand contentement dans leur prospérité et sa plus grande sûreté dans la possession de leurs cœurs, soumettant ses propres affections et appétits privés au bien-être

---

cosa non conveniente, ardisca di contradirgli, e con gentil modo valersi della grazia acquistata con le sue bone qualità per rimoverlo da ogni intenzion viciosa ed indurlo al camin della virtù").

<sup>63</sup> Thomas Elyot, 1531, *op. cit.*, T. II, p. 431 ('nothing is right that is not ordred by reason. Goodnes cometh of vertue. Of vertue and reason procedeth honestie. Wherfor counsayle being compact of these thre, may be named a perfecte capitayne, a trusty companyon, a playne and unfayned frende').

<sup>64</sup> *Idem*, p. 433 ('good counsayle'; 'the ende of all doctrine and studie').

<sup>65</sup> Selon Edouard Frey, *Origines de l'Académie française. L'Académie des derniers Valois*, Paris, E. Leroux, 1887, p. 331 et Frances A. Yates, *op. cit.*, p. 120, la doctrine aristotélicienne concernant le vertueux franc-parler du conseiller avec le prince a été exposée devant l'Académie du Palais, en présence du roi, dans un discours sur la crainte dont l'auteur reste inconnu: "Sire, il ne faut craindre de faire une chose honnête et juste. (...) Il ne faut craindre de remonter à son Prince, à son Roi, à son supérieur ce qui est de raison".

<sup>66</sup> Cité par Frederick W. Conrad, *op. cit.*, p. 48-49 ('whose soule rulith not / but excludinge from hir, Knowlege and Raison, suffreth hir selfe to be governed bi the sensis / and obeyeng to the folishe affectis, leteth them leade hir out of hir high place in the lyn of Order, into a more base degree, and to made equal or inferior to beastis').

<sup>67</sup> Jacques Ier, *Basilikon Doron, or His Majestys Instructions to his dearest Sonne, Henry the Prince*, Edinburgh, 1599, 'original and secret edition', et 1603, 'second or corrected edition', Londres, Wertheimer, Lea & Co., 1887, p. 35 ('gouvernement (...) would suffer his un-ruelie affectiones to burst foorth'; 'praye to his appetites'; 'naturall father and kindly maister').

de ses sujets, pensant toujours à l'intérêt commun comme à son premier particulier"<sup>68</sup>. Le "particulier" du roi ne doit pas envahir l'espace public, sous peine de tyrannie, mais doit au contraire être envahi par "l'intérêt commun". C'est une autre manière de dire que "les rois étant des personnes publiques en raison de leur office et de leur autorité"<sup>69</sup>, leur espace privé lui-même est traversé par la *res publica*.

Agrippa d'Aubigné appelle "tyrans" ces  
"Rois, que le vice noir asservit sous ses lois,  
Esclaves de péché, forçaires non pas rois  
De vos affections (...).  
Ceux-là règnent vraiment, ceux-là sont de vrais Rois  
Qui sur leurs passions établissent des lois,  
Qui règnent sur eux-mêmes, et d'une âme constante  
Domptent l'ambition volage et impuissante:  
Non les hermaphrodites, monstres efféminés (...),  
Non les monstres du siècle et du temps où nous sommes"<sup>70</sup>.

Toute la première partie de sa terrifiante satire des "Princes" se concentre sur le problème du conseil du roi, responsable de la situation tragique du pays, car le "mol tyran" remplit son conseil d'étrangers, qui ne cherchent qu'à égorger les Français et qui, pour parvenir à leurs fins, affaiblissent le roi en le flattant:

"Et qui sont les flatteurs? Ceux qui portent les titres  
De conseillers d'Etat (...).  
Ils blâment les péchés desquels ils sont auteurs,  
Coulent le moucheron et ont appris à rendre  
La louange cachée à l'ombre du reprendre,  
D'une feinte rigueur, d'un courroux simulé  
Donnent pointe d'aigreur au lot emmiellé"<sup>71</sup>.

Agrippa d'Aubigné inverse ici les signes de la rhétorique du bon conseiller, absolument semblable à celle de l'ami, qui, lui, fait accepter la répréhension en usant habilement ("d'honnête manière", selon Castiglione) de la louange. Pour Plutarque, dans son traité *Comment distinguer le flatteur de l'ami*, très souvent traduit et édité à la Renaissance tant en latin (en 1514, à Bâle, par Erasme<sup>72</sup>)

<sup>68</sup> *Idem*, pp. 28-29 ('thinketh his greatest contentment standeth in their prosperitie, and his greatest suretie in having their hearts, subjecting his owne private affections and appetites to the weill and standing of his subjects, ever thinking the common interesse his cheifest particular').

<sup>69</sup> *Idem*, p. IV - addition de 1603 - ('kings being publike persons, by reason of their office and authoritie').

<sup>70</sup> Agrippa d'Aubigné, *op. cit.*, p. 98 et p. 106.

<sup>71</sup> *Idem*, pp. 108-109 et p. 111.

<sup>72</sup> Erasme écrit de Cambridge à Thomas More en juillet 1513: "Je traduis le traité de Plutarque sur la façon de distinguer le flatteur de l'ami, un peu longuet, mais qui me plaît plus que tous les autres" (*Correspondance*, Vol. 1, traduit par Marie Delcourt, Bruxelles, Presses Académiques Européennes, 1967, p. 501).

qu'en langues vulgaires (en italien en 1543; en français, en 1521, en 1535 et par Jacques Amyot en 1575; en anglais, par Thomas Elyot entre autres), la flatterie va à l'encontre du précepte "Connais-toi toi-même"<sup>73</sup>, car le flatteur tente d'exciter la part émotionnelle de l'âme et de la faire divorcer d'avec la raison. L'ami, au contraire, se fait la voix de la raison qui pallie le manque de sagesse du prince et modère ses appétits. C'est la parole amicale qui soigne les âmes malades et rétablit leur unité; c'est l'amitié qui assure la paix des Etats.

Guy du Faur de Pibrac, ce juriste toulousain qui fut successivement conseiller, avocat général au Parlement de Paris (en 1565), représentant du roi de France au Concile de Trente, conseiller d'Etat et finalement chancelier de la reine de Navarre, a publié en 1574 des *Quatrains contenant préceptes et enseignements* qui eurent un grand succès en France et en Angleterre, furent mis en musique et servirent à apprendre à lire aux enfants jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>74</sup>. Le quatrain 94 réunit les différents termes, déjà repérés, qui qualifient l'amitié princière:

"Croire léger et soudain se résoudre,  
Ne discerner les amis des flatteurs:  
Jeune conseil et nouveaux serviteurs,  
Ont mis souvent les hauts Etats en poudre"<sup>75</sup>.

Le conseil avisé des amis est donc un service politique qui permet aux Etats de maintenir leur unité. Si les princes n'ont ni amis, ni conseillers avisés, leurs Etats éclatent en discordes et partis. C'est le sort d'Edouard II, pour avoir refusé de suivre les avis de ses barons qui, lui font-ils savoir par un héraut d'armes, auraient permis d'éteindre la guerre civile:

"que de votre personne princière vous éloigniez  
le jeune Spenser<sup>76</sup> (...)  
disent-ils, et conseillent avec amour Votre Grâce  
de chérir la vertu et la noblesse,  
de tenir en haute estime vos vieux serviteurs,  
et de se défaire des flatteurs à la doucereuse dissimulation"<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> *Comment on pourra discerner le flatteur d'avec l'amy*, in *Les Oeuvres Morales et Meslées de Plutarque*, dédiées à Charles IX, traduites par Jacques Amyot, Paris, Barthélémy Macé, 1587, p. 40. Selon Frances A. Yates, *op. cit.*, pp. 117-118, se connaître soi-même pour combattre ses propres vices, tel a été le but des conférences et disputes sur les vices et les vertus tenues à l'Académie du Palais. Sur les origines antiques du "souci de soi", cf. Michel Foucault, *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989, pp. 133-166.

<sup>74</sup> Cf. Frances A. Yates, *op. cit.*, p. 106.

<sup>75</sup> Guy du Faur, sieur de Pibrac, *Les Quatrains*, Lyon, Benoist Rigaud, 1597, p. 22.

<sup>76</sup> Deuxième favori du roi.

<sup>77</sup> *Marlowe's Plays and Poems*, *op. cit.*, p. 263 ('That from your princely person you remove / This Spenser (...) / Say they, and lovingly advise your grace / To cherish virtue and nobility, / And have old servitors in high esteeme, / And shake off smooth dissembling flatterers').

Chasser les favoris et autres flatteurs, suivre les conseils des vieux serviteurs et des grands seigneurs<sup>78</sup> et aimer la noblesse (c'est-à-dire à la fois cette qualité et ceux qui l'incarnent naturellement): ce programme pour réformer la cour se rapproche des revendications de la noblesse française aux différents Etats rassemblés entre 1560 et 1588<sup>79</sup>.

Ainsi, l'amitié fait signe (car la cour fait le prince autant que celui-ci engendre la cour): elle indique au monde la présence d'un bon prince, guidé par ses vertus et non par ses passions. Gouverner, comme le répètent les ouvrages du type "Miroir du prince", c'est d'abord exercer des vertus (le *Gouverneur*, par exemple, se présente comme un répertoire de vertus et les discours prononcés devant Henri III lors des séances de l'Académie du Palais ont pour objet les vertus morales et intellectuelles<sup>80</sup>). Les "Miroirs" contiennent des conseils de gouvernement et des exemples tirés de l'histoire antique. Ils font voir au prince un modèle qui, par comparaison, lui montre sa propre vérité. Dans la dédicace du *Basilikon Doron* à son fils, Jacques Ier qualifie son livre de "miroir éclatant et impartial"<sup>81</sup>:

"Cet ami sûr n'épargnera jamais la vérité,  
mais vous donnera à l'oreille de bons conseils"<sup>82</sup>.

L'ami, le conseil, l'oreille du prince: trois termes liés. Le prince, s'il suit les bons conseils, peut, à son tour, devenir "un code de loi et un miroir" pour son "peuple" et en premier lieu pour son entourage, "sa Cour et compagnie"<sup>83</sup>. Celle-ci doit refléter les vertus du roi et servir d'exemple aux autres sujets: "Faites de votre Cour et compagnie un modèle de piété et de toute honnête vertu pour le reste du peuple"<sup>84</sup>.

Dans ses *Politiques*, Aristote écrit qu'"alors que la royauté trouve son salut dans ses amis, le propre d'un tyran, c'est d'avoir surtout de la méfiance envers ses amis"<sup>85</sup>. Dans l'*Ethique*, il déclare que "dans chacune des formes de gouvernement, l'amitié apparaît en même proportion que la justice. Celle qui

<sup>78</sup> On trouve déjà ce poncif dans les *Mémoires* de Philippe de Comynes (Paris, Jules Renouard, 1840), comme le rappelle Joël Blanchard dans "L'histoire comynienne. Pragmatique et mémoire dans l'ordre politique", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 5, en évoquant "la dénonciation du discours des flatteurs dans l'entourage des princes dont Philippe de Comynes oppose le discours à la vérédiction des sages conseillers" (p. 1089).

<sup>79</sup> Cf. Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, pp. 300-312.

<sup>80</sup> Cf. Edouard Frey, *op. cit.*. Voir aussi Alfred D. Menut, 'Castiglione and The Nicomachean Ethics', *Publications of the Modern Language Association of America*, Vol.LVIII, juin 1943, n° 2, pp. 309-321.

<sup>81</sup> James I, *Basilikon Doron*, 'The dedication of the booke' (non paginée), *op. cit.*, ('miroir vive and faire').

<sup>82</sup> *Idem*, p. 71 ('This trustie friend, the truth will never spaire, / but give a good advice to your heare').

<sup>83</sup> *Idem*, pp. 71-72 ('a law-booke and a mirroure'; 'his Courte and company').

<sup>84</sup> *Idem*, p. 83 ('Make your Court and companie to bee a paterne of godlinesse and all honeste vertues to all the rest of the people').

<sup>85</sup> Aristote, *Les Politiques*, traduit par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, p. 398 (V, 11, § 10).

unit un roi à ses sujets montre un degré éminent de bienfaisance", tandis que "dans la tyrannie, l'amitié n'apparaît pas ou n'apparaît que faiblement; quand il n'existe rien de commun entre celui qui commande et celui qui obéit, on ne trouve pas d'amitié, du moment qu'on ne trouve pas de justice"<sup>86</sup>. Pour le tyran, le sujet est un objet, un outil: il ne pourrait y avoir entre eux de l'amitié que dans la mesure où il reconnaîtrait l'esclave comme un homme, "car", ajoute Aristote, "quelque justice intervient entre tout homme et tout être susceptible de participer à une loi ou à une convention; par conséquent l'amitié a sa place ici eu égard à ce caractère d'homme"<sup>87</sup>. L'amitié, "loi" ou "convention" (et non sentiment), caractérise les relations entre hommes dès que le pouvoir autorise un espace de jeu entre des partenaires qui se reconnaissent, serait-ce qu'a minima, comme sujets.

Pendant toute la période considérée, les auteurs qui commentent les vieilles expressions antiques "les amis du prince" ou "les amis du roi" (que Robert Estienne, en 1539, a placé parmi les exemples d'expressions archétypales au mot "ami" de son dictionnaire français-latin<sup>88</sup>) reprennent une phrase d'Aristote, dans ses *Politiques*, argumentant en faveur d'une décision collégiale des magistrats chargés d'administrer la justice, par opposition à une décision solitaire. Le philosophe ajoute que "les monarques, eux aussi, se pourvoient eux-mêmes de beaucoup d'yeux, d'oreilles, de mains, de pieds, en associant à leur pouvoir ceux qui sont amis et de ce pouvoir et de leur personne"<sup>89</sup>. Cette image, qui est un cliché grec à propos des rois de Médie et de Perse<sup>90</sup>, est utilisée par Erasme dans l'épître dédicatoire de sa traduction *De discrimine adulatoris et amici*, qu'il adresse à Henri VIII en 1513 (puis à nouveau en 1517). Il écrit, en se référant au *Hiéron* de Xénophon, qu'"un prince plus que tout autre a besoin d'amis à la fois nombreux et très loyaux. Celui qui, tout seul, doit veiller au bien-être de milliers se doit d'être éclairé. Il convient donc que le prince soit pourvu de nombreux yeux, autrement dit, d'une multitude

<sup>86</sup> Aristote, *Ethique de Nicomaque*, traduit par J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, pp. 224-225 (VIII, 11, § 1, 6 et 7)

<sup>87</sup> *Idem*.

<sup>88</sup> Robert Ier Estienne, *Dictionnaire François-Latin, autrement dit, Les mots François, avec les manieres d'user diceulx, tourne en Latin*, (Paris, chez l'auteur, 1ère éd. 1539; éd. corrigée et augmentée 1549): "ami: amicus, coamicus, necessarius (...). Les grands amis du roi qui ne bougent de son côté: a latere regis" (Genève, Slatkine Reprints, 1972, p. 30).

<sup>89</sup> Aristote, *Les Politiques*, *op. cit.*, p. 269 (III, 16, § 12).

<sup>90</sup> Cf. Hérodote, *Histoires*, I, § 100 et 114. Xénophon, in *Cyropédie*, VIII, chap. 2, §10-12, précise que Cyrus "fit à beaucoup prêter l'oreille et les yeux aux renseignements qu'ils pouvaient donner pour le service du Roi. De là vient que l'on attribua au Roi une grande quantité d'yeux et d'oreilles" (traduit par E. Delobecque, Paris, Les Belles Lettres, 1978, T.III, pp. 102-103). Socrate, discourtant sur l'amitié, dans Xénophon, *Les Mémorables*, chap. 4, § 7, établit le lien entre "les yeux et les oreilles" et les amis: "Pour tous les services que nous rendent les mains, pour tout ce que les yeux voient, que les oreilles entendent, que les pieds parcourent en notre faveur, (le bon ami) ne manque jamais d'apporter son aide à son ami. Souvent, même ce qu'il n'a pas fait pour soi, ce qu'on n'a pas vu, entendu ou parcouru, un ami l'exécute pour son ami" (Xénophon, *Oeuvres complètes*, traduit par P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, T. III, pp. 330-331). Eschyle, dans *Les Perses*, semble également faire ce lien (vv. 980-981).

d'amis sages et fidèles<sup>91</sup>. Puis il identifie les conseillers et précepteurs des princes (Aristote et Callisthènes pour Alexandre, Dion et Platon pour Denis, Sénèque pour Néron) à des amis sincères et compare le cardinal Wolsey au fidèle Achate d'Enée<sup>92</sup>.

Thomas Elyot commente la même citation d'Aristote, en l'appliquant aux "gouverneurs": "Aristote, dans ses *Politiques*, exhorte les gouverneurs à se servir de leurs amis comme d'un grand nombre d'yeux, d'oreilles, de mains et de jambes, considérant que nul homme seul ne peut voir ou entendre tout ce que plusieurs peuvent voir et entendre, ni se trouver en autant de lieux, ni faire au même moment autant de choses, que ne le fait un grand nombre"<sup>93</sup>. Les amis, conseillers ou compagnons, servent leur prince en le renseignant et en agissant pour lui. La fonction de renseignement est très importante et rejoint celle de conseil dans la recherche de la vérité qui permet au souverain de prendre des décisions justes et judicieuses.

Le lien entre vérité politique et rapport personnel est clairement établi par Giovan Battista Giraldi Cinzio dans son *Discorso*, publié à Pavie en 1569 et fondé sur son expérience de chancelier à la cour de Ferrare. Après avoir mentionné à plusieurs reprises les très proches serviteurs du prince "que l'on peut appeler ses yeux et ses oreilles", il exhorte le jeune homme qu'il éduque à observer les règles de la "véritable amitié" et à "devenir tellement domestique et familier du Prince qu'il n'aura pas à le craindre comme Seigneur, mais à l'aimer et à l'observer comme l'ami le plus particulier"<sup>94</sup>. Quelle règle amicale correctement observée peut donc permettre au jeune courtisan de devenir l'ami de son Seigneur? Le prince, écrit Giraldi, "aime infiniment qu'on lui dise la vérité, tant sur les choses de l'Etat que sur ses moeurs et sa vie"<sup>95</sup>. Revoilà l'amour global mentionné par Aristote, tant pour le pouvoir du prince que pour sa personne. La recherche d'une parole vraie, particulièrement difficile à obtenir à ce niveau de pouvoir, incite le prince à faire entrer ses amis au conseil. Tout est lié dans la relation du courtisan au

<sup>91</sup> Erasme, *Opera Omnia*, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Co., IV-2, 1977, p. 119 ("Verum, ut scite disserit Hieron ille Xenophonticus, hanc tantam foelicitatis partem nulli magis desyderant quam principes alioquin felicissimi, quam nulli magis habeant opus amicis vel pluribus vel syncerioribus. Etenim plurimum perspiciat oportet is, qui unus tot hominum milibus prospicit. Proinde multis oculis, hoc est multis prudentibus ac fidis amicis praeditum esse principem decet").

<sup>92</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>93</sup> Thomas Elyot, *op. cit.*, T. II, p. 184 ("Aristotell in his politykes exorteth governours to have their frendes for a great nombre of eyen, earis, handes, and legges, considering that no one man may see or here all thinge that many men may see and here, ne can be in all places, or do as many thinges well, at one tyme, as many persons may do").

<sup>94</sup> G. B. Giraldi Cinzio, *op. cit.*, p. 12 ("che si possono dire gli occhi e gli orecchi suoi"; "vera amicitia"; "farsi tanto domestico e famigliare al Principe, che non l'ha da temere come Signore, ma si bene da amare e da osservare come singolarissimo amico").

<sup>95</sup> *Idem*, p. 58 ("ama infinitamente ch'egli dica la verità, tanto intorno alle cose dello Stato quanto intorno a' costumi e alla vita sua").

prince: l'amitié, le conseil, la justice et la vérité, cette vérité "sans quoi toutes les vertus font défaut et l'humaine conversation s'interrompt"<sup>96</sup>.

Dans un curieux passage sur l'expérience, Montaigne, à l'occasion courtisan d'Henri III et interlocuteur d'Henri de Navarre, se prend à rêver, après un propos sur le dit de vérité comme "effet d'amitié", qu'il aurait pu, dans son jeune âge, servir le roi ainsi: "j'eusse dit ses vérités à mon maître, et eusse contrôlé ses moeurs, s'il eût voulu. Non en gros, par leçons scolastiques, que je ne sais point (...), mais les observant pas à pas, à toute opportunité, et en jugeant à l'oeil, pièce à pièce, simplement et naturellement, lui faisant voir quel il est en l'opinion commune, m'opposant à ses flatteurs". Les termes de cette phrase sont connus: l'ami du maître l'accompagne en tout lieu pour lui servir de miroir fidèle.

Montaigne ébauche ensuite un portrait moral et social du parfait ami du prince, dans lequel il se reconnaît volontiers: "J'eusse eu assez de fidélité, de jugement et de liberté pour cela. Ce serait un office sans nom; autrement il perdrait son effet et sa grâce. Et est un rôle qui ne peut indifféremment appartenir à tous". Car il faut de la prudence pour lâcher au bon moment la vérité dans "l'oreille du prince". "Je le voudrais à un homme seul, car répandre le privilège de cette liberté et privauté à plusieurs engendrerait une nuisible irrévérence". Curieux office que celui de cette ombre solitaire attachée aux pas du roi, et qui ne peut manquer de provoquer jalousies, malentendus et craintes d'accaparement du prince<sup>97</sup>. Aussi un homme de "condition moyenne", pourvu qu'il se contente de sa place, est-il susceptible de rassurer la cour car seule la faveur royale l'avance; il n'est qu'une créature, incapable de concurrencer les Grands et sa position lui permet de parler à tous. Comme le véritable ami, il ne peut être qu'unique et son office, plutôt que "sans nom", est à la fois public et officieux, "gracieux" car dépendant entièrement de la "grâce" du prince.

Montaigne décrit cet office d'une manière traditionnelle. Il insiste sur "la liberté des paroles d'un ami", qui, dans ce cas particulier, peut prendre le nom de "favori", encore qu'au moment où Montaigne écrit le troisième livre des *Essais* (en 1586-87), ce terme ayant pris une connotation péjorative, il préfère l'appliquer à d'autres qu'à lui-même: "Communément leurs favoris regardent à soi plus qu'au maître; et il leur va de bon, d'autant qu'à la vérité la plupart des offices de la vraie amitié sont envers le souverain en un rude et périlleux essai"<sup>98</sup>. Quoique lecteur et admirateur de Machiavel, Montaigne reprend donc à son tour ce modèle traditionnel d'ami-favori dont le rôle politique est celui

<sup>96</sup> *Idem*, p. 68 ("senza la quale mancano tutte le virtù e se ne cade l'umana conversazione").

<sup>97</sup> Cf. *infra*.

<sup>98</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, T. III/13, pp. 288-289.

de guide moral du prince. Peut-être, plus que par les écrits d'Aristote, Montaigne est-il inspiré par l'exemple de Sénèque, un de ses principaux modèles littéraires (avec Plutarque), considéré à la Renaissance, soit comme le parangon des conseillers-philosophes (celui d'Erasmus, par exemple), soit comme l'exemple même du courtisan corrompu.

Le regard porté sur le prince par ses proches et celui du prince sur eux sont concomitants. Jacques Ier les évoque en des termes très similaires dans ce précepte destiné au prince: "Faites-vous le gardien quotidien de vos serviteurs, afin qu'ils obéissent précisément à vos Lois - car comment vos Lois pourraient-elles être appliquées dans le Pays, si elles sont enfreintes à vos oreilles?"<sup>99</sup>. Droit au conseil contre stricte obéissance, voilà les termes de la relation inégalitaire entre le prince et ses amis.

La nature du prince est double, à la fois pouvoir public, suprême et sacré, et personne particulière, homme unique et commun en même temps. Jacques VI d'Ecosse (le futur Jacques Ier d'Angleterre) insiste sur cette double nature dans une lettre de 1589 à un lord écossais emprisonné à la suite d'un complot: "Vous avez offensé deux personnes en moi, un ami particulier et un roi Chrétien, vous devez donc faire amende honorable auprès des deux"<sup>100</sup>.

Dans ses *Pensées* sur le "divertissement", Pascal souligne ce qu'a d'humain le divertissement royal et justifie, en référence à cette double nature du prince, ce qui, de prime abord, pourrait passer pour ridicule: "Cet homme né pour connaître l'univers, pour juger de toutes choses, pour régir tout un Etat, le voilà occupé et tout rempli du soin de prendre un lièvre! Et s'il ne s'abaisse à cela et veuille toujours être tendu, il n'en sera que plus sot, parce qu'il voudra s'élever au-dessus de l'humanité, et il n'est qu'un homme, au bout du compte, c'est-à-dire capable de peu et de beaucoup, de tout et de rien: il n'est ni ange ni bête, mais homme. Les hommes s'occupent à suivre une balle et un lièvre; c'est le plaisir même des rois"<sup>101</sup>. Pascal entend peut-être critiquer une certaine divinisation du prince qui va à l'encontre de l'idée de la transcendance divine

<sup>99</sup> Jacques Ier, *op. cit.*, pp. 83-84 ('Bee a daylie Watch-man over your servants, that they obeye your Lawes precisely - for how can your lawes be kept in the Country, if they bee broken at you eare? -').

<sup>100</sup> *Letters of King James VI & I*, G.P.V. Akkrigg ed., Berkeley, University of California Press, 1984, p. 91 ('ye have offended two persons in me, a particular friend and a general Christian king, so must ye make amend to both these'). E. S. Turner, in *The Court of St-James*, Londres, Michael Joseph, 1959, cite, sans donner sa source, un discours que Jacques Ier aurait tenu devant le Conseil en 1617 pour justifier les dons énormes faits à Buckingham: 'I, James, am neither a god nor an angel, but a man like any other. Therefore I act like a man and confess to loving those dear to me more than other men. You may be sure that I love the Earl of Buckingham more than anyone else (...). Jesus Christ did the same, and therefore I cannot be blamed. Christ has his son John, and I have my George' (pp. 126-127).

<sup>101</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, n° 140-142, classification de L. Brunschvicg, Paris, J.-C. Lattès, 1988, pp. 66-68. Dans la pensée n° 103, il avait déjà écrit, à propos d'Alexandre et des "grands hommes": "Ils ne sont pas suspendus en l'air, tout abstraits de notre société. Non, non; s'ils sont plus grands que nous, c'est qu'ils ont la tête plus élevée; mais ils ont les pieds aussi bas que les nôtres" (p. 54).

absolue et incommensurable, défendue par les Jansénistes. Il indique, lui aussi, le double office de l'entourage royal lorsqu'il constate qu'"il ne manque jamais d'y avoir auprès des personnes des rois un grand nombre de gens qui veillent à faire succéder le divertissement à leurs affaires et qui observent tout le temps de leur loisir pour lui fournir des plaisirs et des jeux"<sup>102</sup>.

Le prince doit avoir des conseillers qui lui disent la vérité sur la situation politique et sur sa pratique en ce domaine; l'homme particulier a besoin d'amis qui lui disent la vérité sur lui-même et sur sa vertu et l'accompagnent dans ses besoins et plaisirs quotidiens<sup>103</sup>. Il y va du souci et du gouvernement de soi-même et des autres, celui qui ne se gouverne pas ne pouvant prétendre gouverner les autres, comme l'a répété Agrippa d'Aubigné après des centaines d'auteurs<sup>104</sup>.

Conseillers, serviteurs, compagnons de jeux, confidents et amis sont souvent les mêmes hommes: les intimes, les proches. Commynes l'exprime explicitement dans deux passages de ses *Mémoires* concernant sa relation avec Louis XI: "Depuis le temps que je vins en son service, jusques à l'heure de son trépas, où j'étais présent, ai fait plus continuelle résidence avec lui que nul autre, de l'état à quoi je le servais, qui, pour le moins, a toujours été de chambellan ou occupé en ses grandes affaires" et "notre roi parlait fort privément et souvent à ceux qui étaient plus prochains de lui, comme j'étais lors et d'autres depuis, et aimait à parler en l'oreille"<sup>105</sup>. Commynes se vante donc d'avoir servi le roi aussi bien dans ses affaires domestiques, en sa chambre, que dans ses affaires politiques. Il rapproche, par ailleurs, la proximité du prince d'un concept utilisé aujourd'hui par l'anthropologie, notamment américaine, la "fiance", c'est-à-dire la confiance, indispensable dans les relations politiques<sup>106</sup>.

Ce concept peut aider à situer l'histoire de l'amitié dans un questionnement plus large sur le lien social. Dans sa *Sagesse*, Pierre Charron donne une liste des personnages susceptibles "de donner avis et détourner les desseins de leur

<sup>102</sup> *Idem*.

<sup>103</sup> Dans son article 'Court, Council, and Nobility in Tudor England', in *Princes, Patronage and the Nobility*, *op. cit.*, pp. 175-203, David Starkey a analysé les relations fluctuantes entre les institutions chargées de remplir ces deux offices de conseil et d'accompagnement: le "conseil privé" et la "chambre privée" auprès de Henri VIII.

<sup>104</sup> Ce lieu commun est repris, par exemple, par François Rabelais qui fait dire à Frère Jean des Entommeures, in *Gargantua*, Paris, Gallimard/Le Livre de Poche, 1965: "Comment (disait-il) pourrai-je gouverner autrui, qui moi-même gouverner ne saurais?" (p. 399).

<sup>105</sup> Philippe de Commynes, *Mémoires*, I/1 et II/40, cité par J. Blanchard, *op. cit.*, pp. 1076-1077.

<sup>106</sup> Cf. Allan Silver, 'Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach', *Archives Européennes de Sociologie*, 1989, n° 2, pp. 274-297. Voir aussi J. Blanchard, *op. cit.*, p. 1081.



maître (...): "les secrétaires<sup>107</sup>, les premiers du conseil, les amis, les mignons"<sup>108</sup>.

2. Au XVI<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XVII<sup>e</sup>, le prince, personnage d'abord public qui est aussi un particulier, se double souvent d'un autre personnage qui, lui, est au contraire d'abord particulier et que seule la proximité régulière du prince rend public: le favori. On connaît pour la France les figures de Bonnavet, Montmorency, Joyeuse, Epernon, Concini, Luynes, Cinq-Mars, voire Richelieu ou Mazarin que leurs opposants traitaient non en ministres d'Etat, mais en simples favoris, comme l'a montré Christian Jouhaud<sup>109</sup>. Pour l'Angleterre, il y a, entre autres exemples, Leicester, Essex, Somerset et Buckingham<sup>110</sup>. Le phénomène s'achève, aussi bien en France qu'en Angleterre, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle quand les favoris sont remplacés par des ministres d'une part, et par des maîtresses officielles, dites favorites, de l'autre<sup>111</sup>, quand conseil et accompagnement sont donc partiellement dissociés<sup>112</sup>.

Dès 1639, Gabriel Naudé qui, dans ses *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, traite spécifiquement des conseillers à partir d'exemples

<sup>107</sup> Sur les secrétaires et les traités destinés aux secrétaires, cf. *infra*. La littérature historique sur ce personnage se développe beaucoup depuis quelques années, cf. l'article de synthèse de Salvatore S. Nigro, "Il segretario", in *L'uomo barocco*, Rome-Bari, Laterza, 1991, pp. 90-108.

<sup>108</sup> Pierre Charron, *De la Sagesse* (1601), III, 2, § 8, Paris, Fayard, 1986, p. 558. Edmond Huguet, dans son *Dictionnaire de la langue française du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Didier, 1961, t. V, définit le "mignon" comme "ami intime, favori" (p. 265). Les exemples qu'il cite ne comportent pas la nuance péjorative qui marque les pamphlets attaquant Henri III, dans lesquels les jeunes favoris de la chambre privée d'Henri VIII, en 1517, étaient surnommés les "minions". Pas plus qu'Huguet, Rabelais ne se livre à la péjoration du terme de mignon. Gargantua, prince qui établit les statuts d'une cour-abbaye, Thélème, fait écrire sur la porte principale que n'y entreront que "de nobles chevaliers (...). Mes familiers serez et peculiers (particuliers): (...), joyeux, plaisants, mignons, en général tous gentils compagnons" (François Rabelais, *Gargantua*, IV, *op. cit.*, p. 415). De nouveau, les termes de "familiers", "particuliers" et "compagnons" du prince sont liés et "mignon" est une qualité propre à ces hommes.

<sup>109</sup> Christian Jouhaud, *Mazarinades: la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985, 287 p. et "Le duc et l'archevêque: action politique, représentations et pouvoir au temps de Richelieu", *Annales E. S. C.*, 1986, n° 5, pp. 1017-1039. Voir aussi Ronald G. Asch, *op. cit.*, p. 21.

<sup>110</sup> Sur les favoris italiens, cf. Ronald G. Asch, *op. cit.*, p. 23, qui analyse le népotisme papal comme une forme de favoritisme (il indique aussi l'influence des favoris à la cour de l'empereur Rodolphe II, *op. cit.*, p. 14 et pp. 20-21). Pour l'Espagne, Rita Costa Gomes (U. de Lisbonne) m'a prévenu d'une éventuelle différence entre *valido* (comme Olivares) et *privado*, qui recoupe sans doute celle qui distingue le "ministre" du "favori".

<sup>111</sup> Une situation comparable avait déjà existé avec François I<sup>er</sup> et Henri II, pourvus à la fois de maîtresses et de favoris, mais ils traitaient ces derniers en amis intimes, ce que ne fit pas Louis XIV avec ses ministres. Il pourrait être intéressant de comparer la répartition des offices et des rôles auprès de ces rois (divertissement, accompagnement, conseil, etc.) selon le sexe des favoris et d'analyser de manière spécifique et comparative les relations respectives des reines et des rois avec leurs favoris masculins; cette étude permettrait notamment d'éclairer les éventuels rapports de séduction érotique entre hommes.

<sup>112</sup> Il me semble que c'est en utilisant cette distinction entre les services que l'on peut traiter de la différence entre favoris et ministres, interrogée en particulier par Ronald G. Asch (*op. cit.*, pp. 20-21). Sully, Richelieu, Buckingham (sous Charles I<sup>er</sup>) et Olivares apparaissent dans une situation intermédiaire entre les deux positions.

précis<sup>113</sup>, ne les considère jamais comme des amis, mais comme des "ministres" du prince, quoiqu'il reprenne à leur propos la maxime de Xénophon: "le roi doit avoir plusieurs yeux et plusieurs oreilles". Il n'est bien sûr pas question de sous-entendre que les princes auraient eu des favoris à la suite de leur éventuelle lecture de Xénophon, d'Aristote ou de leurs commentateurs. Les politologues du temps, souvent eux-mêmes hommes de pouvoir ou au service d'un pouvoir, ont utilisé la philosophie antique pour expliquer et légitimer des conduites, pour construire un modèle d'action politique. Comme l'a montré Eugenio Garin<sup>114</sup>, c'est le rejet de la vie contemplative et stoïque et la pleine revendication des biens terrestres et de la vie politique qui ont permis une nouvelle lecture d'Aristote au XVe siècle en Italie: la vie dans la cité est considérée comme une "conversation civile" (*civile conversazione*) et l'amitié, qui était déjà une catégorie politique au Moyen Age, s'inscrit dans cette reconstruction théorique. Puis le modèle est transposé pour l'adapter à la vie politique dans les principautés et il est diffusé dans les cours européennes de la Renaissance, grâce, en particulier, au succès remporté par l'ouvrage de Castiglione qui réussit à unir les traditions curiales et humanistes.

Ce transfert du modèle de la ville à la cour est particulièrement net dans l'ouvrage de G. B. Giraldo Cinzio sur le service du prince<sup>115</sup>. Dans le passage qu'il consacre à l'amitié, G. B. Giraldo Cinzio reprend, pour expliquer l'origine de celle-ci, l'idée aristotélicienne de "l'homme, animal civil". L'amitié possède ses racines dans la nature humaine, mais ne peut s'accomplir vraiment que dans les cités, dans le monde politique (par opposition au chaos barbare où la force seule domine<sup>116</sup>). A la suite de Platon et de son "disciple" Aristote, G. B. Giraldo Cinzio enchaîne en déclarant "que les hommes se réfugièrent dans les villes (...), y cherchèrent des amitiés (...) et parvinrent à la félicité civile"<sup>117</sup>.

David Starkey a insisté sur l'unification des cours européennes au XVI<sup>e</sup> siècle, tant dans leur structure que dans leur philosophie politique et éthique<sup>118</sup>. Peut-être serait-il possible d'étudier, à partir d'un exemple précis et très bien documenté, quels effets le modèle néo-aristotélicien a pu avoir en

<sup>113</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, Paris, Editions de Paris, 1988, chapitre V, "Quelles conditions sont requises au ministre avec qui l'on peut concerter les coups d'Etat?", pp. 153-168.

<sup>114</sup> Eugenio Garin, "La fortuna dell' Etica aristotelica nel Quattrocento" (1961), repris dans *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Florence, G. C. Sansoni, 1979, pp. 60-71.

<sup>115</sup> G. B. Giraldo Cinzio, *op. cit.*

<sup>116</sup> Sur ce point, voir Paul Veyne, *op. cit.*: "Quand Aristote écrit que l'homme est un animal politique, il ne prend pas à charge l'organisation de l'humanité, il veut dire que l'idéal, le *telos* de l'homme achevé est de vivre dans une *polis* plutôt qu'ailleurs, en d'autres termes, que les Grecs sont supérieurs aux Barbares et qu'ils sont le chef-d'oeuvre de l'humanité" (p. 888).

<sup>117</sup> G. B. Giraldo Cinzio, *op. cit.*, p. 65 ("l'uomo, animale civile"; "discepolo"; "che gli uomini si riducessero nelle città (...), e si cercassero le amicizie (...), e pervenessero alla felicità civile").

<sup>118</sup> Cf. David Starkey, *op. cit.*, p. 232.

retour sur les liens unissant les courtisans aux princes, sans tomber pour autant dans l'idéalisme en imaginant que l'amitié politique a été créée par les humanistes. Le rapport entre le seigneur et ses proches s'enracine, en effet, dans les pratiques homosociales médiévales de la noblesse guerrière.

Dans son analyse de la vie de Guillaume le Maréchal<sup>119</sup>, Georges Duby évoque souvent l'amitié entre seigneurs et vassaux ou serviteurs, ainsi qu'entre chevaliers. Cette amitié n'est pas accidentelle, ni affaire de psychologie particulière: à l'annonce de la mort de Guillaume, en 1219, "le roi Philippe(-Auguste) qui, par office, présidait au conseil et savait la valeur de l'amitié virile, ciment de l'Etat féodal, couronna, lui, la loyauté"<sup>120</sup>. Duby conclut que "l'ordre apparaissait ainsi construit sur les notions conjuguées d'inégalité, de service et de loyauté (...). Ces différents systèmes de dépendance interféraient souvent, leurs dispositions se contrariaient parfois, mais toujours l'amitié qui obligeait - plus ou moins rigoureusement selon la proximité des hommes et la qualité du rapport - au service mutuel (...) se déployait sur deux axes perpendiculaires: horizontalement, elle maintenait la paix entre des pairs; verticalement elle astreignait à révérence au-dessus de soi, à bienveillance au-dessous"<sup>121</sup>.

Au XIIe siècle déjà, le modèle des pratiques nobiliaires faisait appel à l'antiquité. Georges Duby explique que "le chanoine qui rédigea vers 1155 la *Geste des seigneurs d'Amboise*, citant expressément Boèce, Horace, Lucain, Sidoine Apollinaire et Sénèque, s'évertu(ait) à mettre en correspondance l'*amicitia* cicéronienne et le lien affectif noué par la vassalité"<sup>122</sup>. L'amour entre chevaliers, fondé sur leur vaillance et leur beauté, a été idéalisé dans certaines chansons de gestes, comme l'a montré Christiane Marchello-Nizia<sup>123</sup>.

<sup>119</sup> Georges Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 162 (voir aussi p. 8, p. 15, pp. 44-45, p. 163, p. 174 et pp. 176-178). Il n'est donc pas étonnant de constater que les études historiques sur la France des XVIe et XVIIe siècles qui consacrent des développements particuliers à l'amitié concernent la noblesse guerrière: voir, par exemple, Jean-Marie Constant, 1978, *op. cit.*: 1985, *op. cit.*, et "Amitié, système de relation et politique dans la noblesse française aux XVIe et XVIIe siècles", *Aux sources de la puissance: sociabilité et parenté*, colloque de l'Université de Rouen, 12-13 novembre 1987, Publications de l'Université de Rouen, n° 148, pp. 145-153 (je remercie le prof. Jean-Marie Constant de m'avoir communiqué le texte de son intervention); Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.* et "Des réseaux d'amitié aux clientèles centralisées: le triomphe de la Cour sur la Province (France, XVIe-XVIIe siècles)", communication au colloque *Patronages et clientélismes en Angleterre, en Espagne, en France et en Italie*, Institut français de Londres, 3-5 mai 1990, 23 p. (texte que le prof. Arlette Jouanna a eu la gentillesse de m'avoir communiqué); Yves-Marie Bercé, "Les conduites de fidélité: des exemples aquitains", *Hommage à Roland Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'époque moderne*, Paris, P.U.F., 1981, pp. 125-138.

<sup>122</sup> Georges Duby, "La Renaissance au XIIe siècle", 1982, repris in *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988, p. 198.

<sup>123</sup> Christiane Marchello-Nizia, "Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir", *Annales E. S. C.*, 1981, n° 6, pp. 969-982. L'auteur rappelle que le *Lancelot en prose* (1220-1240) raconte avec force détails l'amour du demi géant Galehot pour Lancelot: "il avait mis dans l'amour qu'il portait à Lancelot tout ce qu'un homme peut y mettre: son coeur, son corps, et tout son honneur, qui est ce qu'on a de plus précieux". Galehot va dormir une nuit aux côtés de Lancelot, sans réveiller celui-ci et Lancelot "se fait

Elle insiste sur le fait que cet amour ne se comprend qu'en fonction d'un troisième terme: le seigneur et son pouvoir au sein de sa cour, composée de sa femme et du groupe de chevaliers qui le suit. G. Duby analyse le *fin amor*, l'amour dit courtois, comme étant, en dernier ressort, une relation entre un seigneur et un chevalier sous le prétexte d'une dame<sup>124</sup>.

A la Renaissance également, l'amitié du prince implique l'accès au corps du prince et les pratiques d'accompagnement ne sont nullement désincarnées. Kristen B. Neuschel a d'ailleurs beaucoup insisté sur l'importance de la proximité physique, des gestes et du toucher dans les relations, amicales ou hostiles, des nobles guerriers du XVIe siècle français<sup>125</sup>. On sait les réactions outrées qui ont suivi la volonté d'Henri III, dès le début de son règne, d'instaurer une étiquette qui l'aurait plus nettement séparé des courtisans, en particulier au moment des repas<sup>126</sup>: il dut finalement y renoncer. Lestoile rapporte qu'en 1574, "Sa Majesté cherchant tous moyens honnêtes de pacifier son royaume, se resserra aussi d'autre côté au maniement des affaires de son Etat, se rendit plus sévère et moins communicatif que les Rois ses prédécesseurs, ce que la noblesse, n'étant accoutumée à telles façons, trouva fort étrange; aussi ne permettait parler en mangeant, ni s'approcher de lui toutes personnes. Néanmoins donnait à certaines heures du jour audience à tout le monde"<sup>127</sup>. La Motte-Messemé fait certainement allusion à cette tentative de changement de l'étiquette par Henri III dans ce passage du *Passe-Temps* que le soldat-écrivain rédigea dans sa vieillesse: "Cet Hannibal qui logea la peur dans Rome devint si arrogant (...) qu'il ne permit plus qu'on parlât à lui que par personnes interposées là où auparavant il était accessible à chacun. J'ai vu depuis trente-cinq ans un gentil Prince, perdu toutefois par sa faute, quand l'aveuglement de ses prospérités avança sa chute, en faire de même"<sup>128</sup>.

enterrer aux côtés de Galehot, dans la même tombe, réalisant ainsi - ou répétant? - la figure de cette nuit où Galehot était venu, à son insu (à son insu vraiment?), dormir à ses côtés" (pp. 974-976). Cf. *infra* les gestes tout à fait comparables de Henri II à l'égard de Montmorency. Cf. aussi Orest Ranum qui rappelle, dans 'Courtesy, Absolutism, and the Rise of the French State, 1630-1660', *Journal of Modern History*, n° 52, sept. 1980, pp. 426-451, la persistance de "l'intimité chevaleresque" (idéal ou pratique, il ne le précise pas) dans la noblesse française de la Renaissance.

<sup>124</sup> Cf. Georges Duby, 1984, *op. cit.*, p. 59; "Que sait-on de l'amour en France au XIIe siècle?", 1983, repris in *Mâle Moyen Age, op. cit.*, p. 47 et "A propos de l'amour que l'on dit courtois", 1986, repris in *Mâle Moyen Age, op. cit.*, p. 81.

<sup>125</sup> Cf. Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, en particulier le chapitre 5, 'The Ties of Territory', dans lequel elle montre que la proximité physique des Grands pouvait être décrite en termes d'honneurs (p. 94).

<sup>126</sup> Sur la transformation du repas princier en cérémonial public à la cour de Charles le Téméraire, cf. Johan Huizinga, *Le déclin du Moyen Age* (1919), traduit par J. Bastin, Paris, Payot, 1967, p. 45 et Werner Palavicini, 'The Court of the Dukes of Burgundy: A Model for Europe?', in *Prince, Patronage, and the Nobility, op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>127</sup> Pierre de Lestoile, *Registre-Journal de Henri III*, édité par Michaud et Poujolot, Paris, "chez l'éditeur du commentaire analytique du Code civil", 1873, p. 42.

<sup>128</sup> François Le Poulchre, seigneur de La Motte-Messemé (1546-av. 1596), "chevalier des Oredres du Roi", *Le Passe-Temps*, Paris, Jean Le Blanc, 1597, f. 5v.

Pour un prince, mettre de la distance entre sa noblesse et lui, c'est, selon l'exemple antique, une tentation de l'orgueil, pouvant conduire à la tyrannie militaire. Pourtant, Jacques Ier, s'adressant au Prince Henry, son fils<sup>129</sup>, défend cette distance pour des raisons à la fois morales (être mu par la raison et non par des pressions inopportunes) et politiques ("pour accroître votre Majesté"<sup>130</sup>): "Vous ne serez pas aussi facile d'accès que je l'ai été, l'accordant en tous temps", sans toutefois "vous retirer tout à fait et vous enfermer comme les Rois de Perse, mais en appointant certaines heures pour l'audience publique"<sup>131</sup>.

L'accès au prince pose le problème de sa place par rapport à sa noblesse. Il lui faut manoeuvrer de manière prudente pour renforcer sa "majesté", tout en ne s'attirant pas la réputation de tyran. Aussi le prince doit-il manger et boire souvent en public. Cela est "seul et honorable" pour un roi, écrit Jacques Ier, "pour lever l'opinion qu'on pourrait concevoir que vous aimez d'être seul et sans compagnie, qui est une des marques du tyran; et à la fin qu'on ne pense que c'est pour contenter votre appétit et plaisir particulier, duquel vous auriez honte en public"<sup>132</sup>. Le bon roi se montre, se laisse approcher, tandis que le tyran fait retraite en son particulier, sans compagnon.

Comme Agrippa d'Aubigné, Jacques Ier fait référence au contre-modèle du mauvais prince dont les appétits particuliers contredisent le rôle public. Gouverner, selon les paroles de Jacques Ier, c'est envoyer clairement le message que l'on appartient à tous, ce qui légitime le pouvoir. Le prince qui se refuse à ce don premier - et physique - de lui-même peut être soupçonné d'aspirer à une domination sans échange ni partage, à une tyrannie. Henri III de Navarre, devenu Henri IV de France, chef de guerre devenu roi, poursuit assidûment (et avec plus de succès) les tentatives absolutistes de son prédécesseur et eut beaucoup de mal à imposer une distance à ses anciens compagnons qui remâchaient leur rancœur: leur long service n'était plus récompensé par un droit d'accès direct au roi<sup>133</sup>. Selon Arlette Jouanna, la

<sup>129</sup> *Basilikon Doron, ou Présent royal de Jacques Ier Roi d'Angleterre, Ecosse et Irlande, au Prince Henry son fils, contenant une instruction de bien régner*, traduit par Sieur de Villiers Hutman, Paris, Guillaume Auvray, 1604 (3ème éd.).

<sup>130</sup> *Idem*, p. 152 ('for augmenting your Majestie').

<sup>131</sup> *Idem* ('Ye shall not be so facile of access giving at all times as I have bene'; "not altogether retired or locked up like the Kings of Persia, appointing also certaintes heures for publick audience').

<sup>132</sup> *Idem*, p. 124 ('Therefore, as kinges use oft to eate publicklye, it is meet and honorable that ye also do so, as wel to eschew the opinion that yee love not to haunte companie, which is one of the markes of a Tyrant; as likewise, that your delighte to eate privatlye, be not thought to be for private satisfying of your gluttonie, which ye would be ashamed should be publicklye seene').

<sup>133</sup> Agrippa d'Aubigné, écuyer et ami de Navarre, ce qui lui donnait une grande liberté de parole vis-à-vis du prince, écrivit un sonnet dans lequel il compatissait au sort de l'épagueul Citron, aimé du roi puis abandonné par lui: "C'est lui qui les brigands effrayait de sa voix, / Et des dents les meurtriers; d'où vient donc qu'il endure / La faim, le froid, les coups, les dédains et l'injure, / Paiement coutumier du service des Rois?" (*op. cit.*, p. 15).

conjuraton du duc de Biron en 1602 repose en grande partie sur l'éloignement imposé à ce fidèle d'entre les fidèles<sup>134</sup>. La prise de distance est assimilée à de l'ingratitude, vice épouvantable et pourtant habituel des princes, et suscite des "malcontents"<sup>135</sup>. R. G. Asch, qui insiste sur la fonction de la cour comme régulatrice de l'accès au prince, indique que la logique propre à cette institution politique implique une "distance croissante entre le souverain et son entourage", en même temps que "la sacralisation de la personne du prince"<sup>136</sup>.

Etre ami du roi signifie non seulement être l'oreille du roi, mais aussi avoir l'oreille du roi; avoir quotidiennement l'occasion de lui parler en particulier constitue en effet un énorme pouvoir à la cour puisqu'il est alors possible de présenter des requêtes au souverain sans intermédiaire. Les autres courtisans sont obligés de passer par les favoris pour se faire entendre du prince ou d'avoir recours à des procédures longues et aléatoires. Ce rôle d'intermédiaire peut être ressenti comme un office harassant pour le favori, bien que cet office fasse partie intégrante de son service auprès du roi. Le 10 mars 1621, relate W. J. Jones, devant la Chambre des Lords, Jacques Ier défendit Buckingham des accusations portées contre sa façon d'attribuer divers faveurs. "Buckingham, depuis qu'il vint à moi, étant si proche de moi, a été plus tourmenté qu'aucun de ceux qui m'ont servi auparavant, au point que je peux dire qu'il a vécu un purgatoire et qu'il a plus soulagé ce Parlement que celui-ci ne l'avait été depuis longtemps, car il est à présent importuné et tourmenté jusque dans sa chambre par des suppliques et des suppliants"<sup>137</sup>.

Ainsi, par extension du privé du roi, le privé du favori est devenu public. Pour R. G. Asch, qui cherche à expliquer par un raisonnement fonctionnaliste la place des favoris, "l'explication la plus plausible de l'ascension du favori (...) gît dans sa position de gestionnaire du patronage royal - souvent son devoir le plus important et le plus spécifique -. Le favori peut être considéré comme une espèce de bouclier du souverain, qui protège celui-ci de l'armée toujours croissante des solliciteurs cherchant à gagner des avantages matériels et non-matériels de la faveur du prince"<sup>138</sup>. Cette explication par les liens de

<sup>134</sup> Cf. Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 211.

<sup>135</sup> *Idem*, pp. 102-111. Sur ce point, voir aussi Orest Ranum, 'Courtesy, Absolutism, and the Rise of the French State, 1630-1660', *op. cit.*

<sup>136</sup> Ronald G. Asch, *op. cit.*, p. 27 ('increasing distance between the ruler and those around him'; "the sacralization of the prince's person").

<sup>137</sup> Cité par W. J. Jones, *Politics and the Bench. The Judges and the Origins of the English Civil War*, Londres, George Allen and Unwin, 1971, p. 156 ('Buckingham, since he came to me, being so near to me, hath been more troubled than ever any that served me, that I may say his time has been a purgatory to him and that he hath had more ease this Parliament that he hath had of a long time before, for he is now pestered and troubled at his chamber with projects and projectors'). Je remercie le prof. David Starkey (London School of Economics) d'avoir attiré mon attention sur ce livre.

<sup>138</sup> Ronald G. Asch, *op. cit.*, p. 22 ('The most plausible explanation of the rise of the favorite (...) lies in the position as the ruler's patronage manager - often his original and most important duty. The favourite can

patronage présuppose une division hiérarchisée entre une infrastructure (le champ économique-social, le "réel") et une superstructure (le champ politico-culturel, la "représentation"), qui n'est pas toujours efficiente en histoire culturelle<sup>139</sup>. Il n'en reste pas moins que l'office de receveur des requêtes et de distributeur de la faveur royale semble bien avoir été une des tâches essentielles des favoris.

L'amitié, liée au service d'accompagnement, implique de manger avec le prince, de l'aider dans divers gestes quotidiens, mais aussi de dormir éventuellement avec lui, dans sa chambre, dans sa tente pendant les campagnes militaires, voire dans son lit. Olivier de La Marche, maître d'hôtel et capitaine des gardes de Charles le Téméraire, déclare qu'"en la chambre du prince, le plus grand pensionnaire doit servir à mettre le couvre-chef de nuit; et le plus grand honneur ci est de servir le prince ès choses plus secrètes"<sup>140</sup>. A la cour des ducs de Bourgogne, déjà, rappelle W. Palavicini, "l'intimité avec le prince était le signe d'un statut social et pour tous, grands et petits, elle constituait la source d'un pouvoir informel important, qui provoquait des jalousies et était menacé en permanence (...). La *familiaritas* du prince, qu'il accordait comme un simple titre ou par l'intermédiaire d'un office fictif à la cour, apportait prestige et honneur"<sup>141</sup>. Philippe de Commynes, alors chambellan de Charles le Téméraire, dormait dans la chambre du duc au siège de Liège (1468): "J'étais couché en la chambre du duc de Bourgogne (qui était bien petite), et deux gentilhommes qui étaient de sa chambre"<sup>142</sup>. D. Starkey indique qu'après le remplacement de Wolsey par Cromwell comme favori et ministre tout-puissant en 1529, Henri VIII "accomplit avec le nouveau ministre certains des mêmes rituels d'amitié qu'avec l'ancien, lui rendant visite et soupant chez lui, par exemple"<sup>143</sup>.

La familiarité du roi avec ses proches pouvait aussi se marquer par l'usage des divers surnoms qu'il leur assignait. Par exemple, Henri III dénommait Nançay "mon chatre, moysau"<sup>144</sup> et Henri IV deux de ses gentilhommes "mon faucheur" et "Crapaud"<sup>145</sup>; Jacques Ier et Charles Ier surnommaient

---

perhaps be seen as a kind of shield for the ruler, protecting him from the ever increasing host of petitioners seeking to gain material and non-material advantage through the favour of the prince).

<sup>139</sup> Cf. *supra*.

<sup>140</sup> Olivier de La Marche, *L'Etat de la maison du duc Charles de Bourgoingne, dit Le Hardy* (1473), Paris, Renouard, 1888, *Mémoires*, T. IV, p. 40.

<sup>141</sup> Werner Palavicini, *op. cit.*, pp. 72-74 ('Intimacy with the prince was a sign of social status and for everyone, whether high or low ranking, it represented a source of informal power, which aroused jealousy and was constantly under threat') et pp. 84-85 ('The *familiaritas* of the prince, which he bestowed either as a simple title or through fictive court office, brought prestige and honour').

<sup>142</sup> Philippe de Commynes, *op. cit.*, T. I, livre II, chap. 12, p. 190.

<sup>143</sup> David Starkey, 1991, *op. cit.*, p. 191.

<sup>144</sup> Henri III, *Lettres*, Vol. I, Paris, 1959.

<sup>145</sup> Cité par Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 83.

Buckingham "Steenie"<sup>146</sup>. Le roi de France pouvait aussi signaler son amitié, dans ses lettres, en passant du "vous" au "tu" (ce qui n'était pas réciproque).

L'amitié au sein de la noblesse guerrière suppose le partage de l'intimité, y compris nocturne. La proximité physique dans l'espace le plus particulier est bien indiquée par trois brefs passages de Brantôme (mais on pourrait trouver de nombreux exemples semblables chez d'autres auteurs<sup>147</sup>). Dans son opuscule sur François de La Noue, il note: "nous étions très grands amis, et la plupart du temps couchions ensemble"<sup>148</sup>. Dans son *Discours sur les couronnels de l'infanterie de France*, il parle ainsi de son amitié avec le florentin Philippe Strozzi, en 1573: "je ne l'abandonnai jamais pourtant, fût à la guerre, fût à la cour, tant il m'aimait et je l'aimais; et me disait-on son compagnon et fidèle confident. Dès le commencement du siège de La Rochelle jusqu'à la fin, je ne bougeai jamais d'avec lui, buvant, mangeant et couchant ordinairement chez lui et en sa chambre"<sup>149</sup>. Enfin, dans *Les vies des grands capitaines françois*, il raconte comment en 1562, après la bataille de Dreux, François de Lorraine, duc de Guise, traita son ennemi vaincu et prisonnier, Louis de Bourbon, prince de Condé: "Il lui fit force honneur et bonne chère, le retira avec lui, lui présenta la moitié de son lit, et couchèrent tous deux ensemble aussi familièrement comme si jamais n'eussent été ennemis, mais comme bon amis et cousins germains qu'ils étaient"<sup>150</sup>.

Le fait qui mérite ici d'être noté est moins le partage du lit en lui-même que le geste de Guise - qui lui fait honneur et accroît sa réputation de chevalier - envers le général ennemi. Les armées des deux hommes venaient, le jour même, de se livrer une bataille sanglante et longtemps indécise: c'était l'action de Guise lui-même qui avait fait basculer, tardivement, le sort du combat en faveur des Catholiques. Comment pouvaient-ils être appelés "amis"? Plusieurs interprétations, qui ne s'excluent pas entre elles, sont possibles. D'abord, leurs familles, parmi les plus puissantes du royaume, étaient liées par des alliances matrimoniales (le duc de Guise était fils d'Antoinette de Bourbon, tante du prince de Condé et d'Antoine de Navarre), ce que souligne l'expression "amis et cousins". Ensuite, ils avaient le sentiment, en dépit de tous les combats, d'appartenir à la même communauté nobiliaire, dont tous les membres étaient

---

<sup>146</sup> Cité par Caroline Bingham, *James I of England*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1981, pp. 173-174.

<sup>147</sup> Dans son étude des grandes "maisons" seigneuriales, Kristen B. Neuschel (*op. cit.*, p. 85) montre, en effet, que le partage de la chambre ou du lit entre adultes et pages et entre pages n'était pas accidentel, mais quotidien.

<sup>148</sup> Pierre de Bourdeille, seigneur de Brantôme, *M. De La Noue. A sçavoir à qui l'on est plus tenu, ou à sa patrie, à son roy ou à son bienfaiteur*, in *Oeuvres Complètes*, édité par Ludovic Lalanne, Paris, Vve Renouard, 1873, T. VII, p. 208.

<sup>149</sup> Pierre de Bourdeille, seigneur de Brantôme, *Discours sur les couronnels de l'infanterie de France*, in *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, 1873, T. VI, pp. 61-62.

<sup>150</sup> Pierre de Bourdeille, seigneur de Brantôme, *Les vies des grands capitaines françois*, in *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, 1868, T. IV, p. 349.

"amis". Enfin, ils avaient longtemps fréquenté la cour ensemble; ils avaient pu y être personnellement amis ou du moins, ils y avaient été membres du même groupe, autour du roi. Il est difficile de déterminer quelle solution est la plus proche de l'intention de Brantôme quand il utilise le mot "amis" dans son texte, mais les trois réponses ne se contredisant pas, elles pourraient constituer le contexte sémantique du mot.

Que le partage du lit fût typique de la noblesse guerrière est montré par le récit que fait de la même scène un grand parlementaire, longtemps conseiller d'Etat, Jacques-Auguste de Thou, dans le deuxième tome de son *Historia sui temporis*, paru en 1606. Il souligne, lui aussi, la courtoisie du vainqueur, mais ne voit dans le partage du lit qu'une tactique d'honneur entre "ennemis mortels", doublée d'un effet de l'inconfort des lieux: "Le duc de Guise ayant par honneur offert ce lit au prince de Condé, le prince qui craignait, s'il l'acceptait, d'en user trop librement avec le duc et s'il le refusait, de passer pour grossier, trouva un milieu, ce fut de le partager avec lui"<sup>151</sup>.

Les gestes des Grands sont publics et influent sur leur réputation et leur honneur: Condé se tire bien d'une double situation d'infériorité (comme prisonnier vaincu et comme obligé de Guise): il réussit à n'être ni ingrat (il accepte le don), ni débiteur (il partage). Prince de sang, Condé concède pourtant au duc de Guise une égalité. La courtoisie de Guise, sans doute répétée à l'envie par ses amis, a suffisamment frappé ses contemporains pour que La Motte-Mesmes en offre une troisième version qui éclaire cette concession: après que "François de Lorraine, duc de Guise (...) eût obtenu la victoire, et que Louis de Bourbon, prince de Condé chef du parti contraire, lui eût été amené, il le fit souper et coucher avec lui, mais prenant à la table et au lit la place d'honneur, pour garder d'un côté le rang de Lieutenant du Roi, et de l'autre comme vainqueur pour lui faire sentir sa condition de prisonnier"<sup>152</sup>. Guise, ce jour-là, n'agit donc pas simplement en général vainqueur à la tête d'un parti, il représente physiquement le roi, "le corps de l'Etat" (Furetière). Une fois vaincu, le prince peut se soumettre et retrouver le contact, de manière symbolique et physique à la fois, avec la personne sacrée du roi.

C'est dans ce contexte de familiarité et de proximité physique à la signification à la fois personnelle et politique, qu'il faut situer les relations des princes et de leurs favoris. William Laud, le futur archevêque, a noté un rêve dans son journal intime en août 1625: "Cette nuit, en rêve, il m'a semblé que le

<sup>151</sup> Jacques-Auguste de Thou, *Historia sui temporis* (1606), traduction française: *Histoire Universelle*, T. IV, Londres, 1734, p. 485.

<sup>152</sup> François Le Poulchre, seigneur de La Motte-Mesmes, *op. cit.*, f. 6r. Si l'idée d'une "place d'honneur" à table garde encore un sens aujourd'hui, nul ne semble en mesure de préciser quelle pouvait bien être la "place d'honneur" dans un lit.

duc de Buckingham montait dans mon lit, où il me manifestait beaucoup d'amour, après ce repos qui réjouit extrêmement les hommes épuisés; de même, il me sembla que beaucoup de personnes entrèrent dans la chambre et virent tout ceci"<sup>153</sup>. Comment interpréter ce rêve ou du moins le fait que l'archevêque l'ait consigné dans son journal? Comme un fantasme sexuel, les spectateurs de la fin venant souligner la culpabilité du pécheur? L'hypothèse est peu probable. En effet, Alan Bray indique que l'éditeur du journal, William Prynne, qui recherchait les traces du péché sodomitique qu'un papiste dissimulé comme Laud devait à ses yeux forcément présenter, laisse passer le rêve sans commentaire<sup>154</sup>. La place de Buckingham à la cour suggère une autre explication. Buckingham avait été fait duc deux ans auparavant par le vieux roi Jacques Ier, mort en mars de l'année 1625. C'était un honneur extraordinaire car réservé jusque-là aux membres de la famille royale anglaise (les favoris précédents n'étaient que *earls* et lui-même fut d'abord *earl*, puis marquis). En août 1625, le duc était au fait de sa puissance, le jeune Charles Ier ne résistant pas à la politique extérieure belliqueuse du favori et ami qu'il avait hérité de son père. Or Laud était le chapelain et un conseiller influent de Buckingham. Dans ce contexte, le rêve de Laud apparaît comme un rêve de puissance: l'homme qui touche le roi prend la peine de venir le toucher et les courtisans surviennent pour admirer ce signe de faveur<sup>155</sup>.

Sans doute faut-il garder présent à l'esprit l'intimité nécessaire et publique du prince avec son favori pour comprendre cette phrase d'une lettre de Buckingham à Jacques Ier dans laquelle il rappelle cette première nuit commune de 1615 à Farnham quand "la tête du lit ne séparait pas le maître et son chien"<sup>156</sup>. Ici encore, le toucher et l'amour sont liés à l'intérieur d'une expression très forte des rapports de pouvoir. Buckingham signe ordinairement ses lettres au roi, "L'humble esclave et chien de Votre Majesté" et appelle son royal correspondant "Mon cher Papa, Parrain et Intendant"<sup>157</sup>.

Il n'est pas question de nier, aussi arbitrairement qu'ils ont été souvent affirmés, les éventuels désirs homosexuels de princes comme Henri III, Louis XIII ou Jacques Ier, mais de comprendre comment des relations d'amour entre

<sup>153</sup> Cité par Alan Bray, 'Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England', *History Workshop Journal*, n° 29, Spring 1990, p. 4 ('That night in a dream the Duke of Buckingham seemed to me to ascend into my bed, where he carried himself with much love towards me, after such rest wherein wearied men are wont exceedingly to rejoice; and likewise many seemed to me to enter the chamber who did see this').

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>155</sup> Le rêve était, en quelque sorte, prémonitoire, puisque, deux ans après, Laud entra au *Privy Council* et devint évêque de Londres en 1628, juste avant l'assassinat de son protecteur.

<sup>156</sup> Cité par Caroline Bingham, *op. cit.*, p. 173 ('the bed's head could not be found between the master and his dog'). L'utilisation de *dog* pour désigner Buckingham n'est pas réservée à la relation du roi et du favori puisque la reine, dont ce dernier a gagné l'affection, lui écrit en l'appellant 'My kind dog' (*ibid.*, p. 135).

<sup>157</sup> *Idem* ('Your Majesty's humble slave and dog'; 'My dear Dad, Gossip and Steward', *Gossip* est mis pour *Godfather* et *Steward*, qui signifie "intendant", est un jeu de mots avec Stuart).

hommes pouvaient constituer un mode de gouvernement public et légitime, tant qu'elles ne passaient pas certaines bornes.

En 1558-1559, le roi Henri II écrivit douze lettres (qui pourraient aujourd'hui être qualifiées de "sentimentales") au connétable Anne de Montmorency, prisonnier des Espagnols après la défaite de Saint-Quentin. L'appelant "mon compère" et signant "votre bon maître et ami", il lui recommande de hâter les tractations pour sa rançon, à quelque prix que ce soit (et il sera énorme), afin qu'il puisse être libéré au plus vite car, lui répète-t-il, "je ne peux vivre sans vous"<sup>158</sup>, "je n'aurai jamais bonheur que je ne vous vois"<sup>159</sup>. Montmorency est libéré sur parole. Pour régler les derniers détails de son rachat, le roi le reçoit à Arras où il partage sa chambre avec lui. Quand le connétable doit momentanément retourner dans sa prison, le roi est saisi d'une émotion qu'il décrit en usant d'un cliché du récit amoureux: "Mon ami, cette lettre fera l'office que je ne pus faire quand je vous ai dit adieu, vu que j'avais le coeur si serré qu'il m'était impossible de vous rien dire. Je vous prie de croire que vous êtes la personne de ce monde que j'aime le mieux. Votre bon et fidèle ami, Henri"<sup>160</sup>. D'ordinaire, l'amitié fait parler, c'est même sa fonction, et l'amour rend muet les beaux parleurs<sup>161</sup>, mais la séparation d'avec son ami rend muet le roi Henri II<sup>162</sup>. Le roi associe à plusieurs reprises sa maîtresse, Diane de Poitiers, à ses déclarations d'amitié au duc<sup>163</sup>. Or, si ces lettres étaient signées par Henri III, on ne se poserait aucune question, croyant avoir tout compris en installant ce leurre explicatif que constitue l'anachronique concept d'homosexualité. En fait, le roi déclare publiquement

<sup>158</sup> *Lettres inédites de Henri II, Diane de Poitiers, Marie Stuart, François, Dauphin, etc., adressées au Connétable Anne de Montmorency, ou Correspondance secrète de la cour sous Henri II*, édité par J.-B. Gail (1818), Paris, Ch. Gail, 1828, p. 21.

<sup>159</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>160</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>161</sup> C'est un cliché du discours sur l'amour, cf. Pétrarque: "E veggì or ben che caritate accesa / Lega la lingua altrui, gli spirti invola" (sonnet CLXX, 42 *Sonnets*, 3 *Chansons*, 3 *Sextines*, éd. bilingue, L'Isle-sur-la Sorgue, Le Lamparo, 1982, p. 62). Voir aussi, par exemple, Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, édition de M. François, Paris, Garnier, 1967, Xe nouvelle: Amadour, "au bien parler", "qui regardait la beauté de sa dame, était si très ravi, que à peine lui put-il dire grand merci; et combien que Floride s'étonnât de le voir sans réponse, si est-ce qu'elle l'attribua plutôt à quelque sottise, que à la force d'amour" (p. 56 et p. 58). Le Cavalier Marin reprend la même image dans son LXIIIe madrigal: "Donna, io vorrei dir molto, / Ma la lingua tremante Amor mi lega, / Pur, se tace la bocca, il guardo prega" (*Madrigaux*, traduit et édité par Jean-Pierre Cavaille, Paris, Orphée / La Différence, 1992, pp. 62-63).

<sup>162</sup> Parallèlement au lit commun, on trouve la tombe commune, lit éternel: "Le connétable de Montmorency était si uni avec Henri II que celui-ci avait voulu que leur coeur fussent placés dans un même monument réalisé par Germain Pilon et dans lequel une urne contenant les deux coeurs reposait sur trois grâces", explique Pierre Chevallier, *Henri III, roi shakespearien*, Paris, Fayard, 1985, p. 437.

<sup>163</sup> De même, dans une lettre de 1560, citée par Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 83, Catherine de Médicis, qui n'a évidemment pas avec le connétable les mêmes relations de proximité physique que peut avoir le roi, utilise un ton très semblable, comme une reine qui a besoin (pour contrebalancer la domination des Guise) d'un serviteur aimé: "Mon compère, (...) Le plus grand plaisir que je puisse avoir, c'est que je vous puisse faire connaître l'amour que je vous porte et à tout ce qui vous touche". Il faut ici garder au verbe "toucher" son sens physique.

son amitié à son favori en titre et cette déclaration participe à l'image de gentil prince, chevaleresque et héroïque, qu'il a et veut donner de lui-même.

Buckingham décrit les divers registres de langage utilisés dans sa relation avec Jacques Ier en déclarant que le roi lui écrit dans un style "plus tendre que celui des pères avec leurs enfants, plus amical qu'entre égaux et plus affectueux qu'entre amants de la meilleure sorte, homme et épouse"<sup>164</sup>; le roi s'adresse aussi parfois à lui en l'appelant "Cher enfant et épouse"<sup>165</sup>. Cette dernière expression peut paraître surprenante, mais il faut garder à l'esprit que la relation entre époux était jusqu'au XVIIIe siècle appelée "amitié", voire qu'elle était considérée par certains auteurs comme le parangon de l'amitié<sup>166</sup>, car la passion amoureuse et sexuelle était exclue de ce compagnonnage<sup>167</sup>.

3. L'assimilation de la relation des princes et de leurs favoris (des "maîtres" et de leurs "chiens", pour reprendre la forte expression de Buckingham<sup>168</sup>) à une amitié se heurte à l'inégalité de leurs statuts personnels. Car l'amitié, comme le mentionne Buckingham, implique une égalité.

Xénophon, Aristote et nombre d'auteurs anciens ont posé le problème de l'amitié entre inégaux. Dans l'*Ethique*, Aristote déclare que la plupart de ceux qui sont inférieurs aux rois ne croient pas possible d'être leurs amis. Pourtant le problème est résolu "lorsqu'on aime d'une manière proportionnée au

<sup>164</sup> Cité par Caroline Bingham, *op. cit.*, p. 174 ('of more tenderness than fathers have of children, of more friendship than between equals, and more affection than between lovers in the best kind, man and wife'). Jean Plautard, in J. Bédier, P. Hazard, P. Martino (eds), *Littérature française*, Paris, Larousse, 1948, Tome I, p. 182, indique que Clément Marot remercia les émules qui l'avaient défendu en 1537 contre les attaques de Sagon "en leur donnant publiquement des marques d'estime et d'amitié: ils le disaient leur père; il appelait Brodeau son fils et La Borderie son mignon. Il tenait Antoine Héroet et Mellin de Saint-Gelais pour ses égaux". La gamme des appellations est comparable ("mignon" occupant la place de 'wife'), mais celles-ci sont réparties entre différentes personnes.

<sup>165</sup> Cité par Caroline Bingham, *op. cit.*, p. 174 ('Sweet child and wife'). En 1623 ou 1624, Jacques Ier écrit à Buckingham, après une série de tensions, qu'il prie Dieu 'that we may make at this Christmas a new marriage ever to be kept hereafter; for, God so love me, as I desire only to live in this world for your sake, and that I had rather live banished in any part of the earth with you than live a sorrowful widow's life without you. And so God bless you, my sweet child and wife, and grant that ye may ever be a comfort for your dear dad and husband' (*Letters of King James VI & I*, *op. cit.*, p. 431).

<sup>166</sup> Cf., par exemple, *Le Livre d'Amitié* de Pierre Sala (écuyer lyonnais et humaniste mort peu après 1529) qui s'achève par la conclusion est telle qu'il n'est nulle amour ni amitié en ce monde qui soit à comparer à celle de mariage quand elle est honnête et que tous deux s'entraiment loyalement et d'amour réciproque" (Lyon, H. Georg, 1884, p. 84). Voir aussi Edmund Tilney, *A Brief and Pleasant Discourse of Duties in Marriage, called the Flower of Friendship*, Londres, H. Denham, 1568.

<sup>167</sup> Cf. *infra*. Si l'on rapproche, par exemple, l'usage du mot "épouse" à propos de Buckingham du surnom de "Colette" donné à Saint-Luc, favori d'Henri III, on peut faire l'hypothèse que la féminisation de certains favoris à l'intérieur même de la parole intime échangée avec leur roi (et non dans les pamphlets ou à propos de leurs vêtements et de leurs comportements extravagants) pourrait désigner, à travers une métaphore sexuelle, une relation d'amour liée étroitement à une situation d'inégalité. La relation homme-femme servirait de paradigme: le favori est féminin en tant qu'intime et inférieur. Si les désirs homosexuels souvent attribués à Henri III et Jacques Ier pouvaient se vérifier, cela ne ruinerait pas la métaphore, mais préciserait ses conditions d'utilisation (qu'il faudrait de toute façon analyser en recherchant d'autres exemples éventuels et leur contexte précis).

<sup>168</sup> Le sonnet d'Agrippa d'Aubigné sur l'épagueul d'Henri IV (cf. *supra*) utilise la même métaphore.

mérite, car il s'établit une sorte d'égalité, caractère propre, semble-t-il, à l'amitié (...). Voilà donc ce qui doit régler les rapports entre personnes inégales: celui qui obtient un avantage, soit pécuniaire, soit moral, doit payer en considération, tout au moins autant que les circonstances le permettent"<sup>169</sup>.

Comment les moralistes de l'époque moderne entendent-ils ce précepte? Tant que le prince est considéré comme le premier des nobles (c'est-à-dire, selon Ellery Schalk, pour la France, au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>170</sup>), il peut admettre des compagnons inférieurs, puisqu'au-delà de cette distinction, il partage avec eux le sentiment d'appartenir à la même communauté morale et fonctionnelle: la noblesse guerrière. Mais, plus la royauté tend à l'absolutisme, plus le roi s'identifie - et lui seul (excluant sa famille et les Grands) - à l'Etat; plus l'inégalité croît, plus il apparaît difficile d'"associer les amis au pouvoir" et de "gouverner également avec eux", pour reprendre les expressions d'Aristote dans ses *Politiques*<sup>171</sup>. D'où, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les problèmes de Pierre Charron dans sa *Sagesse* et du cardinal Du Perron dans son introduction au *Laelius* de Cicéron à inclure dans l'amitié, en dépit de l'interprétation traditionnelle qui les y pousse, les relations entre supérieurs et inférieurs. L'amitié "légitime, comme entre le prince et les sujets, le seigneur et les vassaux, le maître et les serviteurs (...) n'est point à proprement parler amitié", écrit Charron, "tant à cause de la grande disparité qui est entre eux (...) que aussi de l'obligation qui y est (...). Voilà pourquoi on leur donne d'autres noms que d'amitié, car aux inférieurs on requiert d'eux honneur, respect, obéissance, aux supérieurs soin et vigilance envers les inférieurs"<sup>172</sup>. Du Perron lui fait écho en précisant que "l'amitié (est) due à son prince et à sa patrie (...), si ce n'est qu'il faille lui donner un autre nom"<sup>173</sup>.

Cette difficulté, soulevée à nouveau par la pensée absolutiste, contribue très probablement à la fin des favoris. Toutefois, le modèle aristotélicien ne disparaît pas rapidement et continue d'être énoncé jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne le septième des *Discours politiques* publiés en 1652 par Daniel de Priezac, professeur de droit devenu conseiller d'Etat grâce à l'appui du chancelier Séguier<sup>174</sup>. Ce discours est consacré à l'amitié et Priezac reprend, en des termes très proches de ceux de Charron, le problème de

<sup>169</sup> Aristote, *Ethique de Nicomaque*, *op. cit.*, p. 218 (VIII, 7, § 2 et 4) et p. 231 (VIII, 14, § 3).

<sup>170</sup> Ellery Schalk (*op. cit.*) souligne qu'au XVI<sup>e</sup> siècle en France, 'the monarch was really thought of - even if this was not true in reality - as simply *primus inter pares* or first among equals' (p. 254).

<sup>171</sup> Aristote, *Les Politiques*, *op. cit.*, p. 269 (III, 16, § 12 et 13). La traduction de la deuxième expression n'est pas exactement celle de P. Pellegrin; elle s'inspire de la traduction anglaise de Richard Mc Keon (New-York, 1941) utilisée par Frederick W. Conrad (*op. cit.*, p. 45) qui traduit 'equally' ('également') au lieu de "pareillement".

<sup>172</sup> Pierre Charron, *op. cit.*, p. 587 (III, 7, § 5).

<sup>173</sup> Jacques Davy, cardinal Du Perron, *Épître* adressant à Roger de Saint-Lary, duc de Bellegarde, ancien favori d'Henri III, une traduction du *Laelius* de Cicéron, Paris, A. Estienne, 1618, XVI p. (non paginé).

<sup>174</sup> Daniel de Priezac, *Discours Politiques*, Paris, P. Rocolet, 1652.

l'inégalité dans l'amitié princière. Il ne se décourage pas face aux critiques nouvelles du rôle politique de l'amitié et rappelle la tradition: "Quoiqu'on ait voulu dire que l'amitié était la vertu des particuliers, il y a longtemps que les rois, ne pouvant souffrir d'être privés du plus doux fruit de la vie, l'ont appelée dans leurs palais, l'ont revêtu de leur pourpre et l'ont faite régner avec eux"<sup>175</sup>. L'égalité n'a pas besoin d'être "naturelle" ("de naissance"), elle peut être "faite par art". Priezac décrit alors une "égalité géométrique" obtenue quand le sujet aime plus tandis que le souverain donne plus. On peut objecter, écrit-il, "qu'il n'est pas permis à un particulier de dérober ou détourner les affections du prince qui doivent aller au public", mais "ne sait-on pas que les rois disposent souverainement de leurs affections, comme de toutes les autres choses qui sont enfermées dans les bornes de leur puissance? (...) (N)e faudrait-il pas plaindre leur condition si, parmi ce grand nombre d'honorables serviteurs qui les environnent, ils n'en pouvaient aimer quelqu'un selon le mérite ou le bonheur de l'élection? (...) Ne sont-ils pas les pères de leurs sujets?"<sup>176</sup>.

On trouve une argumentation parallèle dans le traité du comte Virgilio Malvezzi, *Ritratto del privato politico*, dédié à Olivares. Défenseur de la cour dans une querelle littéraire sur la possibilité ou non d'y être sage, il distingue le courtisan "sagace" qui, par art, peut arriver à être "cher, mais pas encore aimé", du courtisan "sage", qui se dépouille de sa propre volonté et tend seulement à "conserver l'amour du prince"<sup>177</sup>. Virgilio Malvezzi ajoute: "Qui blâme les princes qui entretiennent des favoris (*privati*) voudrait les déshumaniser et les avilir (...). (Le prince) doit-il toujours rester masqué? Ne peut-il avoir quelqu'un avec qui se dépouiller et à qui ouvrir son cœur? Qui veut permettre au prince (et il le lui doit bien) de descendre parfois du trône de la majesté et de confier ses pensées à quelqu'un, doit lui donner un favori"<sup>178</sup>. La remarque, au XVII<sup>e</sup> siècle, est défensive, car l'amitié y est toute entière définie, non comme un mode de gouvernement, mais comme un sentiment humain: c'est parce que le prince a cette faiblesse d'être humain qu'il a besoin d'un confident, avec les riches qu'un tel office comporte. Il serait préférable, sans doute, qu'il n'en ait pas besoin. Priezac sait bien qu'il défend

<sup>175</sup> *Idem*, pp. 48-50.

<sup>176</sup> *Idem*, pp. 52-53.

<sup>177</sup> Expressions tirées de Virgilio Malvezzi, *Ritratto del privato politico*, cité par Denise Aricò, "Retorica barocca come comportamento: buona creanza e civil conversazione", *Intersezioni*, 1981, n° 2, pp. 317-349 ("sagace"; "caro, ma non già amato"; "saggio"; "conservarsi l'amore del principe").

<sup>178</sup> *Ibid.* ("Chi biasima i principi che tengono dei privati, li vorrebbe disumanare et avvilire (...). Ha sempre egli da star mascherato? Non ha avere con chi spogliarsi et a chi palesare il suo cuore? Chi vuol dar licenza al principe (che pur se gli deve) di discendere talvolta giù dal trono della maestà e di conferire con qualcuno i suoi pensieri, bisogna che dia il privato").

le modèle, désormais fortement attaqué, selon lequel le langage du maître et celui de l'ami étaient compatibles<sup>179</sup>.

A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, La Bruyère, prenant lui aussi en compte l'humanité du prince, maltraitée par sa charge, accorde au prince des amis pour le soulager, mais il limite leur présence à la "vie privée", dans les coulisses de la représentation publique du pouvoir: "L'un des malheurs du Prince est d'être souvent trop plein de son secret, par le péril qu'il y a à le répandre: son bonheur est de rencontrer une personne sûre qui l'en décharge. Il ne manque rien à un roi que les douceurs d'une vie privée: il ne peut être consolé d'une si grande perte que par le charme de l'amitié et par la fidélité de ses amis. Le plaisir d'un roi qui mérite de l'être est de l'être moins quelquefois, de sortir du théâtre, de quitter le bas de saye et les brodequins et de jouer avec une personne de confiance un rôle plus familier"<sup>180</sup>. La familiarité ne peut plus être publique et le rôle des amis du prince se situe entièrement sur le terrain de la confiance privée et du jeu.

Marguerite de Navarre décrit, dans la douzième nouvelle de *L'Heptaméron* (rédigé entre 1542 et 1549), les circonstances de l'assassinat du duc de Florence, Alexandre de Médicis, par Lorenzo en 1537, dix ans auparavant. Lorenzo (cousin du duc, ce que l'auteur ne précise pas) était "un gentilhomme que le duc aimait comme lui-même et auquel il donnait tant d'autorité dans sa maison que sa parole était obéie et crainte comme celle du duc. Et il n'y avait secret en son coeur qu'il ne lui déclarât, en sorte que l'on le pouvait nommer le second lui-même"<sup>181</sup>. Le duc appelle Lorenzo son "ami" et lui parle de leur "amour (...) réciproque" et Lorenzo répond en précisant sa double position de serviteur et d'ami: "Monsieur, je suis votre créature; tout le bien et l'honneur que j'ai en ce monde viennent de vous: vous pouvez (me) parler comme à votre âme"<sup>182</sup>. On connaît l'histoire, reprise par Musset. Le duc demande à Lorenzo de lui livrer sa soeur et, devant l'hésitation de son favori, entre en fureur et menace Lorenzo: "puisque je ne trouve en vous nulle amitié, je sais que j'ai à faire". Lorenzo, coincé entre ses devoirs de "créature" et l'honneur de sa famille (et, de surcroît, "connaissant la cruauté de son maître"), feint de lui accorder ce qu'il désire et le tue, pensant ainsi "mettre en liberté la chose publique"<sup>183</sup>. Le duc, gouverné par un appétit désordonné, avait tenté, en effet, d'étendre son "plaisir" à la cité et avait revêtu ainsi l'habit du tyran.

<sup>179</sup> Comme on l'a vu sous la plume d'Henri II. Cf. aussi la lettre (déjà mentionnée) qu'Henri IV adresse à Manaud de Batz l'appelant de toute urgence auprès de lui à Nérac: "Hâte, cours, viens, vole, c'est l'ordre de ton maître, la prière de ton ami" (citée par Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 83).

<sup>180</sup> Jean de La Bruyère (1ère éd., 1688), *op. cit.*, p. 200.

<sup>181</sup> Marguerite de Navarre, *op. cit.*, 1967, p. 90.

<sup>182</sup> *Idem*, pp. 90-91.

<sup>183</sup> *Idem*, p. 93.

La nouvelle de Marguerite de Navarre est un texte littéraire qui interprète des événements historiques: il ne s'agit donc pas d'une description de l'amitié entre maître et favori dans un contexte italien. On peut lire cette nouvelle soit comme une représentation de la cour française qui utilise la fiction d'une histoire italienne (Marguerite de Navarre effectue souvent ce genre de déplacement qui lui autorise une plus grande liberté critique), soit comme la vision française d'une cour italienne. Ces deux versions ne se contredisent pas et sont toutes deux intéressantes pour l'étude du rapport amitié-service entre le prince et ses plus proches serviteurs. En effet, un certain nombre des expressions utilisées dans la nouvelle se rencontrent aussi dans des documents non littéraires. Travaillant à partir de chroniques et d'archives, R. G. Asch retrouve la formule "second lui-même" pour qualifier le favori "qui, à certains égards, était autorisé à agir en tant qu'*alter ego* du souverain"<sup>184</sup>. Parfois, être le double du prince est manifesté par des signes publics. Ainsi, Comynnes raconte que, distingué par Louis XI, il se mit à s'habiller en tout temps comme le roi<sup>185</sup> et Lestoile rapporte que, le jour de ses noces, le duc de Joyeuse était vêtu de la même manière que le roi<sup>186</sup>.

Une lettre d'Henri IV à Sully, en date du 15 avril 1507, reprend, dans une situation semblable, des termes très comparables à ceux de la nouvelle de *L'Heptaméron*. Le roi, auquel est arrivé "un déplaisir domestique" assez obscur ("amourettes" qui blessent la reine?) demande à Sully de s'"entremettre", quoiqu'il sache, au prix de disputes récentes, combien le ministre, de ferme morale huguenote, désapprouve ses aventures. Sully fait le sourd. Alors Henri IV lui écrit: "Je vous fis des prières, comme un ami fait à l'autre (...); et pour ce qu'il s'est passé quinze jours sans que vous y ayez travaillé, ayant usé de remises sur remises, j'ai bien connu que les prières d'amis n'ayant pas été suffisantes pour vous persuader, il me fallait disposer du commandement de Roi et de maître pour vous y disposer: à quoi vous ne manquerez pas si vous m'aimez et désirez que je vous aime (...). Je vous aime bien, mais aimez-moi aussi; ce que je croirais si vous me rendez ce service comme je le désire"<sup>187</sup>. Le mouvement de l'ami au maître et de la prière au commandement, assorti de la menace d'un amour se tournant en haine, est le même que dans l'histoire de Lorenzo; mais Henri IV ne fait pas le tyran et Sully, dans une lettre en retour, peut refuser ce service au nom de l'honneur du roi sans encourir aucune vengeance, ni même perdre la faveur de celui-ci.

<sup>184</sup> Ronald G. Asch, *op. cit.*, p. 24 ('who, in some respects, was able to act as the *alter ego* of the ruler').

<sup>185</sup> Johann Huizinga, *op. cit.*, p. 57.

<sup>186</sup> *Idem*.

<sup>187</sup> Maximilien de Béthune, duc de Sully, *Sages et Royales Oeconomies d'Estat*, édité par Michaud et Poujolat, Paris, "chez l'éditeur du commentaire analytique du Code civil", 1837, T.1, pp. 195-197.



On retrouve l'association des termes de domination et d'amour (qui aujourd'hui constitueraient deux registres de langage séparés) dans une lettre de Jacques Ier à Robert Carr, comte de Somerset en 1615, dans laquelle le roi, lassé des exigences du favori et des perpétuelles disputes avec lui, le somme de changer d'attitude à son égard: "Tout ce que je souhaite, c'est que, dans toutes vos paroles et vos actions, vous me démontriez que vous n'imaginez jamais me posséder, sinon par mon seul amour; par la crainte, vous ne posséderiez pas un de mes cheveux. Songez que je suis un homme libre, sinon un roi. Rappelez-vous que tout dans votre existence, mis à part le souffle et l'âme, vient de moi. Je vous ai dit deux ou trois fois que vous pouviez me conduire par le coeur, mais pas par le nez (...). Si je me rends compte que vous voulez me retenir, ne serait-ce que par une seule étincelle de crainte, toute la violence de mon amour sera changée en un instant en une haine aussi vive (...). Un roi peut relâcher une part de son affection pour son serviteur à l'occasion d'un manquement de celui-ci et l'aimer pourtant; mais un serviteur ne peut en faire autant à l'égard de son maître, sans que son maître le hâisse. Tenez-moi donc par le coeur et vous pourrez vous appuyer sur ma faveur, comme sur un roc qui jamais ne vous fera défaut"<sup>188</sup>.

Les paroles de Jacques Ier s'accordent tout à fait avec le texte de Priezac<sup>189</sup> dans l'obligation plus forte d'amour imposée au sujet en échange de la faveur royale. Le favori *a fortiori* de petite naissance n'est qu'une simple "créature", ce qui autorise le roi à se poser comme père. Instruisant Buckingham, en 1619, sur la manière de prier "notre père céleste", Jacques Ier s'offre lui-même comme "père non seulement politique, mais aussi économique"<sup>190</sup>. Ce rôle de père du favori et d'"intendant" de ses intérêts a amené Jacques Ier à donner pour femme à Buckingham la plus riche héritière du royaume, Lady Katherine Manners, fille du *Earl of Rutland*, comme Henri III avait donné au duc de Joyeuse Marguerite de Lorraine, demi-soeur de la reine, ce qui en faisait son parent et le rapprochait de lui dans la hiérarchie nobiliaire.

<sup>188</sup> *Letters of King James VI & I, op. cit.*, pp. 338-339 ('All I crave is that in all the words and actions of your life ye may ever make it appear to me that ye never think to hold grip of me but out of my mere love, and not one hair by fear. Consider that I am a free man, if I were not a king. Remember that all your being, except your breathing and soul, is from me. I told you twice or thrice that ye might lead me by the heart and not by the nose (...). If ever I find that ye think to retain me by one sparkle of fear, all the violence of my love will in that instant be changed in(to) as violent a hatred (...). A king may slack a part of his affection towards his servant upon the party's default and yet love him; but a servant cannot do so to his master but his master hate him. Hold me thus by the heart, ye may build upon my favour as upon a rock that never shall fail you').

<sup>189</sup> Cf. *supra*.

<sup>190</sup> *Letters of King James VI & I, op. cit.*, pp. 367-368 ('our heavenly father'; 'not only your politic but also your economic father'). Après ses fils, et comme à leur suite, Buckingham est la seule personne proche du roi à qui celui-ci offre un livre. Dans la dédicace de cette méditation sur 'the Lord's prayer', Jacques Ier précise que le texte particulièrement adapté à Buckingham 'for it is made upon a very short and plain prayer and therefore the fitter for a courtier'. Le favori, aussi intime puisse-t-il être, est donc défini comme un "courtisan".

Dans toutes les relations où le prince est désigné comme "ami et maître" ou "ami et père", il n'y a pas de confusion possible entre les partenaires de l'amitié; la place hiérarchique de chacun et donc l'ordre théologico-politique sont préservés. Par comparaison, l'amitié d'Edouard II pour Gaveston n'est qu'une folie, une passion, un excès. Edouard II accueille ainsi son favori qui rentre d'exil:

"Quoi, Gaveston! Bienvenue! Ne baise pas ma main:  
Embrasse-moi, Gaveston, comme je t'embrasse.  
Pourquoi devrais-tu t'agenouiller? Ne sais-tu pas qui je suis?  
Ton ami, toi-même, un autre Gaveston:  
Hylas n'a pas été plus pleuré par Hercule  
Que tu l'as été par moi depuis ton exil"<sup>191</sup>.

Dans un premier temps, le roi nie donc, au nom de l'amitié, toute différence sociale entre lui et son favori allant jusqu'à s'identifier à Gaveston, qui devient ainsi la personne de référence dans le couple, tandis qu'ordinairement l'expression "un autre moi-même" renvoie au prince. Dans un deuxième temps, il rétablit, grâce à la comparaison avec Hylas et Hercule, une hiérarchie d'âge et de position sociale, mais c'est pour introduire immédiatement une ambiguïté quant à la nature de leur amour puisque Hylas n'était pas seulement l'écuyer d'Hercule pendant l'expédition des Argonautes, mais son jeune amant. C'est d'ailleurs sur ce thème que les pamphlets ligueurs attaquent la position du duc d'Epéron, qu'ils comparent à Gaveston, auprès d'Henri III<sup>192</sup>.

L'amitié du roi pour un favori ne posait pas seulement des problèmes internes concernant la nature de leur relation, mais aussi des problèmes d'équilibre hiérarchique et de justice sociale. Arlette Jouanna a montré comment la noblesse française à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, tout en ne contestant aucunement la prééminence du roi, entendait partager avec lui, en tant qu'ordre, le gouvernement du royaume<sup>193</sup>. Ce partage a été légitimé par le rappel des conceptions collégiales anciennes, aristotéliennes surtout, du pouvoir princier. La noblesse prétendait, en particulier, à l'exercice d'un droit de conseil et de remontrance. L'idéologie absolutiste a tenté de dégager le prince de cette contrainte, mais n'a jamais prôné un pouvoir illimité du roi. Sa puissance a toujours été bornée par les lois

<sup>191</sup> *Marlowe's Plays and Poems, op. cit.*, p. 229 ('What, Gaveston! welcome! Kiss not my hand: / Embrace me, Gaveston, as I do thee. / Why shouldst thou kneel? know'st thou not who I am? / Thy friend, thyself, another Gaveston: / Not Hylas was more mourned of Hercules / Than thou hast been of me since thy exile').

<sup>192</sup> Cf. *infra*.

<sup>193</sup> Cf. Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, particulièrement p. 166 sq. ("Malcontents et publicains") et IIIe partie ("Le bien public: programmes et pratiques"); cf. aussi S. Mastellone, *Venality e Machiavellismo in Francia (1572-1610)*, Florence, L. S. Olschki, 1972, 258 p., en particulier les chapitres IV ("Gli zelateurs del sovrano falsi machiavellisti") et VI ("Mécontents e zelateurs in difesa dello estat de police").

fondamentales du royaume, considérées comme intangibles<sup>194</sup>. Les avocats de l'absolutisme royal se sont défendus de l'accusation de machiavélisme, entendu comme la légitimation de la force princière contre la "loi de l'Etat". Jean-Louis Guez de Balzac, quand il critique les mauvais favoris, assimilés à des conseillers en tyrannie, dans le septième discours de son *Aristippe ou De la Cour*<sup>195</sup> (dont il situe l'action en 1618, mais sur lequel il travailla pendant vingt ans jusqu'à sa mort en 1654 et qui parut à titre posthume en 1658), les accuse de mettre dans la tête du prince des idées comme: "il y a une loi fondamentale de la monarchie, et maîtresse de toutes les lois, qui permet au prince de faire ce qu'il lui plaît" ou bien: il est "honteux à l'autorité souveraine de rendre raison de quoi que ce soit"<sup>196</sup>. Pour des raisons d'intérêt personnel, ces (mauvais) favoris auraient été des agents de l'absolutisme.

Un des paragraphes de Thomas Hobbes dans son *De Cive*, qui contredit souvent et directement Aristote, s'intitule: "Que le monarque ne s'oblige à personne et ne se soumette à aucune condition en recevant l'empire"<sup>197</sup>. Quentin Skinner<sup>198</sup>, tout en insistant sur le succès immédiat des idées de Hobbes en Angleterre, en France et en Hollande<sup>199</sup>, a montré comment ceux qui les critiquèrent avaient parfaitement compris l'attaque que constituait la doctrine théologico-politique de la monarchie contre les liens politiques personnels<sup>200</sup>. Ainsi John Bramhall écrivit, en 1658, que "les principes de Hobbes détruisent toutes les relations d'homme à homme et le cadre entier de la république (...). (Hobbes) s'enorgueillit de déplacer toutes les bornes anciennes, entre prince et sujet, père et enfant, mari et femme, maître et serviteur, homme et homme (...). Où ces principes dominant, (...) adieu

<sup>194</sup> Sur ce point, cf., par exemple, Frances A. Yates, *op. cit.*: 'Of the three forms of government adumbrated by Aristotle - monarchy, aristocracy, democracy -', Henri III's Palace Academy aims at reproducing the just monarchy in which the rightful king governs, not as a tyrant, but in accordance with the law" (p. 120).

<sup>195</sup> Jean-Louis Guez de Balzac, *Aristippe ou De la Cour*, 1658. C'est l'exposé passionnant d'Hélène Merlin au séminaire de Christian Jouhaud à l'E.H.E.S.S. le 29 novembre 1991 qui a attiré mon attention sur ce texte très complexe.

<sup>196</sup> *Idem*.

<sup>197</sup> Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, traduit par Samuel de Sorbière (1649), Paris, Flammarion, 1982, chap. VII, § 12, p. 173 ("Monarchia nemini ob receptum imperium pactis obligatur": *De Cive*, H. Warrender ed., Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 155). *De Cive* a été publié pour la première fois en 1642 à Paris où Hobbes s'était volontairement exilé pendant la guerre civile anglaise.

<sup>198</sup> Cf. Quentin Skinner, 'Ideological Context of Hobbes's Political Thought', *The Historical Journal*, Vol. IX, 1966, n° 3.

<sup>199</sup> Sur ce succès, cf., par exemple, les lettres louangeuses de Mersenne et Gassendi reproduites in Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, *op. cit.*, p. 79 et p. 81

<sup>200</sup> Voir, par exemple, la réprobation de Descartes citée par Bayle en 1696 dans son *Dictionnaire historique et critique*. Analysant l'ouvrage de Hobbes, Bayle écrit que "Hobbes était indigné par les principes des parlementaires" anglais et qu' "il passa dans une autre extrémité: il enseigna que le pouvoir des rois ne devait point avoir de bornes". Mais s'il désapprouve sa doctrine, il défend la réputation de "l'honnête homme": "Il aimait sa patrie, il était fidèle à son Roi, bon ami, charitable, officieux": L'ordre hiérarchique des liens ainsi que la définition qualitative de l'ami sont traditionnels. Si Hobbes ruine les liens de loyauté et de fidélité, comme on l'en accuse, sa vie - démenti ironique à sa doctrine? - les respecterait parfaitement, selon Bayle.

honneur, honnêteté, fidélité et loyauté: tout cela doit céder la place à l'intérêt personnel"<sup>201</sup>. A partir du moment où le souverain est situé absolument au-dessus de sa noblesse, il ne peut plus y avoir échange de faveur contre de l'amour; il n'y a plus de négociation entre inégaux, le lien est rompu et l'inférieur ne dispose plus, pour mobile de ses actions, que du seul intérêt personnel.

Comme un écho aux protestations de la noblesse de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, Guez de Balzac, dans le déjà cité *Aristippe ou De la Cour*, montre les favoris conseillant au prince de ne pas céder aux Grands<sup>202</sup> (qui, de "compagnons", peuvent devenir concurrents), de ne pas assembler les États généraux et de ne pas hésiter à faire assassiner un parent "contre la défense expresse de la religion de l'Etat qui ne veut pas qu'on verse le sang de l'Empire"<sup>203</sup>. Henri III semble avoir justifié auprès de sa mère l'exécution du duc de Guise, son "cousin", en disant: "Madame, désormais je régnerai seul! Je n'ai plus de compagnon, puisque le duc de Guise est mort"<sup>204</sup>. Orest Ranum, citant la phrase du roi, la commente ainsi: "Le mot de *compagnon*, comme ceux de *fidèle* et d'*ami* (...), indique le degré d'intimité chevaleresque qui existait entre eux et transcendait la relation dynastique de cousins. La noblesse toute entière, Henri y compris, consistait en un compagnonnage d'un type particulier au sein du deuxième état et la réussite du projet d'Henri de tuer son premier compagnon - premier aussi bien par le rang et l'amitié que selon l'ordre dynastique - brisait les liens de dépendance qu'idéalisait le second état"<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> John Bramhall, *The Catching of Leviathan*, Londres, 1658, cité par Quentin Skinner, *op. cit.*, p. 297, p. 314 et p. 316 ('the Hobbian principles do destroy all relations between man and man, and the whole frame of the Commonwealth (...). (Hobbes) taketh a pride in removing all ancient land-marks, between Prince and subject, father and child, husband and wife, master and servant, man and man (...). Where these principles prevail, (...) adieu honour and honesty and fidelity and loyalty: all must give place to self-interest).

<sup>202</sup> A la fin du siècle, après la victoire de l'absolutisme, cette critique se transforme en louange. Dans un paragraphe qui s'adresse aux "hommes en place, ministres, favoris", La Bruyère (*op. cit.*) dresse un portrait héroïque de Richelieu: "Les plus grands politiques souffrent de lui être comparés. Son dessein a été d'affermir l'autorité du Prince et la sûreté des peuples par l'abaissement des grands: ni les partis, ni les conjurations, ni les trahisons, ni le péril de la mort, ni ses infirmités n'ont pu l'en détourner" (p. 201). Dans la même édition des *Caractères* (7<sup>ème</sup> éd., 1692), La Bruyère ajoute quelques pages plus loin: "Tout prospère dans une monarchie où l'on confond les intérêts de l'Etat avec ceux du prince" (p. 203).

<sup>203</sup> Jean-Louis Guez de Balzac, *op. cit.* Dans son introduction, Balzac désigne, dans une extraordinaire posture de déni, les personnes qu'il vise: bien sûr, il ne saurait être question des ducs d'Epemon, ni de Luynes, ni de Richelieu! Le courroux de Richelieu, après la publication en 1631 de l'ouvrage de Balzac, *Le Prince*, avait déjà contribué à la longue retraite de l'auteur en Angoumois. Néanmoins, Balzac a pu bénéficier d'une semi-liberté de parole, sous condition de prudence, qui explique la circulation d'extraits manuscrits d'*Aristippe* dans quelques cercles restreints.

<sup>204</sup> Anonyme, *Histoire de la Ligue. Oeuvre inédite d'un contemporain*, édité par Ch. Valois, Paris, Renouard, 1914, T. 1, p. 270. Une note indique que des paroles semblables sont attribuées à Henri III dans les *Particularités notables concernant l'assassinat de MM. de Guise* (Paris, 1589): "Madame, je n'ai plus de compagnon: j'ai fait tuer Guise". Peut-être ce dernier texte a-t-il servi de source à l'oratorien, anonyme auteur de *l'Histoire de la Ligue*.

<sup>205</sup> Orest Ranum, 'The French Ritual of Tyrannicide', *op. cit.*, pp. 66-67 ('The word companion, like *fidèle* and *ami* (...), suggests the level of chivalric intimacy that existed and transcended the dynastic relationship as cousins. The entire nobility, including Henry, consisted of a special kind of companionship within the

Exécution ou assassinat? Deux conceptions de la monarchie s'affrontèrent sur ce meurtre. L'une, absolutiste, fut clairement exprimée par Jean Bodin (qui, élu du Tiers Etat aux premiers états de Blois en 1576, contribua à faire échouer les projets de "monarchie mixte", c'est-à-dire "d'une souveraineté partagée entre le roi, la noblesse et les Etats généraux"<sup>206</sup>): "Si le prince est obligé de ne faire loi sans le consentement d'un plus grand que soi, il est vrai sujet; si d'un pareil, il aura compagnon (...). Le prince ou duc, qui a puissance de donner loi à tous ses sujets en général, et à chacun en particulier, n'est pas souverain s'il la reçoit d'un plus grand ou égal à lui: je dis égal, parce que celui a maître, qui a compagnon"<sup>207</sup>. Au contraire, pour les tenants de la conception traditionnelle de la monarchie, le roi, en faisant assassiner son compagnon, est devenu tyran, comme les pamphlets de la Ligue l'ont répété à l'envi, en accord, sur ce point, avec le modèle amical et politique de Montaigne et La Boétie selon lesquels "la tyrannie est l'abus de l'amitié"<sup>208</sup>. Selon Agrippa d'Aubigné, le tyran, conseillé par ses "mignons" et par des étrangers (surtout des italiens qui l'incitent au machiavélisme), se gorge du sang de ses sujets:

"Le peuple étant le corps et les membres du Roi,  
Le Roi est chef du peuple, et c'est aussi pourquoi  
La tête est frénétique et pleine de manie  
Qui ne garde son sang pour conserver sa vie,  
Et le chef n'est plus chef quand il prend ses ébats  
A couper de son corps les jambes et les bras (...).  
Ce Roi donc n'est plus Roi, mais monstrueuse bête,  
Qui au haut de son corps ne fait devoir de tête.  
La ruine et l'amour sont les marques à quoi  
On peut connaître à l'oeil le tyran et le Roi:  
L'un débrise les murs et les lois de ses villes,  
Et l'autre à conquérir met les armes civiles;  
L'un cruel, l'autre doux, gouvernent leurs sujets  
En valets par la guerre, en enfants par la paix;  
L'un veut être haï pourvu qu'il donne crainte,  
L'autre se fait aimer et veut la peur éteinte;  
Le bon chasse les loups, l'autre est loup du troupeau"<sup>209</sup>.

Ce texte est inspiré par les réflexions des juristes protestants sur la tyrannie. Il mobilise deux modèles opposés qui, tous deux, expriment les relations

second estate, and Henry's successful plan to murder his chief companion -by rank and *amitié*, as well as by dynasty- shattered the bonds of dependency idealized by the second estate'.

<sup>206</sup> Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 10 et pp. 307-308.

<sup>207</sup> Jean Bodin, *Les six livres de la république* (1576, dédiés à Pibrac), Paris, Fayard, 1986, I/10, p. 306 et p. 309.

<sup>208</sup> Orest Ranum, 'The French Ritual of Tyrannicide', *op. cit.*, p. 67 (*tyrannie is the abuse of amitié*).

<sup>209</sup> Agrippa d'Aubigné, *op. cit.*, pp. 106-107.

politiques en termes d'affects. Dans le premier, le tyran, loup et mauvais père, se place au-dessus des lois et n'aime qu'un petit groupe de conseillers avides tandis qu'il se fait craindre et haïr à la fois par "le peuple". A l'opposé, le roi, bon père et bon berger, tond ses moutons sans les écorcher et ne met pas la force au-dessus de la rhétorique civile comme moyen de gouvernement; son amour n'est pas réservé à quelques-uns, mais bénéficie au "peuple" tout entier, qui le lui rend.

Dans un contexte où du fait de la grandeur du roi, son "commerce" avec ses sujets ne peut plus être défini comme amitié, La Bruyère reprend pourtant une définition proche des devoirs princiers et attaque, usant du vieux topos anti-favori, les éventuels partisans d'un pouvoir royal illimité: "Il y a un commerce ou un retour de devoirs du souverain à ses sujets, et de ceux-ci au souverain (...). Dire qu'un prince est arbitre de la vie des hommes, c'est dire seulement que les hommes par leurs crimes deviennent naturellement soumis aux lois et à la justice dont le prince est le dépositaire: ajouter qu'il est maître absolu de tous les biens de ses sujets, sans égards, sans compte ni discussion, c'est le langage de la flatterie, c'est l'opinion d'un favori qui se dédiera à l'agonie"<sup>210</sup>.

C'est dans le contexte que l'on nomme "montée de l'absolutisme" ou "construction de l'Etat moderne"<sup>211</sup>, qu'il faut donc situer tant la présence officielle des amis et favoris auprès des princes que leur disparition. La Bruyère remarque que les favoris, souvent de petite noblesse, ne sont pas les représentants de leur état auprès du prince: "Le favori n'a point de suite; il est sans engagement et sans liaison; il peut être entouré de parents et de créatures, mais il n'y tient pas; il est détaché de tout et comme isolé"<sup>212</sup>. Il s'agit moins d'une réalité (on sait que les favoris ont nourri largement leurs familles et leurs clients) que d'une image politique de l'intérêt personnel: l'accusation la plus couramment portée contre les favoris est précisément qu'ils tendent à dissimuler tous les autres gentilhommes au roi afin de devenir les bénéficiaires uniques de sa faveur<sup>213</sup>. Habilité ou faiblesse (le "mol tyran" d'Agrippa d'Aubigné), la faveur royale a eu souvent pour effet de diviser la noblesse. Selon Arlette Jouanna, renoncer aux favoris fut l'un des moyens qui permirent

<sup>210</sup> Jean de La Bruyère, *op. cit.* (7ème éd., 1692), p. 203.

<sup>211</sup> Considérée dans la perspective de recherche dessinée par Bernard Lepetit et Jacques Revel dans leur article sur "l'histoire d'un macro-processus comme la construction de l'Etat moderne", intitulé "L'expérimentation contre l'arbitraire", *Annales E.S.C.*, 1992, n° 1. L'historien ne peut se contenter, écrivent-ils, de reprendre "à son compte les critères produits par l'Etat lui-même", ni de "faire apparaître les mécanismes d'adaptation, de négociation, de détournement qui sont la réalité de l'Etat sur le terrain (...). Quel que soit le niveau où on les analyse, c'est l'ensemble des interactions sociales le plus complet - c'est-à-dire le plus complexe - que l'on cherche à saisir" (pp. 264-265).

<sup>212</sup> Jean de La Bruyère, *op. cit.* (1ère éd., 1688), p. 200.

<sup>213</sup> Ainsi, par exemple, les ducs de Norfolk et de Suffolk, parents d'Henri VIII, ont attaqué le cardinal Wolsey en 1529 en l'accusant de monopoliser l'information, de couper l'accès direct au roi et d'empêcher toute discussion libre au conseil (David Starkey, 1991, *op. cit.*, pp. 189-190).

à Louis XIV de gouverner avec succès sa noblesse<sup>214</sup>: la justice distributive, qui respectait la hiérarchie nobiliaire, paraissait mieux exercée, car les ministres, mêmes avides, n'avaient pas la position d'amis du roi.

L'abandon du gouvernement des amis-favoris répond donc, outre à l'évolution propre du pouvoir royal, à une critique du modèle politique aristotélicien. On la trouve exprimée de manière particulièrement claire dans un *Traité de l'amitié par forme de paradoxe* publié anonymement en 1583 par Antoine Hotman, futur avocat général de la Ligue parisienne (l'ouvrage fut édité sous son nom à trois reprises après sa mort). Hotman attaque Henri III et ses deux favoris, Joyeuse et Epernon, en mettant en cause l'amitié comme expression de la raison. Prenant le contre-pied de la construction aristotélicienne, il soutient que l'amitié est une passion qui engendre l'injustice. "En une guerre il n'y a rien plus mauvais que de donner par amitié une place de capitaine à celui qui ne sait pas commander; en toute police il n'y a rien de plus pernicieux que de voir aux états d'honneur avancé par amitié celui qui en est indigne et constitué en dignité de judicature celui qui est ignorant, être appelés au conseil des Grands ceux qui sont aimés et toutefois ne sont ni de savoir, ni d'expérience"<sup>215</sup>. L'amitié doit être exclue de la "police", c'est-à-dire du gouvernement, car elle est source d'injustice et de division. Agrippa d'Aubigné attaque le favoritisme avec les mêmes arguments, mêlés à un torrent d'imprécations et d'injures, en utilisant la fiction d'un jeune homme innocent, donc "mauvais courtisan", qui, envoyé par son père à la cour pour servir le roi, demande à un vieux gentilhomme de lui nommer les grands personnages qu'il croise et:

"(...) dont l'histoire de France  
Ne lui avait donné ni vent ni connaissance.  
Ce courtisan grison, s'émerveillant de quoi  
Quelqu'un méconnaissait les mignons de son Roi,  
Raconte leur grandeur, comme la France entière,  
Escabeau de leurs pieds, leur était tributaire.  
A l'enfant qui disait: "Sont-ils grands terriens  
Que leur nom est sans nom par les historiens?"  
Il répond: "Rien du tout, ils sont mignons du Prince".  
- "Ont-ils sur l'Espagnol conquis quelque province?  
Ont-ils par leurs conseils relevé un malheur,  
Délivré leur pays par extrême valeur?  
Ont-ils sauvé le Roi, commandé quelque armée,  
Et par elle gagné quelque heureuse journée?"  
A tout fut répondu: "Mon jeune homme, je crois

<sup>214</sup> Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, p. 396; cf. aussi Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, p. 205.

<sup>215</sup> Antoine Homan, *Traicté De l'Amitié par forme de paradoxe*, Paris, Abel Langelier, 1583, 40 ff., ff. 26/r-v.

Que vous êtes bien neuf, ce sont mignons du Roi"<sup>216</sup>.

La faveur du roi ne peut légitimement toucher que la noblesse militaire, ancienne (le rang est respecté) ou vaillante (la fonction est respectée), dont l'honneur, dans les deux cas, est reconnu par l'ensemble de l'ordre. Cette noblesse doit un double service à son prince, de conseil et de guerre, mais, en échange, le roi doit l'honorer et ne peut choisir de favoriser qui lui plaît. *L'Isle des Hermaphrodites*, satire de la cour d'Henri III, ne dit pas autre chose: dans ce monde imaginaire où toutes les valeurs et identités sont inversées, les monstres choisissent librement leurs amis<sup>217</sup>.

Dans son *Traité de l'amitié par forme de paradoxe*, Antoine Hotman, glissant de l'éthique à la politique, passe à l'attaque précisément ciblée: "Quand (...) le maître de la maison s'affectionne à l'endroit d'un ou deux de ses serviteurs, plutôt que des autres, et fait, comme l'on dit, des mignons auxquels il se plaît démesurément, et veut les avoir sans cesse en sa compagnie, négligeant à cause d'eux tous les autres (...), il mécontente les autres, et est cause de querelles, de dissensions et de troubles en sa maison"<sup>218</sup>. C'est bien la captation du bien public - en la personne du prince - par des intérêts particuliers - ceux des favoris - qui est visée dans cette critique du favoritisme.

La même critique avait été adressée aux Guise, accusés après la mort d'Henri II, d'avoir pratiquement séquestré le jeune roi François II, détournant à leur profit et à celui de leurs amis la plus grande part de la libéralité royale, ce qui suscita en 1560 la "Conjuration d'Amboise", sans doute encouragée ou dirigée en sous-main par Louis de Bourbon, prince de Condé, un prince de sang<sup>219</sup>. Guez de Balzac, dans son *Aristippe*, reprend ces arguments: "Qu'il y ait donc un favori à la cour, le ciel et la terre le permettent. Qu'il y ait un homme, nous le voulons bien, qui soit le confident du prince. Mais qu'il n'y ait point d'homme qui obsède jour et nuit le prince, qui se l'approprie par une violente usurpation, qui, voulant avoir lui seul un bien qui doit être à tout le monde, exerce la même injustice que s'il cachait le soleil à tout le monde, que s'il fermait les temples à tout le monde"<sup>220</sup>. Que la "libéralité" du prince "enrichisse les particuliers, pourvu qu'elle n'appauvrisse pas le royaume"<sup>221</sup>.

<sup>216</sup> Agrippa d'Aubigné, *op. cit.*, p. 123.

<sup>217</sup> Je remercie Guy Poirier (Département de Littérature française, Simon Fraser University, Canada) de m'avoir signalé ce texte.

<sup>218</sup> Antoine Hotman, *op. cit.*, f. 30r.

<sup>219</sup> Cf. Arlette Jouanna, 1989, *op. cit.*, pp. 119-123. Le père d'Agrippa d'Aubigné passant avec son fils de huit ans à Amboise au lendemain de la répression lui montra les têtes coupées et lui fit jurer de venger ces "chefs pleins d'honneur" (*Les Tragiques*, *op. cit.*, p. 14).

<sup>220</sup> Jean-Louis Guez de Balzac, *op. cit.*, p. 258.

<sup>221</sup> *Idem*.

Les métaphores employées par Balzac indiquent que le favori abusif s'attaque autant à l'intérêt matériel du royaume qu'au caractère sacré de la royauté.

Daniel de Priezac, dont les *Discours Politiques* (1652) défendent les "affections" entre un "particulier" et un "prince", se sent obligé de nuancer prudemment ses propos: "Ce n'est pas qu'il ne soit permis à des sujets de souhaiter que l'amitié de leur prince se trouve toujours si modérée et si bien réglée qu'il ne soumette jamais la fortune de l'Empire à la discrétion d'un homme seul, ni ses volontés à celles d'un favori qui le charge d'envie. C'est bien sa gloire de favoriser les mérites et récompenser les services, mais ce n'est pas une bonne marque de sa grandeur que d'avoir un serviteur trop grand et qui ignore que la modestie est la guide assurée de la prospérité. Il ne lui saurait communiquer une puissance extraordinaire qu'il ne diminue la sienne et que sa faveur, qui d'un bien public devient le bien d'un particulier, ne donne de la jalousie aux Grands, de l'envie aux égaux et de la haine aux petits"<sup>222</sup>. La formule par laquelle Daniel de Priezac introduit sa phrase est particulièrement contournée et l'emploi prudent des doubles négations en obscurcit encore le sens. "Créature" de Séguier, il ne pouvait (ou ne voulait) critiquer directement le gouvernement des cardinaux-ministres. Moyennant la négation rhétorique de l'énonciateur et de l'objet de l'énonciation, l'idée selon laquelle la faveur royale mal distribuée renverse la hiérarchie fondamentale de la société s'impose.

Le *Traité de l'amitié par forme de paradoxe* d'Antoine Hotman assimile la cour à la "maison" du prince<sup>223</sup>, qui est l'ensemble des hommes sur lesquels il exerce de manière directe son autorité paternelle (celle-ci, comme l'écrit Daniel de Priezac, s'étendant par différents degrés à l'ensemble des sujets<sup>224</sup>). Ce modèle relationnel intervient de façon explicite dans la relation de Jacques Ier et de Buckingham, mais ce type d'autorité n'est pas propre au souverain, tous les seigneurs chefs d'une maison l'exercent<sup>225</sup>.

Jacques Ier, qui se considère comme le père et l'éducateur de Buckingham, l'appelle "mon doux et cher enfant, élève et ami"<sup>226</sup>. Brantôme raconte comment, venant intercéder pour La Noue auprès du duc Henri de Guise, celui-ci lui répondit: "Oui, mon fils (encore que je fusse bien été son père,

<sup>222</sup> Daniel de Priezac, *op. cit.*, pp. 52-54.

<sup>223</sup> Cf. *supra* les définitions des dictionnaires.

<sup>224</sup> Cf. Daniel de Priezac, *op. cit.*

<sup>225</sup> Georges Duby, 1984, *op. cit.*, montre que l'origine des liens d'amour établis entre hommes dans les "maisons" seigneuriales est médiévale (p. 62 et pp. 82-86) et Kristen B. Neuschel (*op. cit.*) insiste sur l'importance continue de la "maison" seigneuriale au XVI<sup>e</sup> siècle comme berceau des réseaux relationnels nécessairement entretenus par les nobles guerriers tout au long de leur vie (pp. 85-87 et pp. 159-185).

<sup>226</sup> *Letters of King James VI & I, op. cit.*, p. 441 ('my sweet dear child, scholar and friend').

mais il m'appelait ainsi quelquefois)"<sup>227</sup>. Le duc d'Anjou, futur Henri III, appelle aussi, dans sa correspondance de 1573, la première "troupe" de ses favoris "mes enfants" et ils répondent "père", alors qu'ils ont tous, prince et serviteurs, autour de vingt ans. Devenu roi, il crée avec ses deux premiers favoris une famille d'alliances en faisant épouser une demi-soeur de la reine à Joyeuse et une soeur d'Epéron à un frère de Joyeuse.

La cour en tant que "maison" du prince, famille et gouvernement, espace relationnel à la fois public et particulier, a donc un statut ambigu qui reflète la double nature du prince. On y retrouve les fonctions de conseil, d'accompagnement et de divertissement, déjà mentionnées. Jacques Ier, dans une lettre à Louis XIII, remercie le roi de France d'avoir envoyé "auprès de nous" (comme le montre la suite de la lettre, l'expression est à prendre au sens propre) le marquis d'Effiat, "qui est non seulement un gage de sagesse et de confiance entre nous, mais aussi un grand chasseur et un bon compagnon; à cause de l'amitié intime née de notre affection mutuelle, et selon son propre désir, nous le traitons comme un de notre maison (*household*), nous lui communiquons nos intentions et nos contentements et nous le faisons participer à nos divertissements champêtres"<sup>228</sup>. Les formes de proximité personnelle que sont l'amitié, le conseil et l'accompagnement jouent donc un rôle politique qui ne se limite pas à l'intérieur des cours, mais intervient entre Etats. Cette déclaration inter-royale corrobore la conclusion de Kristen B. Neuschel concernant les "maisons" seigneuriales: "C'est dans la maison que nous percevons le mélange des rôles (*personae*) publics et privés qui formait le coeur de la vie noble. La vie publique avait une face privée, voire intime, et la vie privée avait une face publique. Les contacts avec des nobles de tout rang à l'intérieur de la maison s'effectuent dans un cadre domestique et intime, le service des nobles de moindre rang s'attachant surtout aux besoins physiques et matériels immédiats. En même temps, les activités les plus ordinaires - manger, boire, dormir - constituent des expressions symboliques du pouvoir et révèlent honneur et autorité"<sup>229</sup>. Plus le pouvoir symbolique est fort - et le pouvoir sacré du souverain chargé d'efficacité -, plus il est important pour les inférieurs de s'approcher physiquement de son porteur (cette attitude peut être

<sup>227</sup> Pierre de Bourdeille, seigneur de Brantôme, *M. De La Noue, op. cit.*, p. 226.

<sup>228</sup> *Letters of King James VI & I, op. cit.*, p. 435 ('near us'; 'who is not only a wise and confidential pledge between us, but also a great hunter and good company, whom, because of the intimate friendship of our mutual affections, and according to his own desire, we are treating as one of our household, communicating to him our counsels and satisfactions in the house and making him a part of our recreations in the field').

<sup>229</sup> Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, p. 173 ('It is in the household that we see the blending of public and private personae which was at the heart of noble life. Public life had a private, even intimate face, and private life had a public face. The occasions of contact with other nobles of all ranks within the household setting are intimate, domestic occasions and the service rendered by lesser noblemen is concerned above all with immediate physical and material needs. Simultaneously, the most ordinary activities - eating, drinking, sleeping - are charged with symbolic power and display honor and authority').

analysée en terme de "pensée magique": les rois n'ont pas seulement un pouvoir guérisseur, leur regard et leur toucher illuminent les corps obscurs).

Jacqueline Boucher a montré que, sous les derniers Valois, la confusion entre cour et gouvernement était présente tant dans les textes législatifs que dans les lettres ou les chroniques et que les "intérêts privés et publics" étaient sans cesse mêlés<sup>230</sup>. Nombre des reproches adressés à Henri III concernent l'intrusion excessive de son particulier dans le domaine public, ce qui est interprété soit comme de la faiblesse, soit comme de la tyrannie. Guez de Balzac note que les favoris tout-puissants "ajoutent à la pesanteur de la tyrannie la honte qu'il y a de la souffrir d'un particulier"<sup>231</sup>. A l'inverse, Daniel de Priezac réagit au courant critique selon lequel il faut limiter l'amitié à la sphère du particulier.

L'amitié des princes suscita des controverses complexes qui tournèrent toutes autour de la nature du pouvoir et de la liberté des sujets. A notre surprise d'hommes modernes, morale personnelle et politique (le bon et le bien, le vrai et l'utile), pratiques et modèles ("*ce qui est et ce qui doit être*"<sup>232</sup>) étaient distingués mais non séparés<sup>233</sup>, du moins jusqu'à ce que l'emporte la "théorie baroque de l'action politique" (pour reprendre une expression de Louis Marin<sup>234</sup>), fondée non plus, comme la théorie classique, sur la liberté de parole et la vérité des signes, mais sur la prudence qui oblige à la dissimulation.

En 1641, Torquato Accetto, secrétaire de province de la famille Carafa, publie à Naples un petit traité *Della dissimulazione onesta*. Il y définit la dissimulation comme "un art de patience, qui enseigne aussi bien à ne pas tromper qu'à ne pas être trompé"<sup>235</sup>, fort utile, dit-il, à son époque, ce qui ne l'empêche pas de soupirer (rappelant, au passage, que "le vrai est indissociable du bien") après le temps passé qui "fut appelé siècle d'or à cause de la vérité, laquelle plaçait en une douce harmonie tous les mots sous les notes des coeurs,

<sup>230</sup> Jacqueline Boucher, "La commistione fra Corte e Stato in Francia sotto gli ultimi Valois", *Cheiron*, n° 2, 1983, pp. 93-130.

<sup>231</sup> Jean-Louis Guez de Balzac, *op. cit.*, p. 251.

<sup>232</sup> Louis Dumont, "La valeur chez les modernes et chez les autres" (1980), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 225 (les italiques sont dans le texte original).

<sup>233</sup> L'exception, qui oblige tous les autres théoriciens politiques jusqu'au XVIIIe siècle à se situer par rapport à - et en général contre - lui, étant Machiavel qui délie la politique de la morale. Sur ce point, voir notamment Corrado Vivanti, "Au-delà de la ruse: Machiavel, philosophe de la liberté", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 5.

<sup>234</sup> Louis Marin, "Pour une théorie baroque de l'action politique", "lecture"-introduction à G. Naudé, *op. cit.*, pp. 5-65. Cf. aussi Rosario Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Rome-Bari, 1987, 135 p. et Denise Aricò, *op. cit.*, pp. 565-576.

<sup>235</sup> Torquato Accetto, *De l'honnête dissimulation*, traduit par M. Blanc-Sanchez, Paris, Verdier, 1990, p. 33.

puisqu'ils étaient connus, et que, semblant à l'extérieur des poitrines, en chaque discours on en percevait l'empreinte (...). L'ami parlait à l'ami, l'amante à l'amant, dans le seul esprit de la vérité et de l'amour"<sup>236</sup>. Il oppose les "politiques" et les "contemplatifs", en indiquant que ces derniers (apparemment, il s'agit des théoriciens néo-platoniciens) sont à la recherche d'une pensée vraie, tandis qu'aux politiques, grâce à la dissimulation, "il appartient d'user de maints offices dans le gouvernement des républiques, dans l'administration de la guerre et dans la conservation de la paix"<sup>237</sup>. Toutefois, alors que le modèle aristotélien plaçait la vérité au centre de la vie politique active, de l'amitié entre les citoyens ou entre le prince et ses intimes, la nostalgie d'Accetto l'incline à une vie retirée, silencieuse et obscure.

Baltasar Gracian écrivit en 1647 un *Oraculo manual y arte de prudencia* qui a beaucoup de succès (il fut traduit en français en 1684 sous le titre *L'Homme de cour*). Au paragraphe CLXXVII, intitulé "Eviter le trop de familiarité dans la conversation", on lit que "la communication découvre des imperfections que la retraite couvrait. Il ne se faut populariser avec personne: point avec ses supérieurs, à cause du danger, ni avec ses inférieurs à cause de l'indécence"<sup>238</sup>. A la cour de Louis XIV, il n'est plus possible d'être ami du prince: familiarité et communication, les signes mêmes de l'amitié, y sont tenues pour dangereuses ou de mauvais goût, ces deux disqualifications agissant à l'intérieur des stratégies de pouvoir. Dans son développement sur le "gouvernement" des autres, La Bruyère prescrit la discrétion à qui "veut passer pour gouverner son maître", car "faire le familier, prendre des libertés, marquent mieux un fat qu'un favori"<sup>239</sup>. L'amitié se restreint à un sentiment partagé par des égaux.

Jean-Marie Constant, à partir, non pas des traités, mais des mémoires du temps, aboutit à la même chronologie de l'amitié comme "type de comportement politique où l'affectivité est un paramètre essentiel": la seconde moitié du XVIIe siècle marquerait la victoire d'une conception et d'une pratique de la politique pour lesquelles l'amitié deviendrait seconde, après le sens de l'Etat<sup>240</sup>.

<sup>236</sup> *Idem*, pp. 35-36.

<sup>237</sup> *Idem*, pp. 99-100.

<sup>238</sup> Baltasar Gracian, *Oraculo manual y arte de prudencia*, traduit par A. de La Houssaie sous le titre *L'Homme de cour* (1684), Paris, Champ Libre, 1972, p. 107.

<sup>239</sup> Jean de La Bruyère, *op. cit.* (7ème éd. 1692), 1980, pp. 94-95.

<sup>240</sup> Jean-Marie Constant, 1987, *op. cit.*: "On s'aperçoit très vite en lisant les mémoires du XVIIe siècle que les partis de l'époque baroque sont des partis d'amis et que ce temps, qui ne connaît pas encore les formes politiques que nous cultivons aujourd'hui, est dominé par ce que les historiens appellent avec mépris les clans de cour" (p. 148). "L'époque baroque représente sans doute l'apothéose de cette conception de la vie politique et la Fronde (...), son chant du cygne" (pp. 151-152).

En déniaut toute légitimité à la violence privée des nobles, laquelle constituait jusqu'alors, comme l'a montré François Billacois, un élément primordial de leur identité en tant que membres d'un groupe social<sup>241</sup>, et en parvenant à la contrôler peu à peu, la monarchie intervient dans la définition de l'honneur. Kristen Neuschel décrit ainsi cette transformation: "L'insistance sur l'honneur devient plus aiguë quand le pouvoir réel se réduit et que grandissent les conséquences de la défaite. A partir de là, l'honneur peut perdre sa capacité à exister simultanément dans les domaines privé et public. Il peut cesser de fonder à la fois l'ordre social et l'identité privée et n'être plus identifié qu'aux qualités privées et intériorisées des individus. Nous voyons les guerriers se transformer en gentilhommes"<sup>242</sup>. F. Billacois déplore, en usant de la même chronologie, la fin du "héros guerrier"<sup>243</sup>: "Les bourgeois veulent de moins en moins mourir en gentilhommes et les gentilhommes pensent de plus en plus comme des bourgeois. De La Rochefoucault à Saint-Simon, c'est un nouveau type d'aristocrate qui se met en place. Que Versailles n'a pas fabriqué. Qui ne manque d'ailleurs pas de grandeur et de courage, mais qui a renoncé à la fougue, à l'impatience, au "paraître" immédiat, à une certaine générosité"<sup>244</sup>.

Ce récit d'un changement du statut de l'"honneur" (bien que trop rectiligne pour convaincre absolument) pourrait être transposé pour décrire le passage de "l'amitié", au même moment, d'un modèle d'action politique à une forme sentimentale privée. Autrement dit, avec le contrôle grandissant de la violence privée et la prise de pouvoir progressive dans le champ politique d'une technocratie d'Etat, les nobles guerriers, en dépit de "réactions" diverses, ne sont plus les seuls acteurs politiques légitimes, les seuls véritables "citoyens" de la monarchie, libres d'agir comme des acteurs indépendants. Les devoirs civiques et la morale individuelle peuvent donc être séparés.

Le développement que Paul Veyne consacre au devenir, dans les cités grecques, des devoirs civiques, d'une part, et de la morale individuelle, de

<sup>241</sup> Cf. François Billacois, *Le duel dans la société française des XVIe et XVIIe siècles. Essai de psychosociologie historique*. Paris, Editions de l'E.H.E.S.S., 1986, p. 364 et p. 397.

<sup>242</sup> Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, p. 205 ('The insistence on honor grows more shrill as actual power is reduced and as the consequences of defeat grow. From his point on, honor could lose its ability to exist simultaneously in the public and private realms. It could cease to be the basis for both social order and private identity, and instead become identified solely with private, internalized qualities of individuals. From warriors we would eventually get gentlemen'). Vital d'Audiguier (1565 ou 1569-v. 1624), écrivain et soldat, témoigne bien, dans sa *Philosophie soldade* (Paris, Toussaints de Bray, 1604, 235 p.), de l'état d'esprit traditionnel. Il estime que les duels sont une grande plaie, mais ne doivent pas être punis par le bourreau et constate que la richesse et la courtoisie ont remplacé l'honneur. "Songer aux moyens de servir le Roi, les amis, ou la patrie (...), c'est tout mon repos" (p. 114), conclut-il. Dans cette dernière phrase, l'ordre des services est révélateur: le roi n'est pas encore identifié à la patrie. Si l'historien prend ces trois termes, considérés par d'Audiguier comme un ensemble, il retrouve bien les cadres de la philosophie guerrière pointés par Jean-Marie Constant et Kristen B. Neuschel.

<sup>243</sup> François Billacois, *op. cit.*, p. 400.

<sup>244</sup> *Idem*, p. 307.

l'autre, quand un groupe spécialisé s'empare de la politique, permet de réfléchir, moyennant un certain nombre de transpositions, au statut de l'idéal amical - public ou privé - dans les monarchies européennes de la seconde moitié du XVIIe siècle. "Quand l'autorité s'exerce en prise directe, l'opinion règne et la cité n'est pas autre chose que l'ensemble de ses membres, gouverner n'est pas une profession particulière ayant ses maximes et son esprit de corps. Les mêmes individus gouvernent la cité, c'est-à-dire eux-mêmes, et constituent l'opinion publique, source de l'obligation, toujours prête à censurer et à regarder les écarts comme des défis à son adresse (...). Supposons, au contraire, qu'un organe spécialisé prenne le pouvoir ou qu'on le lui abandonne, ce partage des rôles entraînera la constitution d'un domaine particulier, celui de la politique, qui relèvera d'une nouvelle modalité d'autorité. Pour l'équipe gouvernementale, les concitoyens ne sont plus des pairs dont la vie privée est commentée par tous les cancans du voisinage et leurs éventuels écarts ne sont pas une affaire d'Etat: ils ne compromettent pas la survie du troupeau civique. La politique ne porte plus que sur l'intérêt collectif (...). Seuls comptent l'ordre public et le salut public; le reste, ce sera la vie privée. On ne va pas jusqu'à reconnaître à cette dernière le droit formel d'être libre, mais on fait peut-être davantage: on l'oublie"<sup>245</sup>. Cette systématisation a le mérite, si on l'utilise pour comprendre la fin des favoris et la "privatisation" de l'amitié au XVIIe siècle (c'est-à-dire sa sortie officielle des luttes pour le pouvoir), de lier les transformations du régime politique (de la monarchie des pairs à la monarchie absolue) à l'invention de la vie privée. La constitution des techniciens comme groupe politico-social semble une explication plus convaincante que celle qui fait de la fin des favoris, le résultat d'une complexité croissante du gouvernement et de la nécessité de spécialistes pour l'exercer (les techniciens étant alors vus comme les agents d'une fonction). En effet, Sully s'était spécialisé dans les finances tout en étant l'ami du roi et rien n'empêchait - techniquement - le roi de prendre un ou des ministres comme amis.

L'étude de l'amitié comme catégorie politique d'amitié et du mode de gouvernement propre au début de l'époque moderne permet de soulever deux types de questions qui concernent - et ce n'est pas surprenant - des liens ou des rapports: rapports entre des séries textuelles, d'une part, et rapports entre ce que nous appelons aujourd'hui les espaces "public" et "privé", d'autre part.

Les textes factuels de la Renaissance (chroniques, lettres, poèmes de circonstance, etc.) et les textes d'inspiration philosophique, quand ils touchent à l'amitié, semblent avoir en commun une vaste zone de recouvrement. Il est possible d'accoler récits d'actions diverses et injonctions morales ou politiques

<sup>245</sup> Paul Veyne, *op. cit.*, p. 902.

fondées sur une lecture des textes anciens: ces deux types d'énoncés semblent se faire écho. Pourtant ce parallélisme et cet écho ne sauraient constituer une explication; ils ne sont que les effets d'une simple juxtaposition. L'analyse des influences réciproques des "modèles" et des "pratiques", si elle est possible et souhaitable (c'est-à-dire s'il ne s'agit pas d'une impasse rhétorique), reste donc à faire. Sa complexité tient au fait que les "pratiques" passées dont l'historien peut prendre connaissance sont déjà modélisées dans les textes dont il se sert<sup>246</sup>.

La tentation est grande - et légitime, peut-être -, pour briser ce parallélisme infructueux, de ne pas tenir compte des différences entre les séries de textes (par exemple en ne repérant que les lieux communs partagés par les deux séries ou en les considérant comme un champ sémantique unique) ou de prétendre lier celles-ci, de l'extérieur et assez artificiellement finalement, par une enquête sociologique qui aboutirait à l'identification sociale des écrivains<sup>247</sup>. Pourtant, la signification d'un texte ne se limite pas à sa géographie sociale: certes un noble guerrier, un parlementaire, un secrétaire, s'ils possèdent en commun des espaces de sociabilité et des références scripturaires, n'écrivent pas forcément la même chose selon leur position et, partant, selon leur public, mais la sociologie des écrivains traverse les deux séries de textes sans les réduire. Le rapport d'un écrivain avec son texte n'est pas fixe: s'il l'écrit à partir d'une position dans l'espace social (qu'il marque ce faisant), la production même du texte la déplace. D'un autre côté, la formalisation absolue des événements historiques (tout est texte et seulement texte), quoique stimulante dans sa provocation face au positivisme, ne saurait satisfaire un historien<sup>248</sup>.

Sur la base de ces remarques et de ces interrogations, la recherche peut partir dans deux directions: d'une part, une étude précise des exemples, tant anciens que médiévaux et renaissants, utilisés - annexés - par les textes théoriques sur l'amitié, incluant l'analyse de leurs fonctions diverses dans

<sup>246</sup> Cf. la déclaration d'intention de François Billacois (*op. cit.*): "Je me suis efforcé, enfin, de ne pas confondre le foisonnement des interprétations de l'époque et le foisonnement du réel. Et la tâche de l'historien est ici d'établir par quelles médiations ces deux degrés du réel s'articulent. Ou plutôt de proposer ses propres interprétations, qui n'ont de valeur que dans la mesure où elles établissent avec probité quelque cohérence entre ces deux degrés du réel" (p. 8).

<sup>247</sup> C'est la méthode qu'a défendue, par exemple, le Prof. Lauro Martines (U. S. C., Los Angeles) lors de deux séminaires donnés en mai 1992 à l'E.H.E.S.S. et intitulés "L'amour et l'histoire en Italie pendant la Renaissance". Il a, notamment, évoqué une étude possible de la poésie amoureuse et de sa mise en circulation publique comme posture sociale identitaire, écrire de la poésie amoureuse pouvant être une manière de proclamer sa propre "gentillesse", c'est-à-dire sa noblesse.

<sup>248</sup> Sur ce point, voir Louis Marin, *Le récit est un piège*, Paris, Minuit, 1978: "Certes l'historien a "besoin" du roi car il ne peut le raconter que si celui-ci lui donne le pouvoir-écrire qui lui est nécessaire. Le récit est le produit d'une application de la force du pouvoir sur une écriture. Mais le roi aussi a besoin de l'historien, car le pouvoir ne peut trouver son achèvement absolu que si l'historien le raconte (...). L'événement historique n'est historique qu'en ce qu'il offre à l'agent de l'histoire la possibilité de l'écrire. L'acte initial du roi (...) est le *speech-act* initial du récit de l'historien" (p. 9 et p. 101).

l'économie de ces textes, et, d'autre part, un travail, qui ne peut être qu'esquissé dans cette thèse, sur le récit comme fiction porteuse de valeurs, le récit comme production d'"idéologie", ses conditions d'énonciation (tant politiques et sociales que littéraires), ses référents et son efficacité.

Le travail sur l'amitié à la cour, simultanément lieu de pouvoir et lieu d'affect, lieu public et lieu privé, lieu d'intérêt et lieu de sentiment, permet également de s'interroger sur la formation et l'influence quotidienne d'une vision du monde dont la référence politique universaliste - la Cité de Dieu - se trouve idéalement hors du monde visible. Si cette vision distingue à l'intérieur du champ social une zone publique et une zone privée, elle ne les sépare pas aussi fortement que la pensée moderne puisque "privé" ne renvoie pas à "individuel" (opposé à "société"), mais à "particulier", c'est-à-dire plus petite partie d'un tout qui lui est premier<sup>249</sup>.

L'Etat monarchiste, en se centralisant et en occupant peu à peu tout l'espace politique, n'a-t-il pas favorisé le retrait de l'amitié dans la zone privée et promu, en parallèle, une conception individualiste des fins politiques qui viseraient à la satisfaction de la somme changeante des intérêts particuliers, également légitimes, plutôt qu'à la préservation d'un équilibre global de rapports hiérarchisés? D'un côté, l'amitié ne serait plus une représentation du lien social, mais une protection des individus contre le poids de l'espace public<sup>250</sup>; de l'autre, la dépersonnalisation progressive des pratiques de gouvernement et leur technicité affichée permettraient la fondation, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de la philosophie politique libérale qui pense les rapports sociaux personnels comme neutres et mûs par des intérêts individuels plutôt que régis par l'amitié civile. Ces questionnements éloignent de l'analyse de l'amitié princière et suggèrent une définition de la "sympathie"<sup>251</sup> comme lien social général, décrit et prescrit.

<sup>249</sup> Ce qui correspondait tout à fait à la vision holiste de la société, telle que la définit Louis Dumont dans *Homo Hiérarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966: "Il s'agit avant tout d'ordre, de hiérarchie, chaque homme particulier doit contribuer à sa place à l'ordre global et la justice consiste à proportionner les fonctions sociales par rapport à l'ensemble" (p. 23).

<sup>250</sup> Pour le dire autrement: "It is not that the state intruded into private life, but rather that the state necessitated the invention of private life" (Kristen B. Neuschel, *op. cit.*, p. 193). Pour une conception nouvelle de l'amitié comme protection du monde, cf. *infra* (II/3) l'analyse de Montaigne, *Essais*, I/28.

<sup>251</sup> Cf. John Mullan, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 261 p., en particulier chapitre 1: 'Sympathy and the Production of Society' (consacré à Hume).



UN CODE MORAL

L'idéologie moderne (pour reprendre l'expression de Louis Dumont) sépare morale et politique. Il n'en allait pas de même à la Renaissance sous l'influence de la vision aristotélicienne du politique. La morale n'était pas un champ distinct au sein duquel la catégorie "amitié" aurait eu une pertinence spécifique. L'étude de l'utilisation morale de l'amitié constitue un point de vue particulier sur un seul ensemble complexe dont les diverses facettes ont été tour à tour accentuées dans les textes de la Renaissance.

Pourquoi distinguer "code moral" et "expérience éthique"? Il s'agit d'une distinction opérée par Michel Foucault afin de mieux rendre compte de l'action des individus par rapport aux prescriptions sociales, de "l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale"? . Avant d'examiner comment des individus ont pu se saisir de l'amitié pour élaborer une éthique personnelle (ce sera l'objet de la quatrième partie), il faut scruter les textes "prescriptifs", qui forment la partie la plus visible et la plus accessible du corpus dont disposent les historiens. Ils "ont pour objet principal de proposer des règles de conduite (...). Ces textes avaient pour rôle d'être des opérateurs qui permettaient aux individus de s'interroger sur leur propre conduite, de veiller sur elle, de la former et de se façonner soi-même comme sujet éthique"<sup>1</sup>. Voilà du moins la fin que leurs producteurs leur assignaient. Mais qui les lisaient et quels rapports ces textes entretenaient-ils avec la pratique de l'amitié? S'intéresser à la production de ces textes, à leur écriture comme acte social et à ses stratégies, ainsi qu'à leur réception à l'intérieur d'un contexte socio-politique précis<sup>2</sup> aide à se tenir à distance de cet écueil que constitue pour l'historien une histoire des idées qui ne s'occuperait que des relations inter-textuelles en éliminant les écrivains, leurs commanditaires et leurs publics. La recherche comprend, comme le soulignent Roger Chartier et Christian Jouhaud, "d'un côté, l'étude de la façon dont les textes, et les imprimés qui les portent, organisent la lecture qui doit en être faite et, de l'autre, la collecte des lectures effectives, traquées dans les confessions individuelles ou reconstruites à l'échelle des communautés de lecteurs, de ces *interpretative communities* dont les membres partagent les mêmes manières de lire et les mêmes stratégies d'interprétation"<sup>3</sup>. Un autre

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 18-19.

<sup>2</sup> Tout en sachant, comme le souligne Quentin Skinner dans son fameux article, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 1969, n° 8, pp. 3-53, que, si le contexte éclaire un texte, il n'en épuise pas la signification.

<sup>3</sup> Roger Chartier, Christian Jouhaud, "Pratiques historiques des textes", in *L'interprétation des textes*, 1989, p. 57.

écueil, celui d'un psychologisme impressionniste souvent reproché à l'histoire dite "des mentalités", peut être, au moins en partie, évité en travaillant sur les possibilités d'analyse historique de la morale. Il faut, dès à présent, rappeler que, pour la période considérée, la distinction entre textes purement prescriptifs et récits de vie n'est pas toujours aisée. Comme on le verra par la suite, l'idéologie ancienne ne distingue pas clairement entre ce qui est et ce qui doit être. C'est pourquoi, sans attendre la partie suivante, il sera traité, dans cette partie sur le code moral, des exemples d'amitié et de leurs usages. Le modèle d'analyse proposé par Michel Foucault semble opératoire pour les historiens<sup>4</sup>. Il distingue trois niveaux d'analyse:

- le "code moral", ensemble, parfois disparate, des énoncés prescriptifs,
- la "moralité des comportements", autrement dit la soumission ou non à la règle,
- la constitution du sujet moral<sup>5</sup>, en d'autres termes (ceux de Roger Chartier) la "lecture" du code et son "appropriation différentielle"<sup>6</sup>.

Avant de mettre en oeuvre ces analyses, il est nécessaire de rechercher les règles morales qui sont transmises au sujet (dans la pratique et dans la théorie) et d'indiquer le travail de valorisation de ces règles (notamment par les récompenses et châtements qui les accompagnent).

*(La fin de cette présentation de la 3ème partie  
est à l'état de notes;  
les références, en bas de page, sont des ajouts)*

### Chapitre 1: Séries textuelles

- Marchands / humanistes italiens: l'utile et le pragmatique. Influence sur Commines (*Annales E.S.C.*, 1991, n° 5, p. 1074<sup>7</sup>).
- Rabelais, *Pantagruel*<sup>8</sup>, p. 155: Pantagruel / Panurge = héros antiques de l'amitié.
- Moralistes fin XVIIe s.: déconstruction des modèles antiques, moraux et héroïques (Saint-Evremond<sup>9</sup> cité par Furetière<sup>10</sup>; Ailly<sup>11</sup>, 26/88; Argonne<sup>12</sup>,

<sup>4</sup> Si l'on garde à l'esprit qu'il s'agit d'une convention à l'intérieur d'un métalangage.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 32-33. Philosophe, Michel Foucault s'intéresse surtout au troisième niveau.

<sup>6</sup> Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1987, pp. 12-13.

<sup>7</sup> Joël Blanchard, "L'histoire commynienne. Pragmatique et mémoire dans l'ordre politique", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 5.

<sup>8</sup> François Rabelais, *Pantagruel* (1532), édité par P. Michel, Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1964, 448 p.

<sup>9</sup> Charles de Saint-Evremond, *Maxime: Qu'on ne doit jamais manquer à ses amis* (1647), *Oeuvres mêlées*, éditées par Ch. Giraud, Paris, J. L. Téchener fils, 1866, t. 1, pp. 3-12; *L'Amitié sans amitié* (1665), *Oeuvres*, éditées par R. de Planhol, Paris, La Cité des Livres, 1927, t. 1, pp. 69-78; *Sur l'Amitié* (1676), in *Textes choisis*, édité par A. Niderst, Paris, Editions Sociales, 1970, pp. 287-300.

<sup>10</sup> Antoine Furetière, *Le Dictionnaire universel*, La Haye-Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690.

42/89). Salons: modèle de savoir anti-pédant (contre la concurrence des universités comme lieu intellectuel), d'où valorisation du naturel et de l'expérience (Montaigne<sup>13</sup>, Charron<sup>14</sup>) contre les livres et les Anciens. Eloge du risque pris par Montaigne: Argonne<sup>15</sup>, 161.

### Chapitre 2: Vérité

- Montaigne<sup>16</sup>, T. III: p. 30, conseil, office d'amitié; p. 288, reprendre = blesser par amour; p. 23 et p. 288, gloire et périls de la remontrance; pp. 218-219, l'amitié que l'on se doit à soi.
- Pascal, pp. 52-53<sup>17</sup>. Reprendre, atténuer, haine de la vérité.
- Ailly<sup>18</sup>, vérité naturelle: 44/49/81.
- Sablé<sup>19</sup>: 70, louange utile; 37, garder ses secrets.
- Garder ses secrets: raisons autant morales que politiques (tactiques).
- fin XVIIe s.: éloge du silence, discrédit de la parole (oratoire, en particulier, mais goût des sermons, parole mondaine et conversation des salons), d'où les formes brèves (maximes, pensées).
- Argonne<sup>20</sup>, 18/21/48/91/141/161/226.
- Amour fondé sur amour-propre: Argonne<sup>21</sup>, 218/323.
- "C'est en référence à la vérité qu'on exige d'eux qu'on reproche aux amis du roi de trahir sans cesse leur fonction".

### Chapitre 3: Don / offices / devoirs / bienfaits

- Argonne<sup>22</sup>, 25: ami / mort.
- Pascal<sup>23</sup>, p. 53, p. 101, p. 155. Vrais / faux amis: renommée, parler en bien ou en mal.
- Sacrifice de soi pour la *res publica*: sur Machiavel, *Annales E.S.C.*, 1991, n° 5, p. 111<sup>24</sup>.

<sup>11</sup> Nicolas d'Ailly, *Pensées diverses* (1678), in J. Lafond (ed.), *Moralistes du XVIIe siècle*, Paris, R. Laffont, 1992, pp. 259-271.

<sup>12</sup> Bonaventure d'Argonne, *L'Education, Maximes et Réflexions de Monsieur de Moncade* (1691), in J. Lafond (ed.), *op. cit.*, pp. 91-98.

<sup>13</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

<sup>14</sup> Pierre Charron, *De la Sagesse* (1601 et 1604), suivi de son résumé, le *Petit Traité de la Sagesse*, et de *Discours Chrétiens*, Paris, Fayard, 1986, 887 p. (trad. anglaise par S. Lennard, *Of Wisdom*, Londres, E. Blount & W. Aspley, s. d. - avant 1612 -, 550 p.)

<sup>15</sup> Bonaventure d'Argonne, *op. cit.*

<sup>16</sup> Michel de Montaigne, *op. cit.*

<sup>17</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, classification de L. Brunschvicg, Paris, J.-C. Lattès, 1988 et 1992, *Pensées* n° 140-142.

<sup>18</sup> Nicolas d'Ailly, *op. cit.*

<sup>19</sup> Madeleine de Souvré, marquise de Sablé, *Maximes* (1676), in J. Lafond (ed.), *op. cit.*, pp. 243-255.

<sup>20</sup> Bonaventure d'Argonne, *op. cit.*

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> Blaise Pascal, *op. cit.*

<sup>24</sup> Corrado Vivanti, "Au-delà de la ruse: Machiavel, philosophe de la liberté".

- Neuschel<sup>25</sup>, p. 198 et p. 168: gobelets précieux, vêtements, nourriture, hospitalité.

- Don de soi-même (valeur magique de l'objet): miniatures et portraits.

- Fin XVIIe, discussion intérêt / sentiment (Ailly<sup>26</sup> 3/4/41/42/43; Sablé<sup>27</sup> 23/43/44/46/77/78: "commerce" = intérêt; Montaigne<sup>28</sup> T. III; Argonne<sup>29</sup>, 85).

<sup>25</sup> Kristen B. Neuschel, *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth Century France*, Ithaca, Cornell U. P., 1989.

<sup>26</sup> Nicolas d'Ailly, *op. cit.*

<sup>27</sup> Madeleine de Souvré, marquise de Sablé, *op. cit.*

<sup>28</sup> Michel de Montaigne, *op. cit.*

<sup>29</sup> Bonaventure d'Argonne, *op. cit.*

## Chapitre 1

### SERIES TEXTUELLES

Ce chapitre veut répondre à trois séries de questionnements:

- Quels textes de philosophie morale traitent d'amitié? Par qui sont-ils écrits? Pour quel public? Ces questions sont traitées par pays et de façon chronologique afin de ne pas faire éclater les textes en une multitude d'éclats, mais, au contraire, de saisir la démarche particulière à chaque auteur, la veine dans laquelle il se situe et les influences qu'il reconnaît. Le classement par pays, bien qu'un peu lourd et producteur de répétitions, permet, de plus, de poser la question des éventuelles différences nationales.

- A quelles traditions se réfèrent les auteurs de ces textes pour légitimer leur propos et, plus particulièrement, comment se servent-ils de la tradition antique de l'amitié?

- Quelle place donnent-ils à l'amitié à l'intérieur même de la philosophie morale?

### Transmission et références

Ce qui frappe le lecteur non prévenu à la lecture de traités de la Renaissance sur l'amitié, c'est leur homogénéité apparente, qui peut l'amener à s'exclamer: "C'est toujours pareil!". Cette réaction anachronique ne prend pas en compte les différentes conditions d'élaboration des textes et leurs diverses significations sociales, mais elle reflète l'influence prolongée, directe ou relayée, d'un corpus réduit de textes antiques sur le discours théorique touchant à l'amitié.

Il s'agit, pour l'essentiel, de l'*Ethique de Nicomaque* d'Aristote, du *Laelius* de Cicéron et de quelques traités de Plutarque (en particulier *De la pluralité d'amis*, *Comment distinguer le flatteur de l'ami* et *L'amitié fraternelle*). La multiplication des éditions de ces textes à la Renaissance, qui fait partie de la définition même de ce terme, souligne le renouveau des études classiques à cette période, dans une perspective humaniste et non plus théologique.

Les catalogues de la B. N. (Bibliothèque Nationale) à Paris et de la *British Library* à Londres sont éclairants quant à l'énorme travail de réédition du corpus amical antique à la Renaissance<sup>30</sup>. Ils indiquent aussi l'évolution des grands centres d'imprimerie (grossièrement, en Italie, puis en France, puis en Allemagne et Hollande) et la nécessaire circulation des livres, les grands

<sup>30</sup> Les chiffres qui suivent sont des estimations minimales puisque n'ont été considérés que les livres se trouvant dans ces deux bibliothèques

centres devant répondre aux besoins de zones moins bien pourvues en presses (comme l'Angleterre d'Henri VIII, par exemple, en dépit de ses cercles humanistes).

La B. N. et la *British Library* possèdent 124 éditions de l'*Ethique de Nicomaque* imprimées entre 1473 et 1644. L'*Ethique* est publiée 84 fois seule, 32 fois au sein des "oeuvres complètes" d'Aristote et 8 fois avec d'autres extraits de l'oeuvre. Il s'agit donc d'un ouvrage que le public singularisait, comme on peut le vérifier par les citations. Les éditions sont surtout en grec ou grec et latin (39), et en latin (77); il n'y a que 9 éditions en langues vulgaires (3 en français, 3 en italien et 2 en espagnol). La lecture directe de l'*Ethique* est donc, pour l'essentiel, réservée aux clercs et à la fraction de la noblesse qui a fréquenté les collèges. Les autres ne la connaissent que par des intermédiaires. Il en existe certes des "résumés", dans lesquels la doctrine est réduite généralement sous forme de maximes, mais ils font majoritairement partie de la production savante, en partie destinée aux étudiants des universités, comme l'indiquent certains lieux de production (Cambridge, Leyde).

Si l'on calcule la parution décennale de l'*Ethique*, on se rend compte que, jusqu'à 1500, elle est de 8,3; de 1501 à 1550, de 6,8; de 1551 à 1600, de 11,2; et de 1601 à 1650, de 1,8. Après un premier intérêt, qui correspond à la lecture humaniste italienne d'Aristote, la parution marque donc une pause, que suit un fort regain, surtout français; en revanche, l'édition de l'*Ethique* s'effondre au XVIIe siècle.

Un comptage des principaux lieux de parution donne les résultats suivants:

- jusqu'à 1500, 25 éditions dont 11 en Italie (dont 8 à Venise), 6 à Paris et 3 en Espagne;
- de 1501 à 1550, 34 éditions dont 5 à Venise, 3 à Florence, 11 à Paris et 8 à Bâle;
- de 1551 à 1600, 56 éditions dont 10 à Venise, 19 à Paris, 9 à Lyon, 6 à Francfort et 5 à Bâle;
- de 1601 à 1650, 9 éditions dont 5 à Paris (et aucune en Italie).

L'*Ethique de Nicomaque* est donc un ouvrage très connu, dans toute l'Europe, jusqu'au début du XVIIe siècle, par un public savant ou simplement lettré.

Les traités que Plutarque consacre à l'amitié (notamment *De l'amitié fraternelle*, *De la pluralité d'amis*, *Comment discerner le flatteur de l'ami*) sont imprimés soit séparément, soit à l'intérieur des "oeuvres complètes", soit, le plus souvent, dans des recueils d'"oeuvres morales".

Dans les catalogues de la B. N. et de la *British Library*, ne figurent, pour la période 1551-1600, que 3 éditions séparées du traité *De l'amitié fraternelle*; l'édition suivante est du XVIIIe siècle.

Toujours selon ces catalogues, il y a 6 éditions du traité *De la pluralité d'amis* qui ont paru entre 1501 et 1650 (aucune entre 1667 et 1763) et toujours en langue vulgaire (italien, français, hollandais). Ce traité est d'abord publié à Venise et c'est au milieu du XVIIe siècle qu'il est diffusé à Paris en édition séparée. Les langues choisies montrent que le public visé est plus large que celui de l'*Ethique* et le changement fréquent de titre (*Quelle doit être la liberté de se reprendre entre amis*, par exemple, pour une édition de 1653<sup>31</sup>) indique qu'avec ce traité, on vend aux lecteurs des conseils pratiques.

On trouve à la B. N. et à la *British Library* un total de 10 éditions de *Comment discerner le flatteur de l'ami* (dont la traduction a connu des variations, comme *Touche naïve pour éprouver l'ami et le flatteur* ou *De la manière de discerner le flatteur d'avec l'ami véritable*) entre 1501 et 1550 (13 pour l'ensemble de la période). Les 6 premières éditions (Louvain, Bâle, Venise et Paris), entre 1504 et 1520, sont celles de la traduction latine qu'en fit Erasme. Entre 1521 et 1545, il y a 3 éditions en français (Lyon, Paris), dont deux à partir de ce même texte latin d'Erasme. Le traité semble donc alors sortir du cercle des érudits. Le peu d'éditions à la fin du XVIe siècle peut s'expliquer par l'éclatant succès de l'édition des *Oeuvres morales et mêlées de Plutarque* (qui comprennent les trois traités précédents), traduites du grec au français par Amyot. Cet ouvrage connut 22 éditions entre 1572 et 1645, à Paris, Lyon et Genève.

La B. N. et la *British Library* contiennent également 5 recueils des *Oeuvres morales* de Plutarque en italien (parus entre 1543 et 1625), 1 en espagnol (1548), 1 en allemand (1534) et 1 en anglais (1613), auxquels s'ajoutent 16 éditions en latin (notamment entre 1501 et 1550).

En comptabilisant, dans les catalogues de ces deux bibliothèques, aussi bien les traités édités séparément que les recueils d'oeuvres, Plutarque est édité 28 fois en français (d'abord 5 entre 1521 et 1559, sous François Ier, puis la traduction d'Amyot), 9 en italien (à Venise, entre 1543 et 1625) et 2 en hollandais (à Amsterdam en 1634). Les principaux lieux d'éditions sont les suivants:

- jusqu'à 1500, 1 édition à Paris
- de 1501 à 1550, 27 éditions dont 7 à Paris, 7 à Bâle, 6 à Venise et 3 à Louvain.

<sup>31</sup> Rééditée 4 fois sous ce même titre.

- de 1551 à 1600, 24 éditions dont 11 à Paris, 4 à Bâle, 3 à Venise et 3 à Francfort;
- de 1601 à 1650, 24 éditions dont 6 à Paris, 5 à Lyon, 3 à Venise, 3 à Francfort et 3 à Genève.

Les traités de Plutarque sur l'amitié sont donc extrêmement et continûment connus par un vaste public de lecteurs en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Ils ne connaissent pas la disgrâce de l'édition aristotélicienne au XVII<sup>e</sup> siècle.

Mais le plus grand succès de librairie du corpus amical classique est le *Laelius* de Cicéron. La B. N. et la *British Library* en comptent 218 éditions qui ont paru entre 1469 et 1649<sup>32</sup>. Il est publié soit seul (23 fois), soit dans des "oeuvres complètes" (33), soit, surtout, en association avec plusieurs autres traités moraux, notamment *Des devoirs*, *De la vieillesse*, les *Paradoxes* et le *Songé de Scipion* (162). Les principaux lieux d'éditions sont les suivants:

- jusqu'à 1500, 45 éditions dont 30 en Italie (16 à Venise, 5 à Milan, 4 à Rome) et 5 à Paris;
- de 1501 à 1550, 79 éditions dont 21 en Italie (17 à Venise, 3 à Florence), 21 à Paris, 16 à Lyon et 4 à Bâle.
- de 1551 à 1600, 63 éditions dont 15 en Italie (13 à Venise), 15 à Lyon, 10 à Paris, 5 à Londres et 5 à Anvers;
- de 1601 à 1650, 31 éditions dont 8 à Leyde, 4 à Londres, 2 à Lyon et 1 à Paris. Pendant cette période, l'Italie est absente, la France quasi inexistante et il s'opère une diversification nordique (Hollande, Allemagne, Angleterre).

C'est l'Italie donc qui l'emporte au départ, puis la France (mais Venise garde toujours une place importante). La production moyenne décennale pour les quatre périodes de référence est, respectivement, de 15, 15,8, 12,6 et 6,2. Comme celle de l'*Ethique*, la production du *Laelius* chute au XVII<sup>e</sup> siècle. Les deux grandes maîtres de la culture classique de base, Aristote et Cicéron, seraient-ils alors sur le déclin?

Pour le *Laelius*, la surprise vient de la prépondérance écrasante des éditions latines: 190 sur 218. Sur 28 éditions en langues vulgaires figurant dans les catalogues de la B. N. et la *British Library*, 24 ont paru au XVI<sup>e</sup> siècle: à Paris pour 10 des 12 éditions en français sous François 1<sup>er</sup> et sous Henri III (on retrouve donc les caractéristiques des éditions de Plutarque au XVI<sup>e</sup> siècle), à Venise pour les 4 éditions en italien (1528-1564), à Londres pour les 4 éditions en anglais (1481-1577) et à Anvers pour 3 éditions en espagnol (1546 et 1549). Le *Laelius*, plus encore que les traités de Plutarque, est donc un texte à la fois très commun et réservé aux clercs et aux amateurs instruits. Le fait qu'il

<sup>32</sup> Ce chiffre est minimal car n'entrent pas dans les comptages les nombreuses éditions partielles de l'oeuvre de Cicéron dont le contenu n'est pas indiqué dans le catalogue de la B.N.

paraisse surtout en association avec d'autres oeuvres semble le confirmer. Il faut pourtant noter que 4 éditions parisiennes en français le publient séparément: elles sont sans doute orientées vers un public de courtisans<sup>33</sup>.

Deux traités, au vu des catalogues de la B. N. et la *British Library*, peuvent être tenus pour secondaires: *Lysis* de Platon et *Toxaris* de Lucien.

*Lysis* est le premier dialogue platonicien traduit en français (par Bonaventure Des Périers, à Lyon, en 1544), mais il a dû surtout être connu par les éditions latines ou bilingues des "oeuvres complètes". Ainsi, la traduction latine de Ficin a été publiée, non seulement à Florence et Venise, mais aussi à Bâle (1532, 1539, 1546) et Lyon (1548, 1550 et 1590).

Quant au *Toxaris* de Lucien, il est édité séparément à Paris en 1535, en latin dans la traduction d'Erasmus. Blaise de Vigenère le traduit en français et le publie à Paris en 1579 en même temps que le *Lysis* et le *Laelius* sous le titre *Trois dialogues de l'amitié*<sup>34</sup>. Par ailleurs, *Toxaris* est toujours inclus dans les "oeuvres complètes" de Lucien publiées au moins 15 fois entre 1496 et 1619, surtout en grec ou en latin, à Florence, Venise, Bâle, Paris et Lyon. Parmi ces publications, il en est quatre en français (Paris, 1582, 1583, 1606 et 1613), parfois "répurgées de paroles impudiques et profanes"<sup>35</sup> (ce qui devait néanmoins arriver plus souvent aux *Amours* qu'au *Toxaris*).

L'édition latine de 1549 parue à Lyon est intéressante car elle permet de comprendre comment ce type d'ouvrages pouvait être utilisé. Le folio ne comprend pas de table des matières, ce qui complique la recherche des dialogues. En revanche, il contient un index extrêmement détaillé par sujets. Ainsi, "ami(s)" et "amitié" ont 27 entrées qui renvoient, pour 14 d'entre elles, au texte du *Toxaris* et, pour les 13 autres, à des pages précises dans 12 traités différents (le seul auteur à bénéficier de 2 renvois est Timon pour un texte sur la misanthropie traduit par Erasme, comme d'ailleurs 3 autres dialogues auxquels renvoie l'index). Le format, le soin apporté à l'impression, l'équipe de traducteurs (qui comprend, outre Erasme, More et Melanchton) en font un ouvrage destiné à un public érudit. Les lecteurs peuvent connaître rapidement tout ce que Lucien a écrit sur l'amitié, ou plutôt tout ce que l'éditeur Jean Frellon (également éditeur en 1560-1562 des oeuvres complètes de Cicéron et d'un bouquet de dialogues de Cicéron également comprenant le *Laelius*) a cru bon de sélectionner pour eux. Ces lecteurs ont d'autant moins besoin de lire en

<sup>33</sup> Cf. *infra* l'analyse de la dédicace de l'édition de 1537.

<sup>34</sup> Blaise de Vigenère, *Trois dialogues de l'amitié: le Lysis de Platon, et le Laelius de Cicéron; contenant plusieurs beaux préceptes, et discours philosophiques sur ce subject: et le Toxaris de Lucien; ou sont amenez quelques rares exemples de ce que les amis ont fait autresfois l'un pour l'autre*, épître (20 p.), traductions et introduction, Paris, N. Chesneau, 1579, XII-184 f.

<sup>35</sup> Lucien, *Toxaris*, traduit par Filbert Breün, Paris, 1582.

entier le *Toxaris* que l'index leur fournit une belle liste de maximes et de lieux communs, que l'on retrouve ensuite dans les textes humanistes et qui devaient servir aussi dans les conversations: "Les amis parfaits sont rares", "L'ami est comme un membre de notre corps", etc.<sup>36</sup>.

Un autre type d'ouvrages pouvait diffuser, à moindres frais, donc plus largement, le code amical en milieu érudit (y figurent notamment les étudiants et les professeurs de tous rangs et de toutes ambitions intellectuelles): ce sont les recueils de citations et de résumés. Ainsi paraît, à Lyon en 1551, un "résumé élégant et utile des sentences insignes de M. T. Cicéron"<sup>37</sup>, dû à Pierre Lagnier. C'est un tout petit volume, utilisable à tout moment et en tout lieu. Le 63ème thème s'intitule "Amour et amitié"<sup>38</sup>. Il contient des sentences du *Laelius*, mais aussi de beaucoup d'autres traités ou discours de Cicéron. A la fin du thème, un bref paragraphe, en caractères plus petits, s'adresse directement au lecteur et l'invite à lire le *Laelius* (il ne s'agira donc que d'une démarche seconde). A la fin du livre, sont rassemblées, par sujets, de courtes maximes d'auteurs variés, mêlées à des phrases de Cicéron, cette fois sans référence aux ouvrages. Sous le titre "Amitiés"<sup>39</sup>, on trouve, autour de Cicéron, une couronne d'auteurs latins (Plaute, Sénèque, Salluste, Ovide, Auguste, Martial, Properce) et deux auteurs grecs (Xénophon et Bias).

On peut ainsi supposer que, pour les éditeurs comme pour les lecteurs, la vérité morale d'un propos ne procédait pas de la démarche rationnelle globale d'un auteur à l'intérieur d'un ouvrage, mais qu'elle était toute entière contenue dans chaque phrase, à la manière d'une vérité religieuse révélée. Chaque phrase, comme chaque objet, devenait un signe qu'il fallait déchiffrer. Comme l'explique Michel Foucault, "connaître sera donc interpréter: aller de la marque muette à ce qui se dit à travers elle et demeurerait, sans elle, parole muette (...). Savoir consiste donc à rapporter du langage à du langage (...). A tout faire parler. C'est-à-dire à faire naître au-dessus de toutes les marques le discours second du commentaire. Le propre du savoir n'est ni de voir ni de démontrer, mais d'interpréter. Commentaire de l'écriture, commentaire des Anciens, commentaire de ce qu'ont rapporté les voyageurs, commentaire des légendes et des fables: on ne demande pas à chacun de ces discours qu'on

<sup>36</sup> P. Heugas, dans son "Introduction" à Fernando de Rojas, *La Celestina*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, éd. bilingue, indique que Fernando de Rojas "utilise l'index alphabétique des *Opera Omnia* de Pétrarque comme répertoire de sentences" (T. I, p. 22).

<sup>37</sup> *Ex M. T. Cicerone insignium sententiarum elegans et perutile Compendium (...), autore Petro Lagnerio compendiensi*, Lyon, J. de Tournes, 1551. Merci au Prof. Franco Angiolini (I.U.E.) qui m'a signalé et procuré ce texte.

<sup>38</sup> *Idem*, "Amor & amicitia", pp. 111-120.

<sup>39</sup> *Idem*, "Amicitiae", pp. 322-325.

interprète son droit à énoncer une vérité, on ne requiert de lui que la possibilité de parler sur lui"<sup>40</sup>.

C'est le consensus de la communauté sur un auteur qui lui donne sa légitimité et non sa démarche éthique personnelle. Les noms d'auteurs sont utilisés comme des emblèmes, des sceaux. Cette attitude favorise le travail de l'historien qui peut légitimement travailler sur la lecture sociale des textes antiques.

## Italie

La référence constante au corpus amical antique comme source de légitimité concerne les trois pays considérés. On le saisit clairement pour l'Italie par les deux biais que sont, d'une part, les citations des grands traités classiques (célèbres, traduits et, pour la plupart, diffusés dans toute l'Europe occidentale) dans des textes évoquant l'art de vivre dans un contexte socio-politique précis: les cités-Etats, comme le livre IV des *Libri della famiglia* de Leon Battista Alberti, ou, le plus souvent, les cours princières, comme *Il libro del Cortigiano* de Baldassar Castiglione, *Della Natura d'Amore* de Mario Equicola, *De Officiis inter potentiores et tenuiores amicos* et *Il Galateo* de Giovanni Della Casa ou *La civile conversation* de Stefano Guazzo, et, d'autre part, les programmes d'étude et d'édition des académies italiennes, qui fleurissent à partir du second quart du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>, ainsi que leurs productions ou celles des auteurs qui les ont fréquentées. Certains de ces textes, comme le dialogue moral du Tasse intitulé *Il Manso, overro dell'amicizia*, sont l'oeuvre d'écrivains célèbres. Traitant d'amitié, que ce soit leur objet principal ou seulement un élément de celui-ci, ces textes discutent des mêmes problématiques issues des mêmes sources antiques, mais leur appropriation de celles-ci et l'exposition de leurs arguments varient selon la situation, contemporaine ou projetée, de leurs auteurs dans le champ social qui détermine la posture qu'ils adoptent à l'égard du savoir.

Leon Battista Alberti (1404-1472), florentin, est un patricien de grande famille et, dans le livre IV de ses *Libri della famiglia*, écrit vers 1440, il s'adresse à ses pairs, agents politiques et économiques des cités et principautés italiennes. En conséquence, il déprécie le savoir trop abstrait des philosophes (notamment Pithagore, Aristote, Zénon, Platon) qui raffinent sur la définition d'une "parfaite amitié" à jamais interdite à l'imparfaite nature humaine. Le *Laelius* de Cicéron est certes cité 5 fois et l'*Ethique de Nicomaque* d'Aristote 4

<sup>40</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 47 et p. 55.

<sup>41</sup> Cf. Michele Maylender, *Storia delle Accademie d'Italia*, 5 Vol., 1926-1930 (je remercie Philippe Boutry qui m'a conseillé de me plonger dans ce monument d'érudition) et Frances A. Yates, 'The Italian Academies' (1949), *Collected Essays*, Vol. II, pp. 6-29.

fois - preuve qu'il ne peut les ignorer dans un dialogue traitant d'amitié -, mais il préfère utiliser les historiens afin de tirer de leurs exemples des conseils pratiques, adaptés à des circonstances politiques précises. On retrouve ici la confusion mentionnée plus haut entre ce qui a été et ce qui doit être: biographies et histoire servent de charpente à un discours moral. Ainsi Aulu-Gelle est mentionné 5 fois, Diogène Laërce 8 et Plutarque, qui n'est cité qu'une fois pour son traité *De la pluralité d'amis*, l'est 30 fois pour ses *Vies parallèles*. Alberti témoigne de l'intérêt de son milieu pour les sciences de la nature, faisant référence à Plin, Columelle, Pomponius Mella ou Hérodote, essentiellement pour tirer de leurs ouvrages des exemples d'attractions et de répulsions naturelles: "Il y a dans les choses produites par la nature de merveilleuses et très occultes forces d'inimitié et d'amour"<sup>42</sup>. L'amitié, selon Alberti, ressemble à ces "sympathies"<sup>43</sup> naturelles, elle en est une forme particulière, même si elle se vit dans un contexte socio-politique précis.

Cette référence à la nature permet de mieux comprendre la comparaison que développe Alberti: comme le médecin doit tendre à redonner la santé perdue et aider à la conserver ensuite, le philosophe doit rechercher le bonheur de l'homme, qui ne peut se réaliser sans vertu. Or la vertu, pour ces patriciens humanistes, n'est pas contemplative, mais active: "Si la vertu consiste en action et si l'amitié est dite office de vertu, j'écouterais avec beaucoup plus d'attention et louerais (les philosophes) s'ils m'enseignent combien il m'est d'abord nécessaire d'acquérir des amis"<sup>44</sup>. Plus que de "biens", il est utile de "naître riche d'amis"<sup>45</sup>. Car les amitiés, comme les biens, sont propriétés de famille et comme eux se transmettent d'une génération à la suivante.

Cette équivalence posée entre les biens et les amis, ou, d'une autre manière, le refus de traiter de l'Amitié pour traiter des amitiés ou des amis, indique la recherche d'une sagesse terrestre, immédiatement applicable à une vie citadine active. Les "Livres de la famille" (*I Libri della Famiglia*) sont une économie (comme celle de Xénophon) sur le bon gouvernement d'une grande famille patricienne en milieu urbain. Le livre IV qui traite d'amitié, écrit vers 1440 soit sept à huit ans après les autres, est en quelque sorte le volet diplomatique

<sup>42</sup> Leon Battista Alberti, *I Libri della Famiglia*, édité par R. Romano et A. Tenenti, Turin, Einaudi, 1969, 425 p., p. 325 ("Sono in le cose prodotte dalla natura maravigliose e occultissime forze d'inimicitia e di amore").

<sup>43</sup> Sur la "sympathie", cf. Michel Foucault, 1966, *op. cit.*: "La sympathie est une instance du *Même* si forte et si pressante qu'elle ne se contente pas d'être une des formes du semblable; elle a le dangereux pouvoir d'assimiler, de rendre les choses identiques les unes aux autres, de les mêler, de les faire disparaître en leur individualité" (p. 39). Pour éviter la réduction du monde à l'identique, elle est "compensée par sa figure jumelle, l'antipathie" (*idem*).

<sup>44</sup> Leon Battista Alberti, *op. cit.*, pp. 347-348 ("se la virtù consiste in operarla, e se l'amicizia si dice officio di virtù, costoro udirò io più molto attento e loderolli, se m'insegneranno quanto m'è certo necessario prima acquistarmi numero d'amici").

<sup>45</sup> *Idem* ("già che niuno come di roba, così nasce ricco d'amici").

du traité: pour survivre dans un monde troublé, une famille a besoin d'alliances solides, nouées grâce à des relations personnelles.

Alberti se place dans une veine qu'on pourrait dire aristotélécienne, c'est-à-dire, schématiquement, politique, par opposition à la veine platonicienne, religieuse, pour laquelle l'ouvrage fondateur (pour le sujet et dans la période) est le *Commentaire sur le Banquet de Platon* de Marsile Ficin (1433-99). Ficin explique ainsi son dessein: "(J')ai commenté les commentaires qui se trouvaient les plus difficiles au livre susdit et, afin que cette salutaire manne envoyée du Ciel à Diotime soit commune et facile à plus de personnes, j'ai traduit de langue latine en toscane lesdits mystères platoniques ensemble avec mon commentaire"<sup>46</sup>. C'est donc un ouvrage de vulgarisation du platonisme qu'il offre à deux de ses "très chers amis, parce que je suis certain que vous recevrez avec amour l'amour que votre Marsile Ficin vous envoie"<sup>47</sup>. Ficin n'utilise pas le mot "amitié", mais les traits qu'il prête à la dernière des trois sortes d'amour qu'il définit montrent qu'il rattache cet amour à la tradition amicale. Il y a, selon Ficin, trois "exemples" d'amour: "l'un de la femelle énamourée du mâle (...), l'autre de mâle énamouré de femelle (...), le tiers d'homme à homme"<sup>48</sup>. Ficin ne mentionne pas d'amour spécifique d'une femme envers une autre, privant ainsi les femmes d'amitié<sup>49</sup>. L'amitié est un amour, mais l'homme n'est pas "énamouré" de l'homme. Ce troisième amour est illustré par Achille et Patrocle, un des couples célèbres d'amis antiques (les autres amours étant illustrés par Alceste et Orphée). Pour Ficin, cet amour est supérieur à tout autre car il est non charnel. Entre le pur esprit et la simple matière, c'est l'amour humain par excellence: "L'amour du contemplatif se nomme divin, celui de l'actif, humain et celui du voluptueux, bestial"<sup>50</sup>. Ficin, sur ce point, ne serait pas contredit par Alberti: l'amitié est action.

Pour Ficin, "l'amour naît de ressemblance"<sup>51</sup>. Étrange caractérisation, qui ne s'inscrit pas dans la tradition concernant l'amour humain, mais dans celle concernant l'amitié, comme le montre le développement qu'il consacre à sa maxime: "Les philosophes naturels et moraux veulent que la semblance des complexions d'être nourrie, élevée, et enseignée, de la familiarité, et des avis,

<sup>46</sup> *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon*, par Marsile Ficin, philosophe, médecin et théologien très excellent. A la sérénissime Reine de Navarre, traduit de Toscan en François par Guy Le Fevre de la Boderie, secrétaire de Monseigneur frère unique du Roy, et son interprète aux langues peregrines, trad. par G. Le Fevre de la Borderie, Paris, J. Macé, 1578, 391 p., pp. 3-4.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 30.

<sup>48</sup> *Idem*, pp. 73-75.

<sup>49</sup> Cette éviction paraît d'autant plus surprenante que, plus loin (p. 99), Ficin rappelle la fable contée par Aristophane des créatures doubles que Dieu a scindées et dans laquelle figure un couple féminin. Pour l'amitié, Ficin s'en tient à la tradition du lien fondamental des femmes avec la matière et les évince donc de son amour humain tendu vers la sphère spirituelle.

<sup>50</sup> *Discours... par Marsile Ficin*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 232.

soit occasion de semblables affections. En somme, l'amour se trouve contr'échangé grandement, là où plusieurs occasions se rencontrent ensemble, et là où elles se rencontrent toutes, se voient sourdre les affections de Pythias et Damon, et de Pilade et d'Oreste"<sup>52</sup>. De nouveau, Ficin illustre sa conception de l'amour entre hommes, c'est-à-dire le plus humain, par les noms de héros de l'amitié. Ses continuateurs, comme Mario Equicola<sup>53</sup>, ne s'y tromperont pas, qui utiliseront directement le mot d'"amitié" pour désigner cette forme d'amour. La conception de l'amour entre hommes que déploie Ficin renvoie aux "sympathies" (déjà évoquées pour Alberti) qui unissent la création entière: "L'amour tire le semblable au semblable. Toutes les parties de la terre, par force d'amour réciproque, s'accostent entre elles"<sup>54</sup>.

*Il libro del Cortigiano* que Baldassar Castiglione (1478-1529), mantouan, a écrit entre 1513 et 1524 et qui connaît une quarantaine d'éditions italiennes entre 1528 et 1587, s'adresse à des courtisans. Le savoir qui leur est présenté se doit d'être léger, charmeur, élégant, dépourvu de toute pédanterie. A propos d'amitié, Castiglione s'appuie, lui aussi, sur Cicéron et Plutarque, mais sans les citer, se contentant, par exemple, de parler d'un "sage ancien" pour désigner Plutarque. Il reprend les thèmes antiques (sur la différence entre flatteur et amis, sur le choix des amis, leur nombre, leurs qualités) sous la forme de conversations mondaines entre des personnages contemporains connus et mis en scène dans un espace politique précis.

Comme chez Alberti, la référence au pouvoir politique est constante, mais celui-ci est représenté comme unique, centralisé. Les grandes familles patriciennes n'y ont plus part en tant que telles. Les interlocuteurs du dialogue en sont issus, mais ils ne défendent pas leurs intérêts: ils personnifient des types sociaux. Les courtisans jouent quand le prince dort. Ils se préparent à le servir et, peut-être, à le conseiller. L'amitié sert à pacifier les cours et les amis ont pour tâche de défendre l'honneur de leurs amis. Quoique Castiglione n'instrumentalise pas totalement l'amitié (elle apporte aussi le bonheur et aide à cultiver la vertu, en particulier la vérité), celle-ci est clairement présentée comme partie intégrante du jeu social tendu et dangereux de la cour. Castiglione ponctue ses pages de remarques telles que: "je pense qu'on doit faire bien attention"<sup>55</sup> ou "autrement ce serait peut-être dangereux"<sup>56</sup>. De quel danger s'agit-il? De la perte de la réputation, qui équivaldrait à un échec dans la carrière du courtisan, puisque vertu morale et vertu sociale sont ici confondues.

<sup>52</sup> *Idem*.

<sup>53</sup> Cf. *infra*.

<sup>54</sup> *Discours... par Marsile Ficin, op. cit.*, p. 232.

<sup>55</sup> Baldassar Castiglione, *Le Livre du Courtisan* (1528), traduit par A. Pons d'après la version de G. Chappuys (Lyon, 1580), Paris, 1987, p. 85.

<sup>56</sup> *Idem*, pp. 143-145.

Contemporain de Baldassar Castiglione, Mario Equicola (1460-1539), napolitain, docteur en droit au service des ducs de Ferrare puis de Mantoue, n'écrit pas un manuel du parfait courtisan, mais un traité néo-platonicien avec son *Della natura d'amore*, publié à Venise en 1525<sup>57</sup>, qui, de même que le livre IV du *Cortigiano*<sup>58</sup>, enseigne pourtant aux courtisans l'art d'aimer. Proche serviteur d'Isabelle d'Este, princesse savante, Equicola n'a pas, comme Castiglione, une posture de diplomate aristocrate. Il se présente comme un docteur écrivant une somme, parfois assommante, sur le thème de l'amour.

Il commence par faire la liste des écrivains (tous italiens, à l'exception des auteurs français du *Roman de la rose*) qui ont théorisé sur l'amour, parmi lesquels plusieurs platoniciens (Ficin, Pic de la Mirandole et Bembo qui, précisément, devise de l'amour dans le *Cortigiano*). Comment l'amitié peut-elle s'inscrire dans ce contexte? Equicola l'aborde dans la seconde partie de son traité, quand il définit l'amour. Il distingue d'abord amour et bienveillance, puis deux types d'amour dont l'un serait l'amitié, utilisant successivement Sénèque et la théologie scholastique. "Sénèque a dit, aimer et être ami, c'est-à-dire bienveillant, sont deux choses différentes et dissemblables car celui qui est ami aime, mais celui qui aime n'est pas toujours ami, et pourtant l'amitié sert toujours (...). C'est ce que nos théologiens entendent quand ils disent que le mouvement de l'amour est de deux manières, l'un tend au bon pour soi, l'autre pour autrui, ils appellent le premier de concupiscence, le second d'amitié"<sup>59</sup>. Equicola reprend donc, en les réduisant à deux cas, les "exemples" d'amour de Ficin. Dans la troisième partie, il définit, en ordre descendant, différents types d'amour: le divin, l'angélique, celui de l'homme envers Dieu et celui "de l'homme envers l'homme". C'est à l'intérieur de ce dernier, issu de la loi divine qui oblige à aimer son prochain, qu'Equicola situe l'amitié. Aussitôt après avoir loué la charité, il la place dans un cadre politique: "Aristote estime que l'homme soit un animal naturellement civil et accompagnable"<sup>60</sup>. Il cite ensuite Platon, Sénèque et Cicéron, et écrit une dizaine de pages sur l'amitié qui reprennent divers chapitres d'Aristote, tout en faisant référence, outre aux auteurs précités (pour Platon, le *Lysis* est nommément indiqué), à Plutarque et à divers poètes et tragiques. Il donne aussi en exemple les grands couples d'amis antiques. L'exposé mêle Platon et Aristote et lie les lois civiques à la loi divine. Au-delà de la parenté, "nous faisons des amitiés, et nous aimons les citoyens. Davantage notre cœur (...) s'étend où la nature le pousse à aimer tout

<sup>57</sup> *Della Natura d'Amore* aurait peut-être été rédigé par Mario Equicola en latin, puis traduit par lui en italien. L'*Enciclopedia Italiana* indique que le livre fut commencé en 1495 et terminé en 1525. Il a été réédité en 1536, 1563, 1583 et 1626.

<sup>58</sup> Baldassar Castiglione, *op. cit.*. Le Livre IV a été ajouté lors de la troisième rédaction.

<sup>59</sup> *Les six livres de Mario Equicola d'Alveto, auteur célèbre, De la nature d'amour, tant humain que divin, et de toutes les différences d'iceluy*, traduction de G. Chappuys dédiée à P. Desportes, Paris, 1584, p. 102. L'ouvrage comporte un index, qui comprend treize références à l'amitié et aux amis, souvent sous forme de maximes: "Vraie amitié doit être entre peu"; "On ne peut durer sans amitié" etc.

<sup>60</sup> *Idem*, pp. 173-174.



homme vivant au monde. Nous sommes tous membres d'un grand corps, nous dépendons tous d'un principe, nous avons tous une céleste origine, nous sommes tous frères d'un même père (...). L'amour de l'homme envers l'homme est un puissant lien, pour unir et lier nos esprits avec la divinité"<sup>61</sup>.

L'amitié est donc définie par Equicola comme un amour de bienveillance entre des hommes qui peuvent aussi être qualifiés de "prochains" ou de "citoyens", petite section d'une grande loi naturelle (c'est-à-dire divine) d'union.

La bibliothèque municipale de Vérone possède un traité latin manuscrit intitulé *De Amicitia* et daté de 1526<sup>62</sup>. Ce traité explore successivement les divers types d'amitiés, depuis l'amitié divine jusqu'à l'amitié des citoyens pour la république. Les références philosophiques et religieuses en sont très vagues. A la fin de l'introduction, l'auteur, Giulio Della Torre (sur lequel il n'a quasiment pas d'informations), mentionne les Péripatéticiens et Platon. Il renouvelle l'allusion à Aristote dans le cours du texte et se sert d'exemples antiques à la fin de chaque chapitre. Ces références confirment l'importance des anciens pour le traitement de l'amitié. Les trois derniers livres du traité peuvent être lus comme des conseils aux amants pour se bien conduire et pour écrire des poèmes d'amour. Ce glissement de la philosophie morale aux conseils mondains n'est pas rare; on le constate aussi, par exemple, chez Equicola.

Les ouvrages de Giovanni Della Casa (1503-56), évêque de Bénévent, *De Officiis inter potentiores et tenuiores amicos*, écrit en 1546, et *Il Galateo*, écrit entre 1551 et 1554<sup>63</sup>, utilisent la même forme d'exposition du savoir que *Il libro del Cortigiano* de Baldassar Castiglione: une conversation contemporaine sans références précises aux philosophies antiques dont elle se nourrit pourtant. Comme l'écrit A. Pons: "(Giovanni Della Casa) cache sa culture par souci de *sprezzatura* et aussi parce qu'à son époque, les leçons de l'humanisme rhétorique sont suffisamment assimilées pour qu'il ne soit plus besoin d'exhiber leurs sources et de les garantir par des autorités"<sup>64</sup>. L'idée est séduisante: les enseignements des moralistes antiques, réduits et digérés, seraient devenus des lieux communs de la mondanité aristocratique. L'étude des proverbes pourrait permettre de tester cette hypothèse.

<sup>61</sup> *Idem*.

<sup>62</sup> Giulio Della Torre, *De Amicitia*, 1526, Verone, Biblioteca Civica, Cod. 1364, 80 ff. Je remercie A. L. Puliafito (Chercheur, I.U.E., Histoire) de m'avoir signalé l'existence de ce manuscrit.

<sup>63</sup> Paru en 1558, *Il Galateo* a connu 38 éditions avant la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. La première édition, en 1558, est posthume car il semble que Giovanni Della Casa, gardant la posture de l'aristocrate amateur, ne souhaitait pas sa publication, cf. A. Pons, "Présentation" de Giovanni Della Casa, *Galatée* (1558), traduit par A. Pons d'après la version de J. de Tournes (1598), Paris, Quai Voltaire, 1988, p. 8.

<sup>64</sup> A. Pons, *op. cit.*, p. 17.

Dans le *Galatée*, l'essentiel des références est tiré de la trilogie moderne abondamment étudiée dans les académies fréquentées par l'auteur (les *Vignauoli* romains et l'*Accademia Fiorentina*): Boccace, Dante, Pétrarque. Dans son traité sur les devoirs entre amis de rangs différents (*De officiis inter potentiores et tenuiores amicos*)<sup>65</sup>, Giovanni Della Casa s'inspire, non pas des philosophes, mais des poètes et dramaturges antiques. L'exercice des lettres, en amateur seulement, est permis au courtisan, il peut écrire des poèmes, se vanter d'être réputé "bien-disant", mais la spéculation érudite est encore réservée aux hommes de robe, de cabinet: elle heurte l'image héroïque que désire conserver la noblesse.

Dans son dialogue sur les manières de cour<sup>66</sup>, Le Tasse oppose aussi les graves conseillers et secrétaires aux courtisans et écrit que si, parmi ces derniers, il s'en trouve un "qui soit plus savant qu'il ne faut pour suivre la cour, il ne doit point en faire semblant, ni se piquer de controverses et de disputes, comme l'on fait aux écoles, d'autant que par ce moyen il se montrerait plutôt bon logicien que courtisan"<sup>67</sup>.

Les auteurs de traités choisissent leur manière d'écrire sur l'amitié moins en fonction de leur origine sociale - ils sont presque tous nobles, courtisans ou secrétaires, et académiciens à la fois -, qu'en fonction du public qu'ils visent et de la position qu'ils assument publiquement en tant qu'écrivains, dilettantes ou savants.

Au sein des cours italiennes, la noblesse courtisane, vouée au métier des armes, cotoie une figure qui prend peu à peu une identité spécifique dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle: le secrétaire<sup>68</sup>. C'est un homme savant, à qui Le Tasse recommande la gravité. L'un d'entre eux, Giovanbattista Giraldi Cinzio (1504-1573), d'une famille noble de Ferrare, a servi la cour d'Hercule II d'Este comme chancelier et professeur de rhétorique. Héritier spirituel de l'Arioste, il est l'auteur de plusieurs tragédies qui eurent du succès. Meurtri d'avoir perdu la faveur du prince et d'avoir été remplacé dans ses charges par un de ses élèves, il répond en 1563 à l'invitation du duc de Piémont qui lui offre une chaire à Mondovi, puis à Turin.

<sup>65</sup> Giovanni Della Casa, *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos* (et sa traduction italienne de 1564), in *Prose di G. Della Casa e altri trattati cinquecenteschi del comportamento*, Turin, 1970, pp. 136-189.

<sup>66</sup> Torquato Tasso, "Il Beltrano, ovvero della cortesia", 1<sup>ère</sup> édition italienne in *Dialoghi e Discorsi*, Venise, 1586; traduction française: "De la Cour", in *Les Morales*, traduites par I. Baudoin, Paris, T. Du Bray & A. Courbé, 1632.

<sup>67</sup> Torquato Tasso, "De la Cour", *op. cit.*, p. 66.

<sup>68</sup> Cf. Salvatore S. Nigro, "Il segretario", in *L'uomo barocco*, Rome-Bari, Laterza, 1991, pp. 90-108.

C'est dans ce contexte que Giraldi Cinzio écrit, en 1565, le *Discorso intorno a quello che si conviene a giovane nobile e ben creato nel servire un gran Principe*<sup>69</sup>, à la demande de son filleul. Il le dédie au capitaine du vaisseau sur lequel ce filleul avait combattu à Lépante<sup>70</sup>. S'adressant fictivement à un militaire, il n'est pas question qu'il surcharge sa prose de références et traite donc le plus souvent des thèmes amicaux traditionnels sans citations. Il fait allusion à un "ancien proverbe" ou à "l'opinion commune des Anciens"<sup>71</sup>. Il cite rapidement les *Satires* de Perse, les *Lettres morales* (à Lucilius) de Sénèque et, pour l'amitié civique, mentionne Platon et Aristote. Il met en garde contre les interprétations erronées de certains préceptes écrits. En tant que savant, il peut en donner le véritable sens. Tout son texte se situe dans cette posture: il rappelle élégamment qu'il est érudit, mais, comme il s'adresse à des gentilhommes et leur propose un modèle de vertu héroïque (symbolisé par Oreste et Pylade ou par les princes et guerriers romains), c'est sa longue expérience à la cour d'Hercule II d'Este qui légitime d'abord son discours, plus que ses connaissances livresques. Il peut écrire: "J'ai vu moi-même"<sup>72</sup>. Les deux personnages qu'il propose comme "parangons de véritable amitié", dignes des "temps anciens"<sup>73</sup>, correspondent bien à cette position. Il s'agit d'un collègue savant, juriste du *Studio* ferrarais, et d'un gentilhomme de la cour, qui furent ses amis<sup>74</sup>. Cette habileté lui permet de suggérer que les savants, comme les guerriers, peuvent être héroïques car c'est le service du prince qui donne cette qualité.

Stefano Guazzo (1530-1593), d'une famille noble du Montferrat, fondateur de l'académie des *Illustrati* dans sa patrie de Casal et membre des *Affidati* de Pavie, est un autre exemple de secrétaire écrivain. Il sert les Gonzague de Mantoue. Cherchant à conquérir le public des cours de Mantoue et de France, où il accompagne son patron, le jeune Louis de Gonzague, futur duc de Nevers, il adopte dans sa *civile Conversation*, publiée à Venise en 1574, le même style allusif que ses prédécesseurs. "Combien que aucuns braves auteurs aient traité des moyens par lesquels on connaît l'ami d'avec le flatteur (...)"<sup>75</sup>, écrit-il, désignant Plutarque, sans le nommer. Il utilise des formules comme "un ancien auteur" ou "aucuns sages en leurs oeuvres morales"<sup>76</sup>.

<sup>69</sup> Giovanbatista Giraldi Cinzio, *Discorso intorno a quello che si conviene a giovane nobile e ben creato nel servire un gran Principe*, publié sous le titre *L'uomo di corte*, Modène, 1989.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>71</sup> *Idem*, pp. 16-17.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>74</sup> *Idem*, pp. 64-67.

<sup>75</sup> Stefano Guazzo, *La civile Conversation* (1574), traduit par G. Chappuys, Lyon, 1579, p. 87.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 183.

Au contraire, Le Tasse, également d'origine noble et menant une carrière de poète de cour et d'académicien, ouvre son dialogue sur l'amitié, *Il Manso, overro dell'amicizia*<sup>77</sup>, par la présentation d'un personnage en train de lire le traité de Plutarque *Comment discerner le flatteur de l'ami*. Toute la première partie du dialogue consiste en une discussion de différents points logiquement déduits de la question posée par Plutarque: la liberté de parole, l'égalité et le partage des biens entre amis. Il se poursuit, sur le même mode, par un échange sur les "Morales" d'Aristote. Les interlocuteurs confrontent les opinions du philosophe avec celles de Platon et de Cicéron sur le rapport entre semblable et complémentaire dans l'amitié, la nature de celle-ci, ses divers types et sa différenciation avec l'amour. Ils mentionnent aussi cet autre classique de l'amitié qu'est le *Toxaris* de Lucien.

*Il Manso* se présente donc comme érudit, destiné sans doute aux académiciens savants que ne rebutent pas les disputes philosophiques. Le Tasse se déclare d'ailleurs déçu de la mondanité aristocratique. Au tumulte de la cour, il oppose le "havre"<sup>78</sup> de l'amitié que favorisent d'autres lieux de sociabilité: "La chose du monde la plus convenable aux amis, c'est de vivre ensemble (...). Or il n'est pas possible à d'autres personnes de vivre ensemble, qu'à celles qui se plaisent dans une mutuelle conversation, comme il arrive dans les Collèges ou dans les Académies, où l'Amitié que l'on fait n'est pas des moins considérables"<sup>79</sup>. On peut se rappeler que Le Tasse est devenu membre, dès l'âge de vingt ans, de l'académie des *Etereï*, fondée et accueillie dans son palais de Padoue par le cardinal Scipion de Gonzague, ancien camarade d'étude et fidèle ami du poète. Après avoir cité Saint-Thomas comme continuateur d'Aristote, Le Tasse s'arrête finalement sur la définition de l'amitié comme principe d'union universelle issu de Dieu. Il recourt alors à Dante pour définir la philosophie comme une "amitié divine"<sup>80</sup>. L'amitié "nous ouvre un chemin au ciel"<sup>81</sup>. Alors que les auteurs païens lui ont servi à décrire l'amitié entre hommes, il va en chercher "le vrai principe"<sup>82</sup>, transcendant, dans un christianisme mystique inspiré, en partie, par la scolastique et, en partie, par le néo-platonisme.

De nombreuses académies étaient à l'origine des cénacles amicaux qui se réunissaient dans des lieux privés, comme l'*Accademia dell'Amiciziade* Sienne, fondée en 1543, ou la célèbre *Accademia dei Lincei*, instituée à Rome en 1603 par un petit groupe d'amis réunis autour du jeune prince Federico Cesi, qui

<sup>77</sup> Torquato Tasso, "Il Manso, overro dell'amicizia", 1ère édition in *Dialoghi e Discorsi*, Venise, 1586; traduction française: "Dialogue de l'Amitié", in *Les Morales, op. cit.*

<sup>78</sup> *Idem*, p. 416.

<sup>79</sup> *Idem*, pp. 515-516.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 611.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 618.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 622.

offrit aux trois autres membres fondateurs, au cours d'une cérémonie, un collier d'or orné d'un lynx en "symbole de fraternité"<sup>83</sup>. De même, le petit groupe d'amis qui se rencontraient à Florence, dans les jardins Oricellari, devint en 1582 l'*Accademia della Crusca*<sup>84</sup>.

Le passage de ces groupes informels à des institutions régulées et contrôlées par les pouvoirs publics est parfois douloureux et il n'est pas surprenant que les académiciens, au moins lorsqu'ils s'intéressent à la morale et à la politique (la plupart des académies ne s'occupant que de lettres et de linguistique ou donnant des représentations théâtrales), disputent et écrivent sur l'amitié. Ces travaux, pour la plupart, n'existent plus qu'à l'état de simples mentions. En 1562, les *Affidati* de Pavie établissent une liste des sujets à traiter; le deuxième, après l'agriculture et avant l'architecture, est l'amitié<sup>85</sup>. En 1590, Orazio Lombardelli, siennois, fait paraître à Florence les discours qu'il a prononcés devant l'*Accademia Umorosa* de Cortone, sous le titre *Le condizioni del vero amico, et altri discorsi in materia d'Amistà*<sup>86</sup>. Enfin, les "Annales" manuscrites de l'*Accademia degli Invigoriti*, de Padoue mentionnent une dispute très rhétorique soutenue en 1622 sur le thème: *Qual di due amici si debba in caso de necessità piuttosto abbandonare, o quello che ci ha difeso l'honore, o pure quello che ci ha difesa la vita?*; deux équipes de deux membres défendaient les thèses opposées<sup>87</sup>. Si ces exemples indiquent que l'amitié a bien été un sujet académique en Italie, au moins pendant le premier siècle de l'existence des académies, ils ne permettent pas de savoir sur quelles bases théoriques s'appuyaient les académiciens. On peut les trouver dans les rares éditions de discours ou de disputes académiques ou dans les publications de certains académiciens.

Le second des "Paradoxes" ("propositions contraires à l'opinion commune") publiés en 1564 par les *Intronati* de Sienne<sup>88</sup> (sans doute l'académie la plus ancienne puisqu'elle serait apparue en 1525) s'intitule "Que les dissemblables s'aiment et les semblables se haïssent". Ce paradoxe suppose donc acquise l'idée que ce sont les semblables qui s'aiment. L'académicien qui a charge de le défendre prétend que la cour et l'étude, quoique dissemblables (il s'agit là, à nouveau, d'une évidence), ne sont pas opposées. Pour le prouver, il prend l'exemple de l'amitié et évoque la discussion sur l'attraction des semblables, rappelant seulement, mais à deux reprises, que, selon Cicéron, l'amitié naît de

<sup>83</sup> Cf. Michele Maylender, *op. cit.*, Vol. I, pp. 72-82.

<sup>84</sup> *Idem*, Vol. I, pp. 415-417.

<sup>85</sup> *Idem*, Vol. III, pp. 370-372.

<sup>86</sup> *Idem*, Vol. III, pp. 430-435.

<sup>87</sup> *Idem*, Vol. V, pp. 381-382. Le Prof. Giovanni Levi m'a aimablement signalé une discussion sur l'amitié aux *Lincei*, mais je n'ai pu en trouver trace ni dans l'ouvrage de Michele Maylender (*op. cit.*), ni à la bibliothèque de l'*Accademia nazionale dei Lincei* à Rome.

<sup>88</sup> *Dieci Paradosse degli Accademici Intronati da Siena*, Milan, 1564, ff. 9-11.

la vertu commune aux bons. Le discours théorique amical n'est ici utilisé qu'allusivement, probablement parce qu'il est supposé connu.

Autre signe de cette connaissance du corpus antique sur l'amitié et de sa diffusion, le "programme éditorial"<sup>89</sup> publié en 1568 par l'éphémère *Accademia Venetiana*<sup>90</sup>. L'épître qui l'introduit est adressée à la noblesse vénitienne, invitée à se joindre à l'Académie dont les membres font des "démonstrations d'amour et d'honneur" à la vertu. Dans la section "Ethique" du programme éditorial, on trouve:

- trois éditions de manuels de conduite morale tirés de l'*Ethique* d'Aristote. Un seul de ces livres contiendra "une traduction très fidèle et ornée du texte", accompagnée d'une discussion de ses thèses à l'aide de citations d'auteurs anciens, du Nouveau Testament et de Pères de l'Eglise. Pour les autres, il s'agira de paraphrases et de commentaires d'Aristote, ainsi que d'"arbres" des "vertus morales". Le but de ces livres semble moins de faire connaître abstraitement la philosophie aristotélicienne que d'inciter et d'aider les lecteurs à améliorer leur conduite quotidienne.

- un recueil de divers traités de Platon (sans plus de précision).

- "les traités ou opuscules de Plutarque, accompagnés de discours utiles et de nombreuses belles annotations dans les marges; ainsi les jeunes gens pourront plus facilement conduire l'édifice de leur vie future vers des fins glorieuses de vertu". Le dessein est donc là encore édifiant.

- deux recueils de traités cicéroniens (non précisés)

- "les livres de l'amitié et de la vieillesse (...) avec des annotations utiles et l'exposition des beautés qui s'y trouvent".

L'Académie cherche donc moins à rendre les nobles vénitiens savants qu'à réformer leurs moeurs. Les textes antiques sont utilisés comme des catéchismes où il est possible de trouver des préceptes pour l'action. Le programme d'édition comprend l'essentiel du canon amical antique.

Les "Discours" des *Incogniti* vénitiens<sup>91</sup>, publiés en 1635, discutent aussi de paradoxes (bien que le mot ne soit pas prononcé). Le treizième affirme que "l'amour n'est qu'intérêt"<sup>92</sup>. Dans l'argumentation qu'il lui consacre, Antonio Rocco (sur lequel on ne sait rien) distingue quatre sortes d'amour: naturel, civil, lascif et divin. L'amour civil est "celui des citoyens envers la patrie et de l'ami envers l'ami"<sup>93</sup>. Il regroupe ainsi les alliances entre personnes qui ne sont pas parentes. L'"amitié" est réservée à la relation personnelle, mais la

<sup>89</sup> *Somma delle Opere che in tutte le scienze et arti piu nobili, et in varie lingue hadamandare l'Accademia Venetiana*, Venise, 1568, non paginé.

<sup>90</sup> L'*Accademia Venetiana* est actuellement étudiée par A. L. Puliafito (Chercheur, I.U.E., Histoire).

<sup>91</sup> *Discorsi Accademici de' Signori Incogniti havuti in Venetia*, Venise, Il Sarzina, 1635, 288 p.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 164

<sup>93</sup> *Idem*, pp. 166.

catégorie se comprend mieux lorsqu'il fait référence, seule citation, à "Aristote dans les Morales" qui écrit "*Amicus est alter ipse*"<sup>94</sup>. Rocco s'adresse donc à un public déjà savant ou à un auditoire pour lequel cette maxime, même en latin, est familière. L'amitié continue à être classée dans le champ du politique, à la mode aristotélicienne, mais elle est bornée aux relations entre individus.

Enfin, dernier exemple directement académique, qui ouvrira un questionnement sur les ecclésiastiques écrivant sur l'amitié, le discours en italien intitulé "L'ami tourmenteur", prononcé le 11 avril 1647, pour la Passion, par l'abbé Agostino Franciotti, devant les académiciens romains *Intrecciati*<sup>95</sup>.

L'orateur, lucquois, est archevêque de Trébisonde et nonce apostolique (il jouera un rôle diplomatique en 1668). Il fréquente régulièrement l'Académie entre 1644 et 1652, préside des séances, prononce des discours et la visite occasionnellement ensuite. C'est un haut dignitaire catholique qui juge digne de son intérêt de participer activement à une académie religieuse, fondée par un protonotaire apostolique, professeur à la *Sapienza*. L'ami tourmenteur est évidemment Judas et le titre du discours a, de nouveau, la forme provocatrice d'un paradoxe.

Etant donné l'orateur, le temps et le lieu de sa parole, on pourrait s'attendre à un sermon fondé essentiellement sur la Bible et le personnage du Christ, ami parfait. Il n'en est rien. Aussitôt après avoir commenté le titre proposé, l'orateur déclare qu'il va se couvrir de l'autorité du maître des Péripatéticiens et cite l'*Ethique de Nicomaque* (VIII. 8) comme source du savoir sur l'amitié et fondement de sa démonstration. Par la suite, il revient à Aristote à deux reprises et cite également deux fois Sénèque, ainsi que Boèce, Lucain, Philon, Sophocle et Plutarque. Dion Cassius est mentionné trois fois pour ses exemples (notamment la trahison de Brutus envers César).

Ce prélat continue donc d'avoir une culture amicale classique en plein XVIIe siècle. Peut-être, d'ailleurs, cette référence persistante à Aristote, lu uniquement comme moraliste, constitue-t-elle un archaïsme propre à l'humanisme religieux de la Contre-Réforme, tandis que le thème de la trahison (le baiser de Judas) peut être rapproché de la grande interrogation baroque sur la tromperie des signes?

<sup>94</sup> *Idem*, pp. 168-169.

<sup>95</sup> Agostino Franciotti, "L'Amico travagliatore" (1647), in *Accademia de gl' Intrecciati, Discorsi sacri e morali detti nell' Accademia de gl' Intrecciati (...) con i fasti di tutte le accademie fin' hora tenuta*, Rome, Rev. Camera Apostolica, 1673, 356+104 p., pp. 86-94.

*Les Intrecciati* ont été fréquentés en 1662 par un cordelier portugais, Francisco Macedo, à la vie aventureuse<sup>96</sup>. Il publie en 1675 à Padoue, où il enseigne, un traité sur l'amitié<sup>97</sup> composé de treize leçons en latin sur le livre VIII de l'*Ethique de Nicomaque*. Si l'on en croit les deux dernières pages où il répond à des questions posées par des étudiants, il aurait réellement donné ces cours. Chacune des leçons se compose d'un commentaire sur un fragment ou un chapitre complet d'Aristote, suivi d'une "couronne" poétique à la gloire d'un couple d'amis (épigrammes, épitaphes, éloges). Deux parties donc, l'une en prose, savante, l'autre en vers, émouvante.

Les commentaires de Macedo s'appuient sur un appareil hétérogène de références païennes, hébraïques, chrétiennes. Il entrelarde Aristote, Cicéron (*Laelius*, huit fois), Plutarque (*Apophtegmes* et *Vies parallèles*, trois fois), Virgile (*Enéide*, trois fois) et Horace (*Odes*, deux fois), de mentions et de passages de la Bible (Evangiles, surtout Jean; Livre des Rois; Cantique des Cantiques), de St-Augustin (*Les Confessions*, trois fois) et de St-Ambroise (trois fois). L'utilisation de la poésie, tant dans les citations antiques que dans l'exposition des exemples, témoigne d'un souci pédagogique vis-à-vis de son jeune auditoire<sup>98</sup>: les étudiants doivent savoir que l'amitié est aussi bien chrétienne que païenne (mais les textes païens restent majoritaires) et doivent apprendre à la pratiquer.

L'exemple-type d'amitié est celui de David et de Jonathas, qui revient tout au long de l'ouvrage, ainsi que celui du Christ et de Jean l'Evangéliste. Dans les autres exemples, à l'exception de celui de Moïse et Josué, choisi pour personnifier l'amitié entre un ancien et un jeune, tous les héros de l'amitié sont païens, venus de l'histoire ou de la mythologie<sup>99</sup>. Le catalogue amical résiste bien à la christianisation.

<sup>96</sup> Né à Coimbra en 1596, Francisco Macedo devient jésuite en 1610 et il enseigne l'histoire, la philosophie et la rhétorique dans divers collèges. Il change d'ordre en 1631 et prend le nom de Francisco de Sao Agostinho. Il voyage, à Paris, où il est conseiller et prédicateur ordinaire du roi, en Angleterre et au Portugal. Il arrive à Rome en 1658 pour enseigner la théologie au *Collegio Urbano* et se rend célèbre par ses disputes publiques, habitude qu'il reprendra avec succès à Padoue. Il est fait citoyen vénitien, mais meurt emprisonné par la République pour immixtion dans les affaires publiques en 1678 ou 1681. Polygraphe, il aurait publié, selon les sources, 46, 69, ou 109 livres.

<sup>97</sup> Francisco Macedo, de Sao Agostinho, *Myrothecium Morale, documentorum tredecim, que sunt totidem Lectiones super textum Aristotelis Lib. 8 Ethicorum, De Amicitia*, Padoue, 1675. Le *De Amicitia* occupe les 184 premières pages, le reste étant une liste des nombreux ouvrages de l'auteur.

<sup>98</sup> Cf. P. Heugas qui, dans son "Introduction" à Fernando de Rojas, *op. cit.*, fait une remarque sur "les clercs qui savaient, pour l'avoir appris sur les bancs de l'école, que le latin et les poètes s'utilisaient à des fins moralisatrices" (p. 21).

<sup>99</sup> Frances A. Yates, *L'art de la mémoire*, mentionne que, dans un de ses traités allemands, Giordano Bruno (*De gl' heroici furori* (1585) / *Des fureurs héroïques*, éd. bilingue, Paris, Les Belles Lettres, 1954) fait "allusion à la théorie selon laquelle les mythes et les fables de l'Antiquité contiennent des vérités relatives à la philosophie naturelle et morale. Le manuel de la Renaissance qui expliquait, de façon commode, les vérités naturelles et morales contenues dans les mythes, c'était, bien sûr, la *Mythologia de Natalis Comes*" (p. 313).

Pour ce qui est d'Aristote, Macedo utilise surtout les 5 premiers chapitres du livre VIII, uniquement moraux, et pas du tout les chapitres 9 à 11 qui font le lien entre morale et politique, formes d'amitié et formes de gouvernement. Toutefois sa neuvième leçon est consacrée à l'amitié entre les rois et les sujets (la monarchie étant la seule forme de gouvernement envisagée). Il pose le problème de la double nature des rois, privée et domestique d'une part, publique et politique de l'autre, et des types différents d'amis qui doivent correspondre à ces deux aspects. Le chrétien devient ami du Christ, roi suprême, par l'Eucharistie<sup>100</sup>. Ses thèmes, qui ne sont aucunement inspirés par Aristote, sont des chevaux de bataille de la Contre-Réforme. Macedo a d'ailleurs écrit et polémique contre les hérétiques.

L'ouvrage de Macedo est un peu tardif par rapport aux autres textes étudiés, même si son auteur a reçu son éducation et passé l'essentiel de sa vie pendant cette période qui a été nommée "l'automne de la Renaissance". Il permet toutefois une comparaison avec d'autres ouvrages d'origine ecclésiastique, antérieurs ou publiés dans d'autres pays. Comme on l'a vu, les écrits de Giovanni Della Casa, évêque de Bénévent, sont des textes mondains. Lui-même, quoique serviteur zélé de la Contre-Réforme (à Venise, en particulier), n'a pas embrassé la carrière ecclésiastique sans répugnance et a toujours vécu en homme du monde raffiné.

Il n'a pas été possible de trouver sur son contemporain, Cipriano Giambelli, plus de renseignements biographiques que ceux mentionnés dans son ouvrage même, *Il Diamerone*, dont le second dialogue porte sur l'amitié<sup>101</sup>. Cipriano Giambelli était, au moment de la publication, chanoine régulier du Latran et prédicateur à la cathédrale de Trévise. Le livre est adressé à l'évêque de Mantoue. Il s'agit d'une conversation située dans cette ville, dans la chambre d'un des gentilhommes qui en sont les interlocuteurs. Le second dialogue débute par une évocation de l'univers, de "l'harmonie céleste" des sphères et de "toutes les créatures poussées par l'amour naturel, et guidées par cette suprême bonté divine"<sup>102</sup>. Cet ecclésiastique humaniste est mystique et platonicien. L'amour a créé l'univers à partir du chaos et en conserve l'harmonie. Or, "Platon, ce divin philosophe, a écrit que l'homme était un lien entre les choses célestes et les choses terrestres, entre les substances spirituelles et les substances corporelles"<sup>103</sup>. L'homme, microcosme, se maintient, comme l'univers, grâce à l'amour divin. L'harmonie du corps de l'homme, l'harmonie sociale et l'harmonie céleste sont symétriques. L'amitié, ici, comme l'a souligné Frances

<sup>100</sup> Macedo, Francisco de Sao Agostinho, *op. cit.*, pp. 108-112.

<sup>101</sup> *Il Diamerone, ove si ragiona della natura, e qualità dei sogni, e della perfezione, et eccellenza dell'amicizia humana, del R. D. Cipriano Giambelli da Verona*, Venise, G. Angelieri, 1589.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 67-68.

<sup>103</sup> *Idem*.

Yates, permet le retour à l'Un<sup>104</sup>. Giambelli déclare ne pas vouloir séparer l'amitié de l'amour, mais il utilise le premier terme uniquement pour désigner, selon le titre de l'ouvrage, l'amitié humaine (*amicizia humana*). Il fait ensuite référence à Cicéron<sup>105</sup> et Plutarque, puis à Focion et Mimo. Il suit la division aristotélicienne entre les amitiés (utiles, agréables et honnêtes) et emprunte diverses définitions de l'amitié à Hésiode, Platon (*Phèdre* et le *Banquet*), Cicéron, Plutarque et Salluste. Il mentionne également Ovide, Sénèque et Lucien (*Toxaris*). Outre aux auteurs antiques, les protagonistes ont recours à plusieurs reprises à Pétrarque, à l'Arioste et à Cuttio Gonzaga, "notre fameux poète du prince de ce lieu"<sup>106</sup>; ils font aussi l'éloge de Stefano Guazzo<sup>107</sup>. Le traité ne manque jamais de rendre hommage aux Gonzague de Mantoue et à leurs serviteurs prestigieux.

La culture de ces gentilhommes est académique et appartient à ce que F. Yates nomme "le courant occulte de la Renaissance"<sup>108</sup>. Revenant sur l'homme comme "petit monde", un des interlocuteurs confirme cette orientation du dialogue (déjà indiquée par la place et le choix des ouvrages de Platon, notamment de *Phèdre*<sup>109</sup>) en faisant référence à Mercure Trismegiste<sup>110</sup>.

Les textes platoniciens touchant à la magie naturelle des astres incluent l'amitié dans les influences planétaires sur les hommes, comme en témoignent les descriptions par Giuliano Camillo (1480-1544), héritier spirituel de Ficin et de Pic de la Mirandole, d'un "Théâtre de la Mémoire"<sup>111</sup> qu'il aurait réellement construit et que Frances Yates a reconstitué et analysé<sup>112</sup>. Les sept travées sont placées chacune sous le signe d'une planète. Aux troisième et quatrième rangs du Théâtre ("Pasiphae" et "Sandales de Mercure"), sont placées des images du caducée qui signifient respectivement: "nature amicale et encline aux soins de la famille et de la république"<sup>113</sup> et "exercer l'amitié ou

<sup>104</sup> Frances A. Yates, *L'art de la mémoire, op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>105</sup> Cipriano Giambelli, *op. cit.*, p. 71. De plus, l'un des interlocuteurs s'appelle Lélío, ce qui, dans ce contexte, peut être entendu comme une allusion à l'ouvrage de Cicéron.

<sup>106</sup> *Idem*, p. 95.

<sup>107</sup> Cf. *supra*.

<sup>108</sup> Frances A. Yates, *L'art de la mémoire, op. cit.*, p. 173.

<sup>109</sup> Pour une utilisation du *Phèdre* dans un contexte hermétique, voir Frances A. Yates, *L'art de la mémoire, op. cit.*, pp. 50-51 et pp. 289-291.

<sup>110</sup> Cipriano Giambelli, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>111</sup> Giuliano Camillo, *L'idea del teatro* (v. 1550), édité par L. Bolzoni, Palerme, Sellerio, 1991, 206 p.

<sup>112</sup> Cf le plan du "Théâtre de la Mémoire", Frances A. Yates, *L'art de la mémoire, op. cit.*, p. 166. Frances Yates note que "la personnalité jupitérienne est représentée par des images qui suggèrent la bonté, l'amitié (...). Les opérations jupitériennes naturelles sont montrées (...) par des images qui représentent la vertu en acte, l'amitié en acte" (p. 157).

<sup>113</sup> Giuliano Camillo, *op. cit.*, p. 157 ("Il caduceo significherà natura amichevole et inchinata alla cura familiare et alla republica").

conversation"<sup>114</sup>. Camillo définit donc, à son tour, l'amitié humaine comme une action qui s'exerce tant dans l'espace privé que dans l'espace public. De façon caractéristique, il utilise la "conversation" comme synonyme de l'amitié<sup>115</sup>. L'originalité de cette construction astrologique est de ne pas présenter l'amitié comme une vertu universelle découlant de l'harmonie universelle, mais comme la marque d'une planète particulière, qui influence la psychologie des individus (de même que d'autres planètes inclinent au travail, à la dissimulation, au vice, au soupçon, à la cruauté, à la folie furieuse etc.).

Pas plus que Camillo, les protagonistes du *Diamerone* de Cipriano Giambelli, qui ne semblent être, pour la plupart, ni des philosophes, ni des théologiens, ne s'attardent pas sur les voies de l'amour universel. Suivant Aristote, ils poursuivent leur échange en parlant de l'amitié "politique" et "publique", après avoir, en gentilhommes, fait un détour par une discussion sur l'honneur. Les renvois à Platon et Aristote sont donc balancés: le premier est plutôt chargé du religieux, très lié au naturel, et le second du politique. Le ton du dialogue, plus sérieux et plus explicitement documenté que les traités mondains ordinaires, trahit néanmoins l'érudit.

Ce qui frappe dans *Il Diamerone*, écrit par un ecclésiastique et dédié à un autre, est son absence totale de références bibliques et son platonisme déclaré. Le seul interlocuteur dont on connaisse précisément l'état, Girolamo Preti, est "doyen de la cathédrale, gentilhomme noble par la clarté de son sang". Or sa première intervention concerne un point de la doctrine platonicienne. En l'absence d'informations plus précises, on peut faire l'hypothèse que ce dialogue reflète la culture d'un cercle platonicien mantouan (peut-être une académie?) lié à la cour des Gonzague et influencé par les académies mystiques vénitiennes<sup>116</sup>.

Ces académies ont pu constituer un canal assez particulier de transmission de l'intérêt de l'Eglise pour l'amitié.

Comme il a déjà été signalé à propos du Tasse, Saint-Thomas d'Aquin, grand lecteur de *l'Ethique de Nicomaque*, fut le personnage central de la valorisation de l'amitié par l'Eglise. L'amitié était, pour lui, la forme la plus haute, la plus proche du divin, car la plus spirituelle, du grand ensemble

<sup>114</sup> *Idem*, p. 164. ("Il caduceo, esercitar l'amicizia o conversatione"). Par opposition, aux degrés correspondants de Saturne, le "moineau solitaire" représente la solitude et l'abandon, recherchés ou subis (pp. 158 et 165).

<sup>115</sup> Cf. *infra*.

<sup>116</sup> Cf. Frances A. Yates, *L'art de la mémoire*, op. cit., chapitre VII: "Le théâtre de Camillo et la Renaissance vénitienne" et p. 283.

Amour. Les Dominicains l'ont suivi en plaçant l'amitié parmi les vertus<sup>117</sup>. Frances A. Yates signale incidemment un traité florentin de 1373 où figure l'amitié dans une longue liste de vices et de vertus<sup>118</sup> et un recueil anglais du XIV<sup>e</sup> siècle de thèmes à l'usage des prédicateurs qui contient des images comme autant de "lieux de mémoire". L'image de l'amitié est celle d'un jeune homme aux vêtements verts; elle "comporte, sur elle et autour d'elle, des inscriptions concernant l'Amitié"<sup>119</sup>.

En dehors des productions dominicaines, on peut trouver plusieurs traités italiens du Moyen-Age sur l'amitié, écrits par des religieux ou des gens proches de l'Eglise. Ainsi, en 1205, Boncompagno da Signa, florentin, célèbre professeur de rhétorique et de grammaire à Bologne, qui tenta en vain d'entrer à la Curie romaine, écrivit à Rome *l'Amicitia*<sup>120</sup> dans lequel, appuyé notamment sur le *Laelius*, sur les épîtres et le *De beneficiis* de Sénèque et sur les écrits de Valère Maxime, il s'efforce de faire oeuvre originale et de s'éloigner des grands textes récents (Aelred de Rievaulx, Pseudo-Saint-Augustin, Pierre de Blois); il dresse une longue typologie comportementaliste d'amis, surtout de mauvais amis.

Giovanni da Lignano, milanais, professeur de droit à Bologne en 1350 et vicaire général du pape en cette ville, a, lui aussi, écrit, outre des ouvrages de droit canonique, un *De amicitia*<sup>121</sup>. Pour traiter son sujet, il use des mêmes références: Aristote (*Ethique de Nicomaque*, livres VIII et IX), Cicéron (*Laelius*), Sénèque (les épîtres) et Valère Maxime. Giovanni da Lignano lie l'amitié au droit naturel et s'intéresse aux effets de l'amitié, dans ses rapports avec la loi et la justice. Il reprend donc Aristote dans une perspective à la fois chrétienne et juridique.

Enfin, dernier exemple de traité religieux antérieur, de peu cette fois, à la période considérée, celui d'Alberto Berdini, dit Alberto da Sarteano, franciscain siennois (1385-1450), ami de Saint-Bernardino, prédicateur, proche des cercles humanistes liés à Cosme l'Ancien, grand voyageur auprès des Eglises d'Orient, un des agents du Concile de Florence de 1438. Il a laissé essentiellement des épîtres. L'une d'elles (Milan, 1445) s'intitule *De conditione*

<sup>117</sup> L'intégration de l'amitié dans les thèmes de prédication des ordres mendiants montre une des voies possibles de sa diffusion auprès d'un large public, à travers toute l'Europe, étant donné la mobilité des frères prédicateurs.

<sup>118</sup> Cf. Frances A. Yates, *L'art de la mémoire*, op. cit., p. 73.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 103, pp. 111-112 et p. 190.

<sup>120</sup> Boncompagno da Signa, *Amicitia*, éd. par S. Nathan, Roma, Società Filologica Romana, 1909, 88 p. Voir les remarques de Frances A. Yates sur le mysticisme de l'école bolonaise de *dictamen*, dont Boncompagno était un des membres les plus connus, op. cit., pp. 69-72.

<sup>121</sup> (Giovanni da Lignano), *Ioannis de Lignano Bononiensis de Amicitia*, in *Tractatus Illustrium in utraque tum Pontifici tum Caesari iuris facultate iurisconsultorum ...*, Venise, T. XII, 1584.

*amicitiae & de malitia invidentiae*<sup>122</sup>. Alberto da Sarteano s'interroge sur la véritable amitié dans un style épistolaire simple et familier, dont les lettres de Cicéron ou de Sénèque constituent peut-être le modèle. L'opposition est frappante entre la première partie, sur l'amitié, et la seconde, sur la haine et l'envie. Cette dernière est pleine de citations de la Bible et des Pères, tandis que la première est vide de toute référence. L'amitié n'est pas ici un sujet d'érudition, mais de vie quotidienne. L'épître la présente d'ailleurs en acte puisqu'un ami y conseille son ami.

La tradition catholique italienne est donc riche de réflexions sur l'amitié, qu'elles émanent des ordres mendiants ou des cercles érudits humanistes proches de l'Eglise qui suivent parfois une veine mystique et hermétique. Cette tradition légitime sa parole par un recours quasi-systématique aux textes antiques, rapportés à la divinité chrétienne. On y trouve très tôt le duo Aristote-Cicéron, le troisième terme étant Sénèque. La double insertion de l'amitié, à la fois dans une vision globale de la création et dans un corpus de textes antiques, ne doit pas surprendre. Comme l'écrit Michel Foucault, "dans le trésor que nous a transmis l'Antiquité, le langage vaut comme le signe des choses. Il n'y a pas de différence entre ces marques visibles que Dieu a déposées sur la surface de la terre, pour nous en faire connaître les secrets intérieurs, et les mots lisibles que l'Écriture, ou les sages de l'Antiquité, qui ont été éclairés par une divine lumière, ont déposés en ces livres que la tradition a sauvés. Le rapport aux textes est de même nature que le rapport aux choses; ici et là, ce sont des signes qu'on relève. Mais Dieu pour exercer notre sagesse n'a semé la nature que de figures à déchiffrer (...), tandis que les Anciens ont donné déjà des interprétations que nous n'avons plus qu'à recueillir"<sup>123</sup>. L'amitié dans le monde social correspond aux "sympathies" dans le monde naturel et à l'harmonie des organes dans le corps humain<sup>124</sup>.

Un certain nombre des traités italiens de la Renaissance examinés précédemment ont été traduits en français.

Le commentaire du *Banquet* de Platon par Ficin<sup>125</sup> a été traduit en 1545 pour Marguerite de Navarre, puis en 1578 pour Marguerite de Valois (cette traduction a été rééditée en 1588), toutes deux savantes dames platoniciennes.

Le plus célèbre des traités italiens est bien sûr le *Cortegiano*<sup>126</sup>. Traduit dès 1537 à Paris, puis en 1538 à Lyon, il bénéficie en 1580 d'une seconde

<sup>122</sup> Beato Alberto da Sarteano, "De conditione amicitiae & de malitia invidentiae" (1445), in *Opera Omnia, in ordinem redacta* ..., Epître XCVIII, Rome, 1688.

<sup>123</sup> Michel Foucault, 1966, *op. cit.*, p. 48.

<sup>124</sup> Cf. *supra* la manière dont tant Leon Battista Alberti que Cipriano Giambelli passent d'un registre à l'autre.

<sup>125</sup> *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon, par Marsile Ficin...*, *op. cit.*

<sup>126</sup> Baldassar Castiglione, *op. cit.*

traduction, par Gabriel Chappuys, secrétaire-interprète du roi. L'édition de 1538 est bilingue, s'adressant à un public de courtisans connaissant l'italien ou l'entendant souvent autour d'eux; elle est réimprimée à Paris et Lyon en 1585 et à Paris en 1592. L'ultime édition française de l'époque moderne est celle, expurgée des paroles inconvenantes, de l'abbé J.-B. Duhamel en 1690. On connaît l'influence du livre sur Scève, Rabelais, Montaigne. La Boétie, le recevant en cadeau, écrit qu'il allait le ranger avec ses classiques.

L'infatigable Chappuys a traduit aussi *Della natura d'amore* de Mario Equicola<sup>127</sup> en 1584 (réédité à Paris et Lyon en 1589, 1597 et 1598) et *La civile conversation* de Stefano Guazzo<sup>128</sup> en 1579 (éditions simultanées à Paris et Lyon), quatre ans après la première édition italienne (il est vrai que l'auteur se trouvait alors en France). L'ouvrage est réédité en 1580 et 1582. Quant au *Galatée* de Giovanni Della Casa<sup>129</sup>, il a été traduit trois fois en français: en 1562 (traduction offerte à Henri de Navarre, alors enfant), en 1598 et en 1667-1668. La deuxième traduction, due à l'éditeur lyonnais Jean II de Tournes, était accompagnée du texte italien et des traductions latine, espagnole et allemande; le livre était destiné à toute la noblesse européenne. Cette édition a été reprise à Genève en 1598 et 1609, et à Montbéliard en 1615. La troisième version, due à l'abbé Duhamel, est, de l'aveu même de son auteur, assez éloignée de l'original<sup>130</sup>.

Les grands traités de cour italiens sur l'amitié sont donc, pour la plupart, rapidement traduits et publiés en français au XVI<sup>e</sup> siècle, particulièrement sous Henri III, prince soucieux de "régler" sa cour. Pour les ultimes éditions de l'époque moderne, les traducteurs se sentent obligés d'adapter le texte original, montrant que, si ces textes sont toujours connus sous Louis XIV, ils apparaissent alors comme démodés, loin de la réalité curiale d'alors.

## France

On peut retrouver les mêmes voies publiques de transmission du code amical en France qu'en Italie.

Les textes introductifs sont essentiels pour comprendre la destination et les lectures des rééditions d'ouvrages antiques. Dans sa dédicace à Madeleine de Grantpré, comtesse de Dampierre, Jehan Collin, en 1537, indique qu'il a traduit le *Laelius* "afin que tant hommes que femmes puissent par la lecture

<sup>127</sup> Cf. *Les six livres de Mario Equicola d'Alveto*, *op. cit.*

<sup>128</sup> Stefano Guazzo, *op. cit.*

<sup>129</sup> Giovanni Della Casa, *Galatée* (1558), *op. cit.*

<sup>130</sup> Cf. A. Pons, *op. cit.*, p. 43.

d'icelui, philosopher en cette matière"<sup>131</sup>. Le petit format du livre, aisément transportable et consultable, favorise ce dessein<sup>132</sup>. Ainsi, tous pourraient philosopher... Pas de n'importe quel sujet, ni dans n'importe quelle circonstance: Collin s'adresse à un public de cour, au sein de laquelle hommes et femmes ensemble - telle est la nouveauté - peuvent disputer, non de philosophie abstraite (les femmes en sont tenues pour incapables et les hommes n'y condescendent pas), mais de sujets moraux quotidiens touchant à la conduite de ces parangons d'humanité que sont les courtisans eux-mêmes. Le contexte exemplaire est sans doute la cour d'Urbino, célébrée par Castiglione, ou, plus proche, le type de rencontres et discussions qui servent de mise en scène aux histoires de l'*Heptaméron*<sup>133</sup>.

Une épître introductive constitue à elle seule un petit traité sur l'amitié, celle de Blaise de Vigenère à sa traduction de *Trois dialogues de l'amitié*<sup>134</sup> publiée en 1579. Le titre différencie les "discours philosophiques" (le *Laelius*, le *Lysis*), d'une catégorie plus relevée, et le livre d'"exemples" (le *Toxaris*). Vigenère offre son livre, non à un grand personnage, mais à un sien ami, Jehan Andreossi, gentilhomme lucquois, qu'il a connu lorsqu'ils appartenaient tous deux à la maison du duc de Nevers<sup>135</sup>. Vigenère est devenu secrétaire de la chambre du roi Henri III et fait en passant l'éloge du souverain, indiquant ainsi que ce "témoignage" d'amitié qu'est sa traduction n'est pas seulement tourné vers les "siècles à venir", mais qu'il espère bien ainsi attirer l'attention du prince et de la cour.

Vigenère compare les trois textes qu'il a traduits à "trois médailles, ayant d'un côté (l')image (de l'amitié) empreinte et, en leur revers, tout plein de belles fantaisies sur ce même sujet". On est ici dans un monde d'images fixes, chiffres d'une vérité immuable, qui doivent se graver dans l'imagination des lecteurs. Vigenère poursuit sa présentation en glosant sur le chiffre trois, "si propre et convenant à la divine essence, source et fontaine inépuisable de la vraie Charité et Amour". Les belles images des traités antiques sont donc replacées dans un triple contexte: individuel, politique et chrétien. Son livre ressemble à "quelque galerie ou portique à trois ordres d'architecture, dont celui d'en bas qui est ordinairement le Dorique, est représenté par Platon (...)

<sup>131</sup> Jehan Collin, *Le livre De amytié de Cicéron*, Paris, 1537.

<sup>132</sup> La langue très latinisante de la traduction et les nombreuses abréviations et coquilles ne devaient pas, en revanche, aider à la lecture. Néanmoins, pour faciliter la compréhension du lecteur, le livre comprend une "Table de certaines dictions, fables et histoires exposées servant à l'intelligence de ce livre": elle comprend des notices biographiques (personnages historiques ou héros mythologiques: Annibal, Coriolan ou Oreste, par exemple) et explicatives (notamment sur certaines institutions antiques: consul, augure, ordre, etc.).

<sup>133</sup> Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, édition de M. François, Paris, Garnier, 1967.

<sup>134</sup> Blaise de Vigenère, *op. cit.*

<sup>135</sup> La maison de Louis de Gonzague, duc de Nevers, que Stefano Guazzo, par exemple, accompagna dans son exatriation, semble avoir été un canal de transmission de l'humanisme italien en France.

pour ce qu'il sert de fondement aux deux qui posent dessus". Il file sa métaphore en comparant les répétitions du dialogue dans le *Lysis* aux triglyphes. "L'autre qui vient après, plus égayé comme un Ionique, est Cicéron. Et finalement Lucien pour le tiers, à savoir le Corynthiaque, pour raison des belles histoires figurées en icelui; ainsi que pourrait être une frise ou zoophore entaillé à petits bestions, fleurs, fruitages, et autres fantaisies, aussi agréables et récréatives à l'oeil, que les contes amenés ici peuvent être à nos imaginations et pensées".

Pour qui est lecteur assidu de *L'art de la mémoire* de Frances Yates (déjà abondamment cité), cette comparaison du livre avec un bâtiment plein d'images frappant l'imagination paraît familière: on pense à un lieu de mémoire du code amical, qu'il faudrait parcourir de bas en haut (du divin au terrestre, comme dans les théâtres de mémoire), d'un ordre à l'autre, de Platon à Lucien, la frise naturaliste permettant de se remémorer les exemples de ce dernier<sup>136</sup>. Cette construction paraît moins gratuite quand on sait que Vigenère, hébraisant, a fréquenté, lors d'un séjour romain comme secrétaire d'ambassade (1566-1569), des rabbins cabalistes.

Vigenère a également traduit la *Vie d'Apollonius de Tyane*<sup>137</sup> de Philostrate. Apollonius, "mage du néo-pythagorisme", est entré dans la tradition de l'art de la mémoire et s'est vu attribuer, au Moyen-Age, l'*Ars notoria*, "traité d'art magique de la mémoire"<sup>138</sup>. Traducteur en 1575 d'un petit traité de rhétorique de Cicéron, *De la meilleure forme d'orateurs*, Vigenère ne pouvait manquer d'avoir lu le grand traité de rhétorique du même auteur, *De Oratore*, dont un passage constitue l'une des deux sources principales de l'art antique de la mémoire<sup>139</sup>. Il connaissait donc cette tradition. En 1578, il édita et commenta *Les images*<sup>140</sup> de Philostrate et il publia, sous son nom, la même année, un *Traicté des comètes*<sup>141</sup>; en 1586 parut un *Traicté des chiffres, ou secrètes manières d'écrire*<sup>142</sup>, plein d'érudition cabalistique, et, après sa mort, un *Traité du feu et du sel*<sup>143</sup>, livre

<sup>136</sup> Frances A. Yates, *op. cit.* rapporte que, dans ses *Brief Lives*, "Aubrey dit que dans l'une des galeries de la maison de Bacon, Gorbambury, les vitres étaient peintes et que 'chaque panneau comportait plusieurs figures d'animaux, d'oiseaux et de fleurs: Sa Seigneurie s'en servait peut-être comme de topiques à l'usage de la mémoire locale'" (p. 397).

<sup>137</sup> Flavius Philostrate l'Ancien, *De la Vie d'Apollonius Thianéen*, traduit par Blaise de Vigenère, Paris, 1599.

<sup>138</sup> Frances A. Yates, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>139</sup> *Idem*, pp. 29-32.

<sup>140</sup> Flavius Philostrate l'Ancien, *Les Images, ou Tableaux de platte peinture (...) avec des argumens et annotations sur chacun d'iceux*, traduit par Blaise de Vigenère, Paris, 1578

<sup>141</sup> Blaise de Vigenère, *Traicté des comètes, ou estoilles chevelues, apparroissantes extraordinairement au ciel, avec leurs causes et effects*, Paris, 1578.

<sup>142</sup> Blaise de Vigenère, *Traicté des chiffres, ou Secrètes manières d'écrire*, Paris, 1586.

<sup>143</sup> Blaise de Vigenère, *Traicté du feu et du sel, excellent et rare opusculé du Sr Blaise de Vigenère (...) trouvé parmy ses papiers après son décès*, Paris, 1618 (traduit ensuite en latin et en anglais).



d'alchimie, d'après la cabale, qui contient une recette pour que l'homme vertueux réussisse à fabriquer de l'or.

Tous ces travaux indiquent un grand intérêt pour le maniement des images et des signes dans un contexte astrologique et magique. Si l'épître introductive aux *Trois dialogues de l'amitié* ne s'inscrit pas directement dans cette veine d'inspiration, l'image du bâtiment aux trois ordres en vient sans doute et montre comment Vigenère se représentait son lecteur: comme un spectateur fasciné qui imprègne son imagination d'images renvoyant à des maximes, plutôt que comme un rhéteur, qui dispute de philosophie morale. Cette position convenait probablement à la noblesse de cour: elle ne contrariait pas son dédain de la parole savante. La référence à un contexte hermétique et l'allusion à la charité divine indiquent aussi une vision particulière de la nature de l'amitié: c'est une vérité unique, d'origine divine, dont l'existence comme idée est transcendante aux trois livres qui la révèlent de manière cumulative. Vigenère a publié une sorte de Bible de l'amitié.

Si l'on quitte les éditions de textes antiques pour se tourner vers les traités français, on mesure rapidement l'influence italienne, dont Lyon, avant la cour royale, a été le centre. La colonie italienne y était nombreuse et puissante. Les cercles érudits lyonnais au début du XVI<sup>e</sup> siècle se piquaient de pétrarquisme et de néo-platonisme.

Dans cet environnement, a paru, en 1503, le premier traité néo-platonicien français, *La Nef des Dames Vertueuses* de Symphorien Champier (1471-1537 ou 1539). Médecin du duc de Savoie, Champier, annobli sur le champ de bataille de Marignan, fit carrière à Lyon comme médecin (il y a fondé un collège de médecine), échevin et polygraphe (il aurait écrit plus d'une centaine d'ouvrages). Le livre IV de la *Nef*, intitulé *Le livre de vray amour*<sup>144</sup>, n'est souvent qu'une paraphrase en français du commentaire de Ficin sur le *Banquet* de Platon<sup>145</sup>. Au texte de Ficin, Champier ajoute des histoires destinées à illustrer le propos. "La tierce histoire de la vertu d'amour de l'homme pour l'homme"<sup>146</sup> est celle de Tite et Gisippe, qui, selon J. B. Woodsworth, est probablement reprise de Boccace (X, 8), par l'intermédiaire d'un ouvrage de Filippo Beroaldo qui, édité à Lyon en 1492 et à Paris en 1499, avait beaucoup circulé dans les cercles lyonnais<sup>147</sup>. Champier place cette typique histoire d'amitié dans le même contexte qu'Equicola ou que Giambelli, autres néo-platoniciens: l'amour de l'homme pour l'homme. L'amitié n'est plus cette plus

<sup>144</sup> Symphorien Champier, "Livre IV: *Le livre de vray amour*", in *La Nef des Dames Vertueuses* (1503), La Haye, 1962.

<sup>145</sup> *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon, par Marsile Ficin...*, op. cit.

<sup>146</sup> Symphorien Champier, op. cit., pp. 59-62.

<sup>147</sup> J. B. Woodsworth, "Introduction" à Symphorien Champier, op. cit., p. 20.

haute forme d'amour qui permet à l'homme d'approcher la divinité, ainsi que l'enseignait St-Thomas d'Aquin. Toutefois Champier ne tient aucun discours spécifique sur l'amitié en dehors de ce récit et poursuit, citant le *Banquet* de Platon, par une glose sur l'amour de la beauté.

Descendant d'une famille de tisserands et de marchands, ayant accédé aux charges municipales, favorisé par les rois Charles VIII et François 1<sup>er</sup> et devenu noble par privilège, Pierre Sala (mort peu après 1529) est un humaniste lyonnais, ami de Henri Corneille Agrippa. Historien et traducteur de romans de chevalerie, c'est un passionné d'antiquité. En 1590, il achète à Fourvière une vigne qui recèle des ruines romaines et y bâtit une maison où François 1<sup>er</sup> le visite en 1522. Il écrit un *Livre d'amitié*<sup>148</sup> qu'il ne publie pas. Posture d'amateur du nouveau noble? Crainte de faire paraître un ouvrage trop savant aux côtés des exploits des rois et des chevaliers auxquels il attache habituellement son nom? Cela ne signifie pas que le manuscrit, ou son contenu sous forme de conversations, n'ait pas circulé dans les cercles humanistes lyonnais et à la cour royale que Sala a peut-être accompagnée en Italie. Dans l'épître adressée à "son ami, Maître Jehan de Paris", l'auteur explique que "pour ce que cette vertu d'amitié est si autorisée des anciens sages philosophes, j'ai voulu chercher plusieurs livres afin d'en faire une collecte et extrait pour vous présenter (...)"<sup>149</sup>. L'ouvrage se présente donc comme une compilation. Les premiers mots en sont: "Tulles dit que amitié (...)" et de nombreux paragraphes commencent sur ce modèle. Le plan est classique; s'y succèdent définitions, conseils et exemples. Un compliment est adressé au destinataire de l'ouvrage: "Votre amitié est telle comme les sages l'ont devisée"<sup>150</sup>; il indique que, pour Sala comme pour les humanistes italiens, les préceptes amicaux antiques ne constituent pas des antiquités curieuses, mais des règles de vie. Il ne cite pas moins de 21 auteurs en son petit traité, dont Salomon et 5 Pères (Saint-Augustin et Saint-Ambroise sont cités 3 fois chacun), 7 auteurs grecs (Aristote 6 fois et Socrate, sans plus de précision, 4), 6 auteurs latins (Valère Maxime 6 fois, Cicéron 3 et Sénèque 2). Pétrarque est mentionné une fois<sup>151</sup>. L'ouvrage est imprégné de christianisme. Il se termine d'ailleurs assez curieusement sur un hymne au mariage. On commence à voir la balance renaissante entre Platon et Aristote, peut-être sous l'influence d'Agrippa, mais la mention "Socrate a dit", sans référence directe aux livres de Platon, montre que certaines citations étaient sans doute tirées de recueils ou que Sala les avaient simplement entendues. Enfin, l'apparition de Pétrarque confirme l'italianisme de l'humanisme lyonnais.

<sup>148</sup> *Le livre d'Amitié, dédié à Jehan de Paris, par l'Escuyer Pierre Sala, Lyonnais*, éd. par G. Guigne, Lyon, H. Georg, 1884, XII-87 p.

<sup>149</sup> *Idem*, p. VIII.

<sup>150</sup> *Idem*, p. IX.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 57.

Si les académies françaises du XVI<sup>e</sup> siècle sont influencées par les académies italiennes<sup>152</sup>, elles naissent plus tardivement et sont liées, dès leurs origines, aux princes: l'Académie de poésie et de musique, de Baïf, à Charles IX; l'Académie du palais, animée par Pibrac, et l'académie religieuse de Vincennes à Henri III; l'Académie de Navarre au futur Henri IV. De l'Académie du palais, on conserve plus d'une vingtaine de discours, prononcés devant le roi, sur les vertus morales et intellectuelles et les vices qui leur sont associés<sup>153</sup>. Aucun de ceux-ci ne traite directement d'amitié, mais nous en savons suffisamment pourtant pour deviner que vertus et vices étaient traités dans une perspective aristotélicienne. Comme le souligne Frances Yates, "tout ceci est tiré directement de l'*Ethique de Nicomaque*. Peut-être ne devrait-on pas dire que ceci est tiré directement de l'*Ethique*, mais plutôt que la *Somme théologique* de St. Thomas d'Aquin a servi d'intermédiaire"<sup>154</sup>.

On a constaté que l'*Ethique* avait été particulièrement souvent éditée dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle à Paris et à Lyon et que les lettrés de l'Académie lisaient sans problème le latin (et certains même, comme Du Perron, le grec). Tant la *Somme* que l'*Ethique* traitent abondamment d'amitié et il n'y a aucun doute, même s'il n'en reste pas de trace directe, que la vision aristotélicienne de l'amitié était bien connue et diffusée dans les académies et cercles de cour des derniers Valois.

En 1634, T. Renaudot publie les conférences et les discussions qui se sont tenues chaque lundi à son "Bureau d'adresse" depuis un an. Il dédie l'ouvrage à Richelieu, son protecteur. Dans son avis au lecteur, il considère ces réunions comme relevant du monde des académies. La trente-deuxième conférence, en date du 27 mars 1634, traite "De la sympathie et antipathie". Il n'y est pas question des hommes, mais, à des fins médicales, des qualités propres aux éléments naturels et des relations que ces éléments entretiennent. Lors de la discussion, les orateurs (anonymes), à l'instar d'Alberti<sup>155</sup>, discernent, en s'appuyant sur la tradition antique retravaillée par l'alchimie, des amitiés et inimitiés essentielles entre les diverses matières qui composent la nature. "Pour établir un ordre entre les créatures, qui fût de durée, il a fallu que chaque chose fut naturellement portée à sa conservation, en s'attachant à ce qui lui était propre, et en fuyant son contraire". Bien que le ton ne soit pas mystique mais scientifique, on retrouve dans ce passage le thème de l'attraction universelle (dénommée dans d'autres textes "amitié" ou "amour") qui introduit

<sup>152</sup> Cf. Frances A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth-Century*, The Warburg Institute, Norwich, Empire Press, 1947.

<sup>153</sup> La plupart des discours qui subsistent ont été publiés par Edouard Fremy en annexe de son livre *Origines de l'Académie française. L'Académie des derniers Valois*, Paris, E. Leroux, 1887, pp. 221-368.

<sup>154</sup> Frances A. Yates, 1947, *op. cit.*, p.110.

<sup>155</sup> Leon Battista Alberti, *op. cit.*

souvent les traités sur l'amitié (par exemple, celui de Giambelli<sup>156</sup>). Ce thème est lié à celui de l'attrait pour le semblable qui constitue la base psychologique la plus commune de l'amitié (les deux thèmes étaient déjà liés par Ficin dans sa description de "l'amour"<sup>157</sup>).

(Interruption du texte)

<sup>156</sup> *Il Diamerone (...) del R. D. Cipriano Giambelli da Verona*, *op. cit.*

<sup>157</sup> Cf. *supra*.

UN DISPOSITIF DE VERITE: LA PAROLE AMICALE

L'amitié est une relation "politique" (au sens d'Aristote), essentiellement égalitaire, qui implique l'échange de paroles.

La dixième nouvelle de l'*Heptaméron* reprend ce cliché: l'amour, recherche de la beauté, agit par la vue et rend muet, tandis que l'amitié autorise d'honnêtes "propos" entre hommes et femmes<sup>158</sup>. Dans son livre de 1574, *La civile Conversazione*<sup>159</sup> (traduit en français dès 1579, puis en anglais, et objet de très nombreuses rééditions), Stefano Guazzo examine toutes sortes de relations sociales ("civiles") par le prisme de l'échange de paroles.

La cité d'Aristote se compose des gens qui bâtissent l'espace politique et leur instrument est la parole (par opposition à la force, reine de la jungle barbare). Toute parole entre citoyens est politique et toute politique se fait par la parole, discours devant ses pairs ou conversations avec le prince. La parole constitue non seulement un mode d'action, de persuasion, mais aussi un mode de connaissance de la société, un moyen primordial pour en déchiffrer les signes<sup>160</sup>.

Dès la première page de son ouvrage *Le Livre de police humaine*, Francesco Patrizi (1423-1492), serviteur siennois des papes et évêque de Gaeta, écrit: "Il n'y a rien qui donne plus à connaître la personne que la parole. En vérité, elle manifeste le sens et exprime l'esprit, qui est une chose divine"<sup>161</sup>.

Dans le cadre de la relation amicale, les objet à connaître sont l'identité des véritables amis et la vérité sur soi-même. Les règles de l'amitié constituent, selon John Harrington, "un miroir où discerner mes amis"<sup>162</sup>. Les règles du code amical sont donc d'abord des instruments de connaissance, avant d'être des impératifs.

<sup>158</sup> Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, édité par M. François, Paris, Garnier, 1967, en particulier pp. 56-57, p. 62 et p. 64.

<sup>159</sup> Stefano Guazzo, *La civile Conversation* (1574), traduit par G. Chappuys, Lyon, 1579.

<sup>160</sup> Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>161</sup> Francesco Patrizi, *Le Livre de police humaine, contenant description de plusieurs choses dignes de mémoire* (1546), traduit du latin par J. Le Blond, Paris, G. Thibout, 1554, 262 f. (suivi de *L'Education du prince chrétien* d'Erasme).

<sup>162</sup> *The Booke of Friendship of Marcus Tullie Cicero*, traduit et édité par John Harrington, Londres, 1550, VII-65 f ('a glass to discern my friends').

## Distinguer ses amis

Le problème le plus délicat n'est pas de distinguer les amis des ennemis mais des faux amis, l'image de ces derniers étant fixée dans le portrait-robot du "flatteur", celui qui manipule une parole fausse.

Il existe une littérature abondante sur ce thème, qui cite et relit sans cesse le traité de Plutarque *Comment discerner le flatteur de l'ami*<sup>163</sup>. En effet, le flatteur est un danger pour tout le monde: n'est-il pas pire que le corbeau, qui mange les cadavres, lui qui dévore les vivants? William Baldwin, dans son traité de philosophie morale (*A Treatise of Morall Phylosophie*) paru en 1547, reprend une sentence de Théophraste: "Il vaut mieux tomber au milieu des corbeaux qu'au milieu des flatteurs, car les corbeaux ne dépouillent de leur chair que les corps morts, tandis que les flatteurs dévorent les vivants"<sup>164</sup>. L'image est reprise dans les livres d'emblèmes.

Les flatteurs pose un problème moral qui est, une fois encore, traité comme un problème politique car ce sont les princes et les puissants qui sont leurs cibles favorites. Au contraire, leur franc-parler permet aux bons conseillers de conserver une identité stable, de ne pas devenir, à l'instar des flatteurs, des protégés qui détruisent les républiques. Dès ce point de départ, la parole vraie apparaît liée à la construction et à la préservation de l'identité.

Pour connaître son ami, pour vérifier si sa "bienveillance" n'est pas feinte, il convient de "l'éprouver". Une période de probation doit permettre d'énoncer un jugement sur la véracité de l'amitié entreprise. Le risque est de contracter une amitié avec un homme qui témoigne de son attachement en paroles seulement et non en actes, un "ami de bouche", un ami de la prospérité qui vous laissera tomber dans le malheur. La véritable parole amicale n'est donc pas détachée des actes et services. Si elle marque le cadre amical dans lequel ils s'inscrivent, ceux-ci fournissent la preuve de sa véracité.

De très nombreux textes insistent sur la nécessité cette épreuve, parmi lesquels les recueils de proverbes. En voici quelques-uns, tirés du *Thrésor de sentences dorées, proverbes et dictes* de Gabriel Meurier:

"Nul ne doit se vanter d'avoir ami trouvé,

si auparavant ne l'a très bien éprouvé".

"Devant que bien l'on connaisse un ami,  
manger convient un muid de sel avec lui".

"Au besoin connaît-on l'ami

<sup>163</sup> Cf. *supra*.

<sup>164</sup> William Baldwin, *A Treatise of Morall Phylosophie, Contaynyng the Sayinges of the Wise*, Londres, E. Whit, 1547 (1ère éd.), non paginé.

s'il est entier, feint ou demi".  
"Misère et calamité  
découvrent la vraie amitié"<sup>165</sup>.

## Recevoir la vérité

La connaissance de l'ami a d'abord pour but de se connaître soi-même car l'amitié naît de la reconnaissance de "l'autre" comme "semblable". Le proverbe antique *Amicus alter ipse*, commenté par Erasme, indique, non seulement que les amis doivent oeuvrer à devenir semblables, mais que c'est leur similarité même qui fonde leur relation.

Une forme allégorique de cette idée a connu un très long succès: les faux jumeaux amis. Deux hommes, nés de parents différents et pourtant absolument semblables moralement et physiquement, se rencontrent et deviennent amis. Sur cette trame, la chanson de geste *Ami et Amile* (les noms mêmes des héros manifestent cette amitié des semblables), répandue en France, en Angleterre et dans l'Empire depuis le XIe siècle, devient, au début de la Renaissance, un roman de chevalerie, *Mille et Amy*, qui est encore édité à Lyon et à Rouen en 1631. Le conte de Boccace, "Tite et Gisippe", résumé en français par Symphorien Champier en 1503 dans *La Nef des dames vertueuses*, traité d'amour néo-platonicien, au chapitre "La vertu d'amour de l'homme à l'homme"<sup>166</sup>, se retrouve, avec des variantes de noms et parfois de lieux (Carthage et Rome plutôt qu'Athènes et Rome), sous la forme d'une chanson de Thomas Deloney en 1593 et d'un poème d'Edward Lenynges en 1574. Dans ce dernier texte, la relation des deux héros est présentée comme "le véritable visage de l'amitié" (*the true figure of Amytie and friendship*).

Conjugant ces thèmes à la mode, Shakespeare propose, dans le sonnet XXXIX, un plaisant cas de conscience où la similarité des amis entre en contradiction avec un des devoirs de la parole amicale: contribuer à la réputation de l'ami en le louant pendant son absence.

"Comment puis-je chanter comme il faut ta valeur,  
puisque tu es la meilleure part de moi?

Qu'apportera ma propre louange à mon propre moi-même,  
et qu'est-ce, quand je te loue, sinon mon moi-même?"<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> Gabriel Meurier, *Thrésor de sentences dorées, proverbes et dictes*, Rouen, 1578. Les proverbes rassemblés par P. Tilley (University of Michigan, 1950) à partir de la littérature anglaise des XVIe et XVIIe siècles sont absolument identiques.

<sup>166</sup> Symphorien Champier, *Livre IV de La Nef des Dames Vertueuses: Le livre de vray amour* (1503), La Haye, 1962.

<sup>167</sup> W. Shakespeare, *Sonnets*, traduit par P. J. Jouve, Paris, Gallimard, 1969, p. 65. (*The Illustrated Stratford Shakespeare*, Londres, Chancellor Press, 1982, p. 1012: 'O! how thy worth with manners may I sing, / When thou art all the better part of me? / What can mine own praise to mine own self bring? / And what is't but mine own, when I praise thee?').

Ici, au sein d'une rhétorique d'inspiration néo-platonicienne qui ne distingue pas l'amour de l'amitié, les amis sont confondus, indiscernables l'un de l'autre. La parole amicale est un miroir ("Il n'y a meilleur miroir que le vieil ami"<sup>168</sup>, dit un proverbe) où le sujet peut s'examiner et repérer ses progrès et ses chutes sur la voie de la vertu. Les amis s'échauffent l'un l'autre à la vertu (ou au vice, c'est même un des dangers de l'amitié qu'exprime le proverbe: "Ami jusqu'aux autels").

L'amitié indique aussi aux amis leur véritable place dans la hiérarchie sociale. On peut mesurer l'importance sociale de cette opération par l'intermédiaire des manuels de conversation et des traités épistolaires, tels ceux de Sansovino que Pierre Durand<sup>169</sup> et Thomas Gainsford<sup>170</sup>. Tous trois utilisent énormément le langage de l'amitié. Leurs ouvrages contiennent surtout des demandes de faveurs et des remerciements, dont les termes pointent très précisément la véritable place sociale des amis. Ils déploient toute une casuistique de la distance sociale. *The Courte of Civill Courtesie*<sup>171</sup> de Simon Robson, traité de bonnes manières mais surtout de conversation, livre à son lecteur des formules utiles pour se tirer avec honneur des échanges publics avec ses supérieurs, ses égaux (qui sont ses "amis naturels"<sup>172</sup>) et ses inférieurs. Robson indique notamment comment parler à un supérieur qui vous fait la grâce de vous traiter publiquement en ami. Le livre tout entier est plein des mots "ami" et "amitié": il constitue un traité de morale sociale qui valorise un respect en souplesse, non déshonorant, des rangs sociaux. Il s'adresse, comme l'indique le sous-titre, à "tous les jeunes gentilhommes, et les autres, qui désirent régler leur comportement selon leurs états".

L'amitié aide à avancer sur la voie de la vertu parce qu'elle permet de se mirer en l'ami, mais aussi parce que celui-ci a pour devoir primordial de "reprendre" son ami. Le thème de l'admonestation amicale se trouve partout, par exemple dans ce proverbe de Meurier:

"Reprends tellement ton amy  
Qu'il redonde à son bon profit"<sup>173</sup>.

La manière de reprendre est essentielle à l'efficacité de la réprimande: il faut le faire en tête-à-tête et avec douceur, "et même", ajoute Stefano Guazzo,

<sup>168</sup> Proverbe français cité à "ami" par Randle Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, Londres, Adam, 1611.

<sup>169</sup> Pierre Durand, *Le stile et la manière de composer, dicter et écrire toute sorte d'épistre, ou lettre missives*, Paris et Lyon, 1556, 1579, etc.

<sup>170</sup> Thomas Gainsford, *The Secretaries Studie: containing new familiar epistles, or directions for the formall, orderly, and judicious inditing of letters*, Londres, 1616.

<sup>171</sup> Simon Robson, *The Courte of Civill Courtesie*, Londres, R. Jhones, 1577, VI-51 p.

<sup>172</sup> Cf. *supra*.

<sup>173</sup> Gabriel Meurier, *op. cit.*

"ne doit-on reprendre toutes personnes, mais seulement celles envers lesquelles nous avons crédit et autorité, ou par consanguinité, ou par longue familiarité (...). Pour reprendre, il faut avoir égard, non seulement à la qualité des personnes, mais aussi des lieux et temps et considérer comme nous devons reprendre et comme l'ami est disposé à recevoir la répréhension (...). Il faut user d'une honnête déception et mêler avec l'amertume de la répréhension, la douceur de quelque louange (...). Il faut reprendre l'ami en sorte que la répréhension lui soit agréable et qu'il nous en soit tenu, comme nous ont enseigné de faire aucuns sages en leurs oeuvres morales"<sup>174</sup>.

Ce passage, très riche, appelle plusieurs remarques. Reprendre, c'est s'accorder à soi-même une autorité morale sur un autre, laquelle n'est légitime que si elle est reconnue socialement, par un lien familial ou par une longue fréquentation (qui implique une reconnaissance publique de la relation). L'attention portée par Stefano Guazzo à "la qualité des personnes" renvoie à ce qui a été dit précédemment sur la parole amicale comme signe démonstratif de la position sociale des interlocuteurs. Cette mise en scène, cette publicité de l'amitié, permet de comprendre en quoi elle est forcément véritable au moment où elle est dite puisqu'elle n'est pas un sentiment, mais un acte. L'inscription de l'amitié dans le temps social est soulignée par les deux conditions nécessaires à la répréhension: consanguinité ou "longue familiarité". On peut noter que si, dans un premier temps de la phrase, Guazzo semble distinguer ces deux sources de l'autorité morale, il désigne ensuite leur récipiendaire sous le terme unique d'"ami", là où l'on pourrait attendre une expression comme "parent et ami". L'autorité dans la famille implique le droit de reprendre, mais la véritable répréhension "civile" (par opposition à la répréhension "naturelle"?) serait-elle pour Guazzo celle qui est nécessaire entre amis? Cela expliquerait le développement postérieur sur la dialectique de la répréhension en fonction du lieu, du moment et de la disposition de l'ami. Guazzo décrit une conversation entre égaux, pas une mercuriale d'un père à son fils. Il faut convaincre, non condamner, convaincre en particulier que le désagrément momentané que l'on inflige est en réalité un service amical. Autrement dit, point ultime de la démonstration, il faut convaincre l'autre qu'il est notre débiteur, ce qui signifie qu'il devra, à son tour, nous rendre un service équivalent. Pour parvenir à cette conclusion, Guazzo s'appuie bien entendu sur l'autorité des Anciens.

Etre repris par son ami, c'est recevoir la vérité sur soi. La douce blessure de l'ami vaut mieux que le poison mielleux du flatteur. Accepter le blâme est une victoire sur soi, aussi grande que celle obtenue sur des ennemis contraints, physiquement ou moralement, à nous louer. Descartes l'écrit de manière

<sup>174</sup> Stefano Guazzo, *op. cit.*, pp. 182-183.

concise: "Il est aussi utile d'être blâmé par ses amis que d'être loué par ses ennemis. Des étrangers, nous souhaitons la louange; de nos amis, la vérité"<sup>175</sup>. On peut noter l'équivalence entre "ennemis" et "étrangers" ainsi que le fait que "la louange" de ceux-ci est forcément publique tandis que "la vérité" des amis est probablement privée. Par ailleurs, Descartes justifie la parole amicale par son utilité, qui n'est pas morale mais sociale (trouve-t-on cette justification avant le XVIIe siècle?).

Que reprend-t-on? Les faillites au code de l'honneur nobiliaire ou, en philosophie morale, l'emportement par les passions mal maîtrisées, autrement dit, les manquements à la norme. Dans cette capacité de répréhension accordée - voire réclamée - à l'ami, on peut voir une micro "relation de pouvoir" consentie, dirigée vers un "jeu de vérité" (au sens foucauldien de ces expressions) et, si l'observateur prend du champ, un processus de contrôle efficace de certains groupes sociaux sur leurs membres.

### Livrer sa vérité

L'amitié ne permet pas seulement de recevoir sa vérité mais de la parler. Elle est le lieu social par excellence (en concurrence avec la confession?) où l'on peut dire ses secrets. Selon Meurier:

"A son amy l'on ne doit rien céler,  
Ni le secret d'iceluy révéler"<sup>176</sup>.

Se dire permet de soulager son âme et contribue à la joie unique que procure l'amitié. Dans son essai sur l'amitié, Francis Bacon va jusqu'à comparer l'ami à un médecin ou à un confesseur: "Un des fruits principaux de l'amitié est le soulagement de décharger le trop-plein et les gonflements du coeur, que causent et procurent les passions de toutes sortes (...). On sait que les malaises de suffocation et d'étouffement sont les plus dangereux pour le corps et il n'en va guère autrement pour l'esprit (...). Il n'y a point de remède pour ouvrir le coeur si ce n'est un ami véritable, à qui l'on peut faire part des chagrins, des joies, des craintes, des espoirs, des soupçons, des intentions et de tout ce qui pèse, pour l'accabler, sur notre coeur, dans une sorte de confession civile"<sup>177</sup>. L'expression de confession (que certains Anglicans pratiquaient

<sup>175</sup> Descartes, *Observations*, édité par F. Alquié, T. I, p. 50. Merci à Jean-Pierre Cavaillé qui m'a signalé ce passage.

<sup>176</sup> Gabriel Meurier, *op. cit.*

<sup>177</sup> Francis Bacon, *Essays / Essays (1597-1625)*, édition bilingue, traduit par Maurice Castelain, Paris, Aubier Montaigne, 1979, pp. 134-137. La traduction a été ici légèrement retouchée dans un sens plus littéral: 'A principall fruit of frendship is the ease and discharge of the fulness and swellings of the heart, which passions of all kinds doe cause and induce. We know deseases of stoppings and suffocations are the moste dangerous in the body; and it is not much otherwise in the minde (...). No receipt openeth the heart but a true frend, to whom you may impart griefes, joyes, feares, hopes, suspicions, counsels, and whatever lieth upon the heart to oppresse it, in a kind of civill shrift or confession'.

encore à cette époque, sans qu'elle soit obligatoire) confirme qu'il est assigné à l'amitié un rôle civique de régulateur des passions, qui sont les maladies de l'esprit et de l'âme.

Au sein de l'espace relationnel tendu de la cour, l'amitié est le territoire privilégié de la liberté de parole. Selon Simon Robson dans *The Courte of Civill Courtesie*<sup>178</sup> (qui abonde en métaphores guerrières), la parole publique est un combat permanent pour maintenir son rang. La parole est un indicateur de l'identité ou des prétentions à une certaine identité. Le groupe social est en position de juge qui autorise certaines personnes à tenir, sur un certain ton, certains propos qui sont interdits à d'autres. Robson note qu'on ne doit pas parler de soi, "excepté à son véritable ami" et qu'on ne peut vraiment plaisanter (en particulier, se moquer) qu'avec son "ami très intime"<sup>179</sup>. La liberté de parole est donc un gros risque. Faut-il, dès lors, suivre le vieil adage cynique selon lequel il convient toujours de prévoir que l'ami peut, un jour, se transformer en ennemi? Tous se récrient, comme Cicéron avant eux, du moins jusqu'au début du XVIIe siècle.

En 1620, un jeune homme, Owen Feltham, intitule un chapitre de ses *Resolves*<sup>180</sup>: "Que l'on ne doit pas faire part de tous ses secrets à l'ami le plus fidèle". Il avertit son lecteur contre les amis d'un "tempérament insinuant", et accuse d'"indiscrétion" celui qui remplit son ami de ses secrets: "Si j'ai un ami auquel je tiens, je ne me lierais jamais au point de lui être redevable de tout savoir sur lui. Si j'ai un ami fidèle, je ne lui ferais pas du tort au point de lui causer du chagrin en lui arrachant ce savoir (...). J'estime que forcer un secret qui peut être nuisible est le début d'une violation de l'amitié et la source première d'une aversion secrète"<sup>181</sup>. Il ne faut ni dire ses secrets à son ami, ni chercher à connaître les siens. Feltham va plus loin. Donnant un contenu positif à sa réserve, il considère, ce qui est tout à fait opposé aux devoirs amicaux proclamés et valorisés tout au long du siècle précédent, qu'il est inamical de charger son ami de trop de secrets. Il décrit ainsi une amitié toute différente des idéaux de la Renaissance. Comment guider et reprendre son ami si l'on ne connaît pas son coeur? Comment peut-on demander à un ami d'être "fidèle" si l'on a d'abord le souci de ne pas trop s'engager avec lui? La relation amicale prescrite par Feltham apparaît paradoxalement à la fois plus distante que la "parfaite amitié" de la Renaissance et plus soucieuse d'intériorité. Il ne

<sup>178</sup> Simon Robson, *op. cit.*

<sup>179</sup> *Idem* ('except to his very friend'; 'very familiar friend').

<sup>180</sup> Owen Feltham, *Resolves. A Duple Century* (1ère éd. probablement en 1620), Londres, H. Seile, 1628 (3ème éd.), 448 p. (12 éditions entre 1628 et 1709).

<sup>181</sup> *Idem* ('That all secrets should not be imparted to the faithfulest friend'; 'insinuating dispositions'; 'indiscretion'; 'If I have a friend that I care not to lose, I will never engage myself so much, as to be beholding to him to know all. If I have one that is faithfull, I will not wrong him so much, as to wrest that from him, should cause him be sorrowful (...). To press out a secret that may prove prejudicial, I esteem as the beginning of the breach of Amity, and the primary breeder of a secret dislike').

faut pas provoquer le chagrin de l'autre en ne respectant pas ce qu'il cache en lui-même. Cette contrainte entraîne une moindre responsabilité morale et civique d'admonestation. L'amitié devient moins idéale et plus sentimentale, moins civique et plus privée.

La même année 1620, Sir Grey, Lord Brydges, dans ses *Observations and Discourses*<sup>182</sup>, fait montre d'une méfiance telle envers l'amitié, tout en continuant d'en louer le principe, qu'il en vient à interpréter la répréhension de l'ami elle-même comme un signe possible de flatterie: "Il sera nécessaire de veiller (ce que j'ai développé auparavant) à ce qu'un flatteur ne se glisse pas chez nous sous les dehors d'un ami et ne prenne même parfois la liberté de nous reprocher nos erreurs afin, par ce biais, de mieux farder les insinuations de ses flatteries". Un des signes mêmes de l'amitié classique, un de ses devoirs les plus impérieux et les plus héroïques, peut donc désormais être lu comme une tromperie. Ces interprétations neuves des signes de l'amitié présagent d'un changement dans la place de cette dernière parmi les valeurs des élites anglaises.

Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, se multiplient les textes qui valorisent l'amitié, non comme un mode global de connaissance d'un prochain, mais comme un instrument de pouvoir parmi d'autres dans un jeu social complexe.

L'expression la plus claire de cette vision nouvelle des signes du jeu social se trouve dans l'"art de la prudence" du jésuite espagnol Baltasar Gracian, traduit en français en 1684 sous le titre *L'homme de cour*<sup>183</sup>. Dès les premières pages, Gracian indique un principe général d'action: "Il n'y a point d'utilité, ni de plaisir, à jouer à jeu découvert (...). Dans la manière de s'expliquer, on doit éviter de parler trop clairement et, dans la conversation, il ne faut pas toujours parler à cœur ouvert". Dans ses *Mémoires*, le cardinal de Retz justifie, par des préceptes semblables, ses intrigues pendant la Fronde et la jouissance qu'elles lui ont procurée. On retrouve ici le jeu politique baroque<sup>184</sup>.

Gracian loue l'amitié en des termes classiques ("avoir des amis, c'est un second être"), mais c'est aussitôt, comme Descartes, pour parler de son utilité, entièrement sociale cette fois: nos amis pourront dire du bien de nous en notre absence ("il faut s'emparer de leur bouche par leur cœur"). L'utilité n'est plus, comme par le passé, la preuve de l'amitié, elle en est désormais la fin. L'amitié est un instrument dont on cherche à "s'emparer". Le manuel de

<sup>182</sup> Sir Grey, Lord Brydges, *Observations and Discourses*, Londres, E. Blount, 1620, IV-542 p.

<sup>183</sup> Baltasar Gracian, *L'Homme de cour (Oraculo manual y arte de prudencia)*, traduit par A. de la Houssaie (1684), Paris, Champ Libre, 1972, 192 p.

<sup>184</sup> Cf. Christian Jouhaud, *Mazarinades: la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985, 287 p. et "Le duc et l'archevêque: action politique, représentations et pouvoir au temps de Richelieu", *Annales E. S. C.*, 1986, n° 5, pp. 1017-1039.

prudence de Gracian donne des conseils dans ce sens avec la froideur technique d'un traité des fortifications. L'homme prudent se gagne des amis par de "bons services", qui inclinent ceux-ci à la "bienveillance", cette forme d'aveuglement ("elle ne voit jamais les défauts, parce qu'elle fuit de les voir"). L'amitié s'appuie donc ici non sur la vertu et la connaissance, mais sur la faiblesse et l'aveuglement. Au chapitre "Savoir user de ses amis", Gracian écrit que "dans les amis, il n'y faut pas chercher seulement le plaisir, mais encore l'utilité". On retrouve ici le couple utilité-plaisir du joueur.

Cette transformation du sens donné à la valeur "amitié" (son instrumentalisation, en particulier) au XVII<sup>e</sup> siècle doit certainement être mise en relation avec deux phénomènes plus larges: d'une part, la construction des Etats absolutistes modernes et la codification des cours autour des souverains, qui accroissent la dépendance vis-à-vis du pouvoir central et la concurrence entre les inférieurs; d'autre part (et les deux phénomènes fonctionnent ensemble) ce que l'on pourrait appeler le jeu baroque du signe trompeur. Le monde n'est plus lisible, il y a une crise de la connaissance rationnelle, mais aussi un désenchantement par rapport aux idéaux antiques. L'idéal de l'amitié comme transparence à un autre par le verbe est désormais considéré comme une belle chimère (par Saint-Evremond<sup>185</sup>, par exemple, que cite Furetière<sup>186</sup>; pourrait-on dire que la déconstruction des exemples gréco-romains fut une spécificité libertine?). Les signes se jouent de leurs lecteurs qui doivent, à leur tour, apprendre à jouer avec eux et qui, s'ils y parviennent, peuvent en tirer un double plaisir de lecteur d'énigmes et de manipulateur. En politique, la "dissimulation" devient une valeur<sup>187</sup>, comme l'indique, entre autres, le traité de Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, publié en 1641. Les écrivains postérieurs à 1620 proclament volontiers la rupture du couple parole amicale / vérité. Les pièces de théâtre sur le thème de l'amitié trahie au profit de l'amour se multiplient (par exemple, en France, les cinq premières comédies de Corneille, jouées entre 1629 et 1634; en Italie, *L'Amico infidèle* d'Alessandro Centio en 1617, *L'Amico tradito* de Pier-Maria Cecchini en 1632 et, plus tard, *Gli Amici rivali. Favola pastorale* publiée à Venise en 1714<sup>188</sup>; en Angleterre, *The Rivall Friends* de Peter Hansted en 1632).

<sup>185</sup> Charles de Saint-Evremond, *Maxime: Qu'on ne doit jamais manquer à ses amis* (1647) in *Oeuvres mêlées*, éditées par Ch. Giraud, Paris, J. L. Téchener fils, 1866, t. 1, pp. 3-12; *L'Amitié sans amitié* (1665), *Oeuvres*, édité par R. de Planhol, Paris, La Cité des Livres, 1927, t. 1, pp. 69-78; *Sur l'Amitié* (1676), *Textes choisis*, édités par A. Niderst, Paris, Éditions Sociales, 1970, pp. 287-300.

<sup>186</sup> Antoine Furetière, *Le Dictionnaire universel*, La Haye-Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690.

<sup>187</sup> Cf. *supra*.

<sup>188</sup> Cf. *Bibliothecae Casanatensis Catalogus*, Rome, 1761, T. I.

Le terme de "don", anachronique, est, bien entendu, choisi en référence à l'essai de Marcel Mauss<sup>189</sup> et au fleuve de littérature qu'il a suscité, non seulement en anthropologie, mais aussi en histoire<sup>190</sup>. Il doit être pris, non pas au sens de "cadeau", de don gratuit, mais au sens général d'"échange". Du XVe au XVIIe siècle, les termes correspondants seraient: "devoir", "bienfait", "service", "faveur".

Pour introduire à une utilisation de ce concept d'origine anthropologique dans l'histoire de l'époque moderne, une anecdote, racontée par Christian Jouhaud dans son ouvrage sur les *Mazarinades*, paraît particulièrement significative. Pour célébrer la libération de Condé et sa nomination comme gouverneur de Guyenne, les aristocrates d'Agen organisent en 1651 des repas publics que le peuple est invité à venir admirer derrière des barrières; pour satisfaire aux appétits grossiers de la foule, les convives lui offrent une fontaine de vin. "Apprenant l'heureuse nouvelle de la nomination de Condé, un charretier mit sur sa charrette 'une barrique de bon vin qui estoit toute sa ressource' et offrit à boire à tous ceux qu'il rencontrait par les rues. 'Pour récompenser une libéralité qui ne pouvait estre plus grande, puisqu'elle donnait tout, Messieurs les officiers de la cour présidiale luy envoyèrent deux barriques de bon vin pour substituer à celle qu'il avoit fait vider de si bonne grâce'. Offrant son vin, le charretier a inversé les rôles et menacé l'ordre entier de la fête. Les messieurs du présidial, en le comblant du double de la dépense, le remettent à sa place, celle où le contre-don est interdit"<sup>191</sup>.

Dans la société d'"états", les règles de l'échange sont codifiées sur la base du statut personnel (même si les officiers du présidial le nient en prétendant ne considérer que la générosité de la dépense). Le contre-don n'est autorisé qu'entre égaux. Les supérieurs donnent et reçoivent en échange l'obéissance des inférieurs (c'est-à-dire, ultimement, leur corps même, leur vie). Le don n'est donc licite qu'entre "amis", entre ces plus ou moins égaux qui n'ont les uns envers les autres, en principe, que des obligations de morale sociale. C'est pourquoi Pierre Charron a des scrupules à désigner comme des amitiés, selon la tradition humaniste et politique, les relations entre supérieurs et inférieurs, "car aux inférieurs on requiert d'eux Honneur, Respect, Obéissance, aux

<sup>189</sup> Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" (1923-1924), *Sociologie et anthropologie*, 1950, pp. 143-279.

<sup>190</sup> Cf., entre autres, Marcello Fantoni qui a soutenu à l'*Università degli Studi* de Florence en 1985 une thèse de *laurea* sur *Il dono del Granduca: liberalità, potere, ostentazione* (2 vol.) ou Natalia Z. Davis qui prépare un livre sur le don en France au XVIe siècle.

<sup>191</sup> Christian Jouhaud, *Mazarinades: la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985, 287 p.



supérieurs Soin et Vigilance envers les inférieurs"<sup>192</sup>. Par conséquent, la question n'est pas celle de l'inégalité de l'échange, qui peut parfaitement se produire entre égaux à charge de revanche, mais l'échange entre supérieurs et inférieurs n'est pas de même nature que l'échange entre égaux, puisque le contre-don n'y est pas possible.

Ce cadre général permet de comprendre une des fonctions particulières du contre-don: il marque le territoire privilégié de l'égalité, autrement dit de l'amitié. D'où l'embarras des gens que des Grands honorent de leur amitié: comment y répondre? C'est un thème de discussion.

Le don, dit le proverbe, est une obligation de l'amitié:  
"Les entrailles et le denier  
A l'ami ne dois dénier"<sup>193</sup>.

En d'autres termes, il faut offrir à l'ami la possibilité de nous connaître intimement<sup>194</sup> et un certain nombre de services matériels. L'amitié parfaite va même jusqu'à la communauté totale des biens, suggérant quelquefois une communauté primitive dont on peut exprimer la nostalgie.

Deux qualités maîtresses liées au don accompagnent obligatoirement l'amitié: la libéralité et la reconnaissance (par opposition à l'avidité et l'avarice d'une part, à l'ingratitude et à la trahison, d'autre part). Elles ne sont pas propres au champ de l'amitié, mais y font l'objet d'une valorisation particulière. Les manuels du courtisan montrent que ces qualités peuvent être codifiées à l'extrême: les conditions du don, sa valeur (ni trop, ni trop peu), et les formes de remerciement sont les enjeux de négociations. Il ne faut pas se présenter en demandeur, donc en inférieur, mais en répondant, donc en égal ou supérieur.

Le don, obligation de l'amitié, peut pourtant poser un problème à l'intérieur du code amical de la Renaissance<sup>195</sup>. Certes, Aristote reconnaît l'existence légitime d'une amitié "utile", mais c'est une relation de second ordre par rapport à la "véritable" amitié, qui n'est pas fondée sur le service rendu, mais sur la reconnaissance des vertus de l'ami. Dans les deux cas, le don sert de marqueur social, mais dans l'amitié "utile", il est pensé comme signe d'alliance sociale provisoire alors que dans l'amitié "véritable", il est le mode d'une communication pérenne entre semblables.

<sup>192</sup> Pierre Charron, *De la Sagesse* (Bordeaux, 1601 et 1604), suivie de son résumé, le *Petit Traité de la Sagesse*, et de *Discours Chrétiens*, Paris, Fayard, 1986, 887 p.

<sup>193</sup> Gabriel Meurier, *Trésor de sentences dorées, proverbes et dictes*, Rouen, 1578.

<sup>194</sup> Cf. *supra*.

<sup>195</sup> Le développement qui suit n'est pas une reprise déguisée du paradoxe amical de J. Pitt-Rivers (cf. *supra*) car le cadre référentiel est entièrement différent.

Hors des textes éthiques, pourtant, il est parfois bien difficile de distinguer entre ces deux types de dons. Le problème se pose de manière particulièrement aiguë dans les relations entre personnes de rangs différents. On l'a vu, par exemple, dans la douzième nouvelle de l'*Heptaméron*<sup>196</sup>, où le duc de Florence parle à Lorenzo de leur "amour réciproque" tandis que Lorenzo se désigne comme la "créature" du duc: "Tout l'honneur et le bien que j'ai en ce monde vient de vous". En contre-don obligé, le duc demande à son ami le corps de sa soeur. Comme Lorenzo se montre hésitant, le duc l'exige de son serviteur. Lorenzo ne s'en sort qu'en tuant le tyran et en proclamant sa volonté politique de liberté. L'histoire illustre bien l'utilisation par un pouvoir politique du langage de l'amitié idéale, qui coince les inférieurs dans une position impossible, à l'intérieur d'une double exigence de contre-don et d'obéissance. Dans d'autres histoires, la fidélité amicale est plus forte que les liens du sang et les amis se donnent les femmes qui sont sous leur autorité.

### 1. Que donne-t-on?

En premier lieu, comme Lorenzo, soi-même.

Il y a plusieurs manières de se donner. La plus antique est le vasselage (en dépit de ce que l'on a pu écrire sur l'abandon de ces liens et leur remplacement par des liens de clientèle, en 1601 encore, Charron place cette relation parmi les amitiés<sup>197</sup>). Le vassal, pour devenir "l'homme" du suzerain, place ses mains entre les siennes, signe d'infériorité car demande de soutien, et les deux hommes échangent un baiser sur la bouche, signe d'amitié, passage des âmes. Jacques Le Goff<sup>198</sup> interprète cette cérémonie comme une incorporation symbolique du vassal dans la famille du suzerain (ce que l'on retrouve, de façon différente, avec l'échange des femmes entre amis quand il aboutit à un mariage incorporant un des amis dans la famille de l'autre).

A la Renaissance, à côté de ces rapports traditionnels, se développent les clientèles et les réseaux d'amitié: des hommes se donnent à des puissants, en des systèmes de "fidélité" plus ou moins contraignants, qui font d'eux des "amis", des clients, ou des "créatures" de leurs protecteurs<sup>199</sup>. Dans tous ces cas, c'est le langage de l'amitié qui est utilisé. On peut analyser les dédicaces de livres à de grands personnages comme des propositions publiques d'offrande de soi ou

<sup>196</sup> Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, édition de M. François, Paris, Garnier, 1967.

<sup>197</sup> Pierre Charron, *op. cit.*

<sup>198</sup> Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen-Âge*.

<sup>199</sup> Cf. Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989, 501 p., en particulier, chapitre III: "Le poids politique des réseaux d'amitié et de crédit".

comme des signes indiquant que l'offrande a déjà été acceptée et que le signataire est le serviteur du dédicataire.

On donne aussi des femmes.

L'ami aide son ami à s'amuser ou à se marier. Roland promet sa soeur à Olivier et menace de ne plus la lui donner au moment où ils se disputent sur la nécessité ou non d'alerter l'Empereur de l'attaque sarrazine<sup>200</sup>. Dans le conte de Boccace<sup>201</sup>, Tite donne sa promesse à Gisippe, sans prévenir la jeune fille. Henri III, dans certains pamphlets ligueurs, est accusé de violer des nonnes et de les donner ensuite à ses favoris. Dans ce dernier cas, il s'agit bien du même modèle d'amitié, mais inversé: l'amitié se tourne en complicité pour renverser les lois divines et humaines. D'ailleurs, comme tous les princes de la Renaissance, Henri III a marié ses favoris, faisant de Joyeuse son parent et unissant les familles de Joyeuse et d'Epernon par divers mariages<sup>202</sup>. Il créa ainsi un réseau familial qui se superposait au réseau amical. Le roi d'Angleterre avait même le droit, depuis le Moyen-Age<sup>203</sup>, de disposer, comme leur tuteur, des riches orphelins, pour les donner en récompense à ses fidèles.

Le don d'êtres humains entre amis ne se limite pas au don de soi-même ou à l'échange de femmes. Les puissants s'offrent également des hommes, des serviteurs. Bayard, remarqué pour son habileté équestre, est ainsi donné à Charles VIII par le duc de Savoie.

2. Bien entendu, on donne aussi des faveurs et de l'argent.

L'analyse de Francis Bacon sur le rapport entre ce type de dons et l'amitié, dans son *Apologie in Certaine Imputations Concerning the Late Earle of Essex*, envoyée en 1604 à Lord Montjoy, est particulièrement subtile.

Il s'y défend, auprès d'un ami intime d'Essex (de même rang social que ce dernier, sinon de même faveur), de la grave accusation d'infidélité en amitié que lui a valu la part active, et peut-être déterminante, qu'il a prise au procès d'Essex. Or le favori d'Elisabeth l'honorait de son amitié, acceptait ses conseils, avait tenté à plusieurs reprises, en vain, de lui faire obtenir des postes

<sup>200</sup> Turold, *La Chanson de Roland* (fin Xe siècle, 1ère éd. par Francisque Michel, 1837), éd. par Pierre Jonin, 1979.

<sup>201</sup> Le conte de Boccace, "Tite et Gisippe" (Giovanni Boccaccio, *Le Décaméron*, trad. par J. Bourciez, Paris, Garnier, 1967, 724 p.), est résumé en français par Symphorien Champier en 1503 dans *La Nef des dames vertueuses*, traité d'amour néo-platonicien, au chapitre "La vertu d'amour de l'homme à l'homme" (Symphorien Champier, *Livre IV de La Nef des Dames Vertueuses: Le livre de vray amour*, La Haye, 1962); cf. *supra*.

<sup>202</sup> Cf. *supra*.

<sup>203</sup> Georges Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984.

importants dans la magistrature et lui avait même offert une pièce de terre, que Bacon avait revendue à bon prix, pour compenser l'insuccès d'une de ces tentatives. Aux yeux de tous, Bacon avait donc trahi la fidélité qu'il devait à Essex et il courait le risque de le payer cher du fait de l'influence de certains amis d'Essex auprès du nouveau souverain, Jacques 1er. Le plus influent était le comte de Devonshire, devenu Lord Montjoy après ses victoires irlandaises.

D'emblée, Bacon use avec Montjoy du langage de l'amitié. Il distingue les différents types d'amitié que Montjoy et lui-même pouvaient entretenir, du fait de leurs rangs sociaux respectifs, avec Essex par la formule: "Vous aimez mon Seigneur d'Essex"<sup>204</sup>. Il ajoute immédiatement que Montjoy a daigné l'honorer par des démonstrations publiques d'amitié: "Il vous a toujours plu de vous montrer à moi comme un ami honorable"<sup>205</sup>. Des amis se parlent. Bacon, logiquement, place ensuite le débat sur le terrain des "devoirs et principes moraux" (*duties and moralities*). Son argumentation est simple et traditionnelle: il y a des degrés dans les devoirs (*degrees of duties*): "Tout honnête homme qui a le coeur bien en place abandonnera plutôt son Roi que Dieu, plutôt son Ami que son Roi, et enfin tout bien terrestre, oui et jusqu'à sa propre vie dans certains cas, plutôt que son Ami. J'espère que le monde n'a pas oublié ces degrés, ni que cette parole païenne, *Amicus usque aras*, les jugera"<sup>206</sup>. Ainsi, lui qu'on accuse d'avoir non seulement abandonné son ami dans le malheur, mais encore participé à sa chute, argumente qu'il y était contraint par la trahison d'Essex envers la reine et par le lien nouveau qui le liait, lui Bacon, à la souveraine: celle-ci lui avait accordé une "faveur privée" (*private favor*), un "accès extraordinaire" (*extraordinary access*) auprès d'elle "et d'autres démonstrations de confiance et de grâce"<sup>207</sup>, bref une amitié (que se marque donc par la familiarité, l'intimité et l'énonciation confiante de secrets) naturellement plus sacrée que celle du comte. La morale monarchique mise en avant par Bacon réglait à l'avance tout conflit de fidélité (mais l'argument n'aurait pas forcément fonctionné aussi bien un ou deux siècles plus tôt).

Avançant dans sa justification, Bacon aborde ensuite l'épineux problème des dons d'Essex et des services que celui-ci lui a rendus. Après la trahison, l'ingratitude: "Je dois reconnaître, et toujours reconnaitrai, l'amour, la confiance et la faveur que mon Seigneur m'a témoigné; et enfin sa libéralité".

<sup>204</sup> Francis Bacon, *Apologie in Certaine Imputations Concerning the Late Earle of Essex*, 1604 ('You loved my Lord of Essex').

<sup>205</sup> *Idem* ('It hath ever pleased you to show yourself to me an honourable friend').

<sup>206</sup> *Idem* ('Every honest man, that hath his heart well planted, will forsake his King rather than forsake God, and forsake his Friend rather than forsake his King; and yet will forsake any earthly commodity, yea and his own life in some cases, rather than forsake his Friend. I hope the world hath not forgotten these degrees, else the heathen saying, *Amicus usque aras*, shall judge them').

<sup>207</sup> *Idem* ('and other demonstrations of confidence and grace').

Pour relativiser sa propre faute, il s'emploie alors, quoique très indirectement, à diminuer la valeur de cette libéralité. Il rapporte une conversation qu'il aurait eue avec Essex, au cours de laquelle il aurait averti le comte des risques d'une libéralité excessive. Essex lui aurait dit: "Vous m'avez choisi et vous êtes placé sous mon autorité pour vous avancer; vous avez dépensé votre temps et vos pensées à mes affaires; que je meurs (ce sont ces propres termes) si je ne fais pas quelque chose pour votre fortune: vous ne pouvez refuser la pièce de terre que je vais vous octroyer"<sup>208</sup>.

Bacon se présente ici comme un véritable ami, non comme un simple serviteur, quelqu'un qui peut choisir celui auquel il se donne, quelqu'un que l'on prie d'accepter un cadeau en remerciement de services qu'il a déjà rendus (il n'est pas une "créature" comme Lorenzo qui n'a pas assez de sa vie pour rembourser son protecteur-créateur<sup>209</sup>). Essex devient le débiteur et Bacon l'homme désintéressé: "Ma réponse fut que ma fortune n'avait pas grande importance, mais que l'offre de sa Seigneurie me faisait revenir en l'esprit ce que l'on avait coutume de dire du duc de Guise, lorsque j'étais en France, qu'il était le plus grand usurier de France, parce qu'il avait transformé tout son état en obligations, c'est-à-dire qu'il n'avait rien conservé pour lui-même, mais avait seulement lié à lui un grand nombre de personnes. Aussi, mon Seigneur (dis-je), je ne voudrais pas que vous imitiez sa ligne de conduite, ni que, par de grands dons, vous transformiez ainsi votre état en obligations, car vous trouveriez beaucoup de mauvais débiteurs"<sup>210</sup>.

Sous les yeux de Montjoy, Bacon exerce ses obligations amicales: il conseille, reprend et use de franc-parler. Il va jusqu'à traiter Essex, via le duc de Guise, d'usurier, d'homme qui achète ses amis à crédit. Peut-on, sans forcer l'interprétation (mais Bacon se montre vraiment renard dans ce texte), percevoir une ironie cruelle dans la comparaison d'Essex et de Guise, s'il s'agit d'Henri, tous deux étant morts, pour cause de rébellion<sup>211</sup>, sur l'ordre de leur souverain? Ironie également, dans cette ingratitude assumée *a posteriori* par Bacon? Prenant bien soin de distinguer sa position à l'égard de Montjoy de celle dont il traite, Bacon assimile les rapports patron-clients à de simples

<sup>208</sup> *Idem* ('you have chosen me for your mean and dependance; you have spent your time and your thoughts in my matters; I die (these were his very words) if I do not somewhat towards your fortune: you shall not deny to accept a piece of land which I will bestow upon you').

<sup>209</sup> Cf. *supra*.

<sup>210</sup> Francis Bacon, *op. cit.* ('My answer was, that for my fortune it was no great matter; but that his Lordship's offer made me call to mind what was wont to be said when I was in France of the Duke of Guise, that he was the greatest usurer in France, because he had turn all his estate into obligations: meaning that he had left himself nothing, but only had bound numbers of persons to him. Now my Lord (said I), I would not have you imitate his course, nor turn your state thus by great gifts into obligations, for you will find many bad debtors').

<sup>211</sup> Cf. D.A. Miller, "Vers une théorie unifiée de la royauté et de l'aristocratie", *Annales E.S.C.*, 1978, n° 1: "Le héros-rebelle (...) peut mourir (...) vaincu par trahison (souvent politique et hourdie par le roi son rival)" (p. 14).

rappports créancier-débiteurs, leur déniaient toute valeur amicale. Il poursuit en proposant une autre image de ses rapports avec Essex: "Il m'ordonna de ne pas me soucier de cela et insista, ce à quoi je répondis: Mon Seigneur, je vois bien que je dois vous rendre hommage et tenir de vous cette terre comme un don; mais connaissez-vous la manière de rendre hommage, selon la loi? Toujours, on sauvegarde sa foi envers le roi et envers ses autres seigneurs; donc, mon Seigneur (dis-je), je ne peux être plus à vous que je ne l'étais et il faut observer les anciennes sauvegardes: et si jamais je deviens riche, vous me laisserez redonner cette terre à quelqu'un de vos suivants sans récompense"<sup>212</sup>.

L'allusion à l'hommage n'est qu'une clause de style qu'autorise la nature du cadeau d'Essex, mais cette évocation permet à Bacon d'opposer l'ancienne et noble manière de se donner à un Grand à la nouvelle qu'il vient de dénoncer. Il rappelle opportunément, grâce à une fiction juridique, la justification, par les degrés de fidélité, de sa propre conduite. La dernière phrase ramène au problème du contre-don, signe de la véritable amitié des égaux. Bacon trouve une solution élégante au problème déjà évoqué: s'il prospère, il demandera à Essex l'autorisation de faire un contre-don (*to give it back*), non pas au comte lui-même, ce qui établirait entre eux une égalité proprement inimaginable, mais à l'un de ses "suivants" (autrement nommés "amis", dans le titre d'un essai du même Bacon, *Of followers and frends*<sup>213</sup>). La mention d'une éventuelle absence de récompense d'un serviteur, qu'on imagine ici forcément fidèle, plus qu'une critique voilée d'Essex lui-même, dénoncé comme un maître avaricieux (ce qui contredirait tout le développement précédent), est peut-être une critique plus générale d'un système qui ne peut tenir ce qu'il promet et fabrique forcément des "malcontents"<sup>214</sup>. C'est la grande force de Bacon de soutenir toujours son plaidoyer *pro domo* d'analyses plus globales des relations sociales.

3. Il serait interminable d'établir une liste des objets et services qui s'échangent entre amis. Il est plus intéressant de rechercher comment certains objets ou services sont échangés.

Autour de la mort d'un ami s'ordonnent un certain nombre d'actes obéissant au code amical, qui ont laissé plus de traces écrites que la plupart des échanges amicaux quotidiens. Dans les *Ars Morandi*, l'"ami fidèle" aide son ami à

<sup>212</sup> F. Bacon, *op. cit.* ('He bade me not take care for that, and pressed it, whereupon I said: My Lord, I see I must be your homager, and hold land of your gift; but do you know the manner of doing homage in law? Always it is with the saving of his faith to the King and his others lords; and therefore, my Lord (said I), I can be no more yours than I was, and it must be with the ancient savings: and if I grow to be a rich man, you will give me leave to give it back to some of your unrewarded followers').

<sup>213</sup> Francis Bacon, *Essays/Essays* (1597-1625), Paris, Aubier-Montaigne, 1979, éd. bilingue, traduit par Maurice Castelain, pp. 252-255.

<sup>214</sup> A. Jouanna, *op. cit.*: "Un *malcontent* était, au sens propre, celui qui avait à se plaindre d'un ami, d'un maître, d'un fidèle ou d'un client" (p. 102).

mourir, il l'assiste, il le conforte, il prie pour lui<sup>215</sup>. Dans sa fameuse lettre sur la mort de La Boétie, Montaigne se met en scène dans l'accomplissement de ces tâches, à cette différence près que cette mort est celle d'un héros stoïcien, non d'un humble chrétien. Cette lettre, que l'on a dite si souvent écrite sous le choc de la mort de son ami, utilise un modèle et formalise des comportements exemplaires<sup>216</sup>. Il ne s'agit pas seulement de comportements aristocratiques, comme le suggèrent d'ailleurs les arts chrétiens de mourir, qui s'adressent à toutes les créatures humaines. Dans les testaments d'artisans et de petits commerçants d'une banlieue de Londres au XVII<sup>e</sup> siècle, les "amis" figurent dans les testaments comme garants de la bonne exécution des vœux du mourant<sup>217</sup>.

Le testateur lègue des services (protéger ses descendants, rembourser des créanciers, par exemple) autant que des objets à ses amis. Il peut aussi léguer des amitiés à ses descendants: elles font partie de son patrimoine symbolique. Les humanistes se lèguent livres et manuscrits, comme La Boétie qui transmet à Montaigne sa bibliothèque et ses manuscrits personnels. Celui-ci comprit ce legs comme un service qu'il devait rendre à son ami mort en faisant publier les manuscrits et en contribuant ainsi à la gloire de son nom.

Le testament de Sir Philip Sidney<sup>218</sup> (mort en 1586 aux Pays-Bas, à l'âge de 32 ans des suites d'une blessure) montre bien l'importance des dons testamentaires aux amis. La hiérarchie idéale de ses relations se superpose à son réseau de parenté<sup>219</sup>. Sidney commence par séparer ses biens meubles et immeubles entre sa femme, sa fille et ses frères. Il donne ensuite cent livres aux comtes de Warwick et de Leicester, supérieurs à lui dans la hiérarchie nobiliaire (Leicester, son oncle, est, de plus, un ami d'enfance d'Elisabeth et l'un de ses intimes), en souvenir de son "devoir et grand amour" envers eux. L'expression *duty and great love* est caractéristique du lien entre obligation et alliance. Puis, il distribue des bijoux: à sa sœur, la comtesse de Pembroke, pour laquelle il avait écrit l'*Arcadia*<sup>220</sup> et aux femmes des deux comtes précités. Il passe ensuite à ceux qu'il nomme expressément ses "amis" (qui sont aussi ses égaux dans la hiérarchie nobiliaire): à son "très bon ami" (*very good*

<sup>215</sup> Cf. Roger Charrier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1987.

<sup>216</sup> Cf. Roger Trinquet, "La lettre sur la mort de La Boétie ou Lancelot de Carle inspirateur de Montaigne", *Mélanges d'Histoire Littéraire (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) offerts à Raymond Lebègue*, Paris, A.-G. Nizet, 1969, pp. 115-125.

<sup>217</sup> Cf. Boulton.

<sup>218</sup> Philip Sidney, *Testament*, in *The Life of the Renowned Sir Philip Sidney, with the True Interest of England (...) Written by Sir Fulke Greville, Knight, a Servant to Queen Elizabeth, and his Companion and Friend* (Londres, H. Scile, 1652, VIII-247 p.), Oxford, Clarendon Press, 1907.

<sup>219</sup> Cette idée a été développée par Simona Cerutti à propos des testaments turinois des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, au cours d'un séminaire à l'I.U.E.

<sup>220</sup> La comtesse de Pembroke publie par la suite les écrits de Sir Philip Sidney, son frère, bien que, dans une posture typiquement aristocratique, celui-ci ait négligé de le faire de son vivant et ait ordonné à sa mort de les brûler.

*friend*), sa plus belle armure; à ses "chers amis" (*dear friends*), Edward Dyer et Fulke Gréville, qui, remplissant les devoirs de l'amitié en ne l'abandonnant pas dans l'adversité, lui ont rendu visite et ont versifié avec lui pendant son année d'exil de la cour, tous ses livres; à Edward Wotton, un jeune cerf à prendre tous les ans dans ses parcs<sup>221</sup>. Il s'occupe ensuite des inférieurs, serviteurs et domestiques, à qui il donne des sommes d'argent et qu'il recommande à ses parents et à "ses honorables bons amis" (*my honourable good friends*). Enfin, il récompense chacun de ceux qui l'ont suivi à la guerre, "chaque gentilhomme, mon serviteur ordinaire"<sup>222</sup>; ce ne sont pas des plébéiens, mais des amis nobles inférieurs qui ont accepté de l'assister de leurs armes, de le suivre au Pays-Bas, signalant par là son "crédit". Il termine en payant ses chirurgiens.

Tout le testament est donc construit à l'image de la hiérarchie sociale à l'intérieur de laquelle a vécu Sidney. Une fois assumé le devoir d'assurer la sécurité matérielle de sa famille, Sidney se soucie exclusivement, par ses dons, de souligner publiquement son réseau de relations amicales, dont quatre seulement apparaissent avoir été intimes. Il considère manifestement que l'expression de ces liens fait partie de ses devoirs, car, deux jours plus tard, il ajoute des codicilles à son testament. Il donne de nouveau de l'argent à des serviteurs et à ses chirurgiens, mais l'essentiel de ses dons est réservé à ses amis, avec une exception de taille pour la reine, à qui il fait porter un bijou, "en souvenir de mon très loyal devoir et attachement"<sup>223</sup>. Il offre des épées à divers nobles, mais il demande surtout que l'on fasse faire des cadeaux qui entretiennent la mémoire de ses amitiés intimes: "Je donne et lègue à mon cher ami, William Hungate, un anneau à faire fabriquer pour lui, d'une valeur de vingt livres, avec mon nom gravé à l'intérieur, afin qu'il le porte en mémoire de moi"<sup>224</sup>. Trois autres anneaux doivent être faits pour ses "bons amis" (*good friends*), dont un pour "mon singulier bon ami, Sir Thomas Hennage, en témoignage de mon grand amour pour lui"<sup>225</sup>. Ses cadeaux devront être distribués par Henry Goodier, "mon bon cousin et ami" (*my good cousin and friend*), qui établira ainsi un lien symbolique entre les destinataires et le défunt. Philip Sidney honore ses amis qui, en retour, vont continuer à honorer son nom en portant les anneaux qu'il leur a offerts. Les dons mentionnés dans son testament le situent dans la mémoire des survivants comme un grand noble d'épée, loyal serviteur de la royauté, ami fidèle et populaire, tandis que

<sup>221</sup> Pascal Brioiist m'a signalé l'importance des dons de nourriture entre patrons et clients à l'intérieur des cercles intellectuels londoniens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles qu'il étudie.

<sup>222</sup> Philippe Sidney, *op. cit.* ('every gentleman, my servant in ordinary').

<sup>223</sup> *Ibid.* ('as a remembrance of my most loyal and bounden duty').

<sup>224</sup> *Ibid.* ('I give and bequeath to my dear friend, William Hungate, one ring to be made for him, with my name engraven in it, of twenty pound vullue, for him to wear in my remembrance').

<sup>225</sup> *Ibid.* ('my singular good friend, Sir Thomas Hennage, in token of my great love unto him').

l'image qui subsiste de lui aujourd'hui est surtout celle d'un beau courtisan-poète.

La parole de l'ami n'est pas uniquement, comme il a été dit dans le chapitre précédent, un outil de vérité, mais aussi un service que se rendent les amis sur la scène sociale. Contribuer à la réputation de son ami et, par là même, à son pouvoir d'attraction dans la sphère politique, est un devoir de l'amitié, ainsi exprimé par un proverbe anglais: "Celui qui continue à parler de nous quand nous avons tourné le dos, celui-là est un bon ami" (*He is a good friend that speaks on behind our backs*).

Enterrer dignement son ami et contribuer à son renom sont également des tâches qui donnent en retour la réputation enviable d'être un bon ami. Montaigne a usé de toute son influence pour que les parlementaires bordelais, en période de peste, se déplacent à l'enterrement de La Boétie, simple conseiller au Parlement<sup>226</sup>. Montaigne a ensuite publié les traductions et les poésies de La Boétie, en faisant précéder chaque ouvrage d'une longue épître où il réaffirmait, à l'adresse du personnage auquel il l'envoyait, la nature amicale de ses liens avec La Boétie. Marie Le Jars de Gournay, sa "fille d'alliance", a fait de même pour lui dans la préface à l'édition posthume des *Essais* qu'en réponse, sans doute, à un vœu du mort, Madame de Montaigne lui avait demandé de préparer.

De leur côté, Philippe Duplessis-Mornay et Philip Sidney ont célébré leur mentor commun, Hubert Languet, après sa mort, l'un en lui dédiant un livre, l'autre en écrivant sa louange dans l'*Arcadia*.

Walter Raleigh<sup>227</sup> et Fulke Greville<sup>228</sup> ont tous deux écrit des poèmes à la gloire de Philip Sidney peu après sa mort en 1586, lors de l'expédition anglaise de soutien aux Provinces-Unies contre les Espagnols.

Raleigh mentionne le patriotisme, la piété et les amis de Sidney, rappelant qu'à sa mort, ses soldats pleuraient et que le fier Castillan lui-même avait honte. Cette mort valeureuse magnifiait la vertu et parlait véritablement de l'honneur. Comme l'écrit Raleigh, Sidney a laissé à l'Angleterre ses membres, à la Flandre sa valeur, au camp sa tristesse, à ses amis sa volonté, au monde la renommée de sa vertu. Dans les louanges, la mention des amis sert à caractériser le personnage que l'on honore: Raleigh célèbre l'alliance de

<sup>226</sup> Cf. Roger Trinquet, *op. cit.*

<sup>227</sup> Sir Walter Raleigh, 'An Epitaph upon the Honourable Sir Philip Sidney Knight, Lord Governor of Flushing', *Selected Writings*, Londres, Penguin, 1986, pp. 25-26.

<sup>228</sup> Sir Fulke Greville, 'Lament for his Friend, Sir Philip Sidney', in Celia Haddon (ed.), *A Book of Friends and Friendship*, Londres, Michael Joseph, 1987, p. 45.

savoir, de vertu et d'honneur en Sidney et les nombreux amis du chevalier sont la preuve, le témoignage de ses vertus.

Le poème de Fulke Greville arbore un ton plus personnel. Dans chacun de ses trois quatrains, un vers rappelle la proximité des deux hommes:

"Sidney est mort, mort est mon ami, mort est le délice du monde.

(...)

Adieu ligue sacrée de l'amitié, qui unit les esprits de valeur.

(...)

Philip, cause de toute cette peine, contentement de ma vie, adieu"<sup>229</sup>.

Greville écrivit aussi, vers 1610-1612, une vie de Sidney (où il exposait surtout ses propres vues politiques) et a ardemment contribué à l'image de perfection chevaleresque qui est restée attachée à Sidney au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>230</sup>. Greville mentionne l'honneur rendu à Languet par Sidney et raconte, lui aussi, la mort édifiante de son ami qui, avant de demander à la compagnie de gentilhommes anglais et hollandais qui l'entouraient de sortir, les admonesta ainsi: "Aimez ma Mémoire, chérissez mes Amis; leur Foi envers moi vous garantit leur honnêteté. Mais par dessus tout, gouvernez votre Volonté et vos Affections, par la Volonté et la Parole de votre Créateur, contemplant en ma fin celle du Monde et de toutes ses Vanités"<sup>231</sup>. Sidney transforme sa mort en *Memento Mori* pour le public, il meurt en stoïcien chrétien. Greville met d'ailleurs la mort de Sidney en parallèle avec celle de Socrate, sans oublier de justifier au passage son entreprise de commémoration ("Aimez ma mémoire"<sup>232</sup>). Greville travaille donc aussi pour son honneur ("Je l'ai beaucoup observé, honoré et aimé (...). J'ai vécu avec lui et je l'ai connu quand il était un enfant"<sup>233</sup>). En 1628, il fait inscrire sur son propre tombeau à Warwick:

"Fulke Greville Serviteur de la Reine Elisabeth  
Conseiller du Roi Jacques  
et Ami de Sir Philip Sidney"<sup>234</sup>.

Pour la dernière génération directement inspirée par les idéaux amicaux de la Renaissance, qui s'éteint dans les années 1610-30, être ami - et un bon ami -

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> On peut mesurer le succès de l'entreprise au fait, par exemple, que Thomas Gainsford, *The Secretaries Studie: containing new familiar epistles, or directions for the formall, orderly, and judicious inditing of letters*, Londres, 1616, mentionne, dans un modèle de "lettre civile", un dit de Philip Sidney comme une référence en matière d'amitié (p. 20).

<sup>231</sup> *The Life of the Renowned Sir Philip Sidney (...)* by Sir Fulke Greville, *op. cit.*, pp. XII.

<sup>232</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>233</sup> *Idem*, pp. 6-7.

<sup>234</sup> *Idem*, p. 139. En 1652, Greville est mort depuis 24 ans et le manuscrit de *The Life...*, initialement intitulé *The Dedication...*, a sans doute été rebaptisé par l'éditeur en référence à cette inscription.

d'un personnage admirable constitue donc un sujet de gloire au même titre qu'un rôle politique important.

(Texte à l'état de notes;  
les références, en bas de page, sont des ajouts)

#### 4ème partie

### UNE EXPERIENCE ETHIQUE

#### Chapitre 1: Aimer

- Amour / amitié.

- Amitié homme / femme:

Montaigne<sup>1</sup>, III, p. 188: amitié maritale.

Rabelais, *Gargantua*<sup>2</sup>, p. 433: l'amitié homme / femme à Thélème donne un bon mariage dehors.

- Amitié / sodomie:

Beauté de l'ami: Montaigne; Rabelais, *Pantagruel*<sup>3</sup>, p. 143.

(Interruption des notes)

---

<sup>1</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, T. III, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

<sup>2</sup> François Rabelais, *Gargantua* (1534-1542), édité par P. Michel, Paris, Gallimard (Le Livre de Poche), 1965, 448 p.

<sup>3</sup> François Rabelais, *Pantagruel* (1532), édité par P. Michel, Paris, Gallimard (Le Livre de Poche), 1964, 448 p.

(note)

## CONCLUSION

*Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.*

*J'aimerais autant qu'on dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition!*

*Les mots diversement rangés font un divers sens, et les sens diversement rangés font différents effets.*

Pascal, *Pensées*, n° 22 et 23

## Transcription du manuscrit:

*HENRY PERCY NINTH EARL OF NORTHUMBERLAND**The British Museum, add. mss. 12504, fols. 54r-58r.**My Lord of Northumberland**Conceit Concerning Friends and Friendship*

Time, and yeares, having wedded my youth to the world (beuetiss), liberty, wealth and honour, and at an instant being (bought) from bondage, want, and manor titles; Aeteratous tis contrary for youth at first either to gouvern or discuss of rightly: This Paradize was too glorious for weak eyes to (distour) what satured discontentment might be (pudor hidden: friends were in multitudes, or at least friendly professed, releasing words, and the wordly great expectations (\_\_\_ the \_\_\_ of lending) were to myne eares \_\_\_ (niggarde): Kindnesses (in) \_\_\_ aboundance, as made antient (desires) of friendship esteemed wise men; Albeit not thou agreeing with Aristotle that friendship could be but between two; And things were \_\_\_ plausible that (faronelike) simplicity feared not h--ter-. Some were friends for likeness in yeares, some to compass marriages, others for gains, some for play, others for company; some for (feste, others for credit, some for the flying (inge), others for feather wearinge: beside the many many deare friends as either men that th\_\_\_ or occasions to be formed, which purposes being out gayness, for those fa(vo)ries being spent in that degree by either for, for fastidi(es) friendship slipp away, and few like puppette \_\_\_ in their plates; those that were past spares not to requi(tes) good terms \_ the slandorous reproaches, (backbi ge) and such kind of mallice, as their simplicity that taught them. Another sort of friends there, were, I meane, stated men, or chamber talked, more witty, less honest, ambitious out of measure, most by their owneother wearing, some by reading of Plutarch, free speakers of all (mowed) conditions; needless in \_\_\_ matter in their (courteuss) th-; discourses of sornette, not this \_\_, say nothing, when a thousand shall know it; this of mie sort were ordynarely possest with mighty suspition and jealousie, gesting at mens minds by their gestures, and condemning so you farr \_\_\_ supposally. These were most subiect to the \_soing of subindnesses, from subindness to \_ling \_ from consoaloing to mistrust; Thou followers like \_\_dles multitudes, \_, dissembling, \_ to \_ friends, if they bare but mislike to ---,---want of good nature,dist-- what --- --- in friendship had --- ----; imperfections ---- to the uttermost, and innumerable other ----, beside amongst his ---- an ---- to beleve tales by --- how deare a friend ---, if it carries the least --- of -- probability . Being tyred not \_ friendly comfote too often to sort of, and discontented let the too often \_ \_ \_ in opinion too



firmly establishers, appreciate life embraces and, eager for griefe and melancholy, thou allowing any way egal \_tirednes for its own work: yet still not \_ of returning. Griefe contymad, in this full stage; drawing on \_ how like errors might h\_ \_-ters, by according what \_ hereafter \_ \_ found the original cause of \_ hartbreakers. Amongst other disquited thoughts, first burdening my self as faulty, attributing it to my want of judgement in chaire, thou to \_ dispo\_, not might happily be found contrary in a \_ , \_ not \_ like slender per\_ a \_ my hopes were kept leaving \_ \_ \_ of light of impossibility was presented to my understanding, and conceipt drawing on (anger). \_ \_ \_ better moanes of comfort \_ strong reasons pleaders, that retiredness was the most happy state, and that perswaders to \_ \_ thoughte in any sort, other for friendship, or from \_ , were the \_ters of all \_ , the \_ of most, and the greatest abusers of young men. These \_ being entertainers, discontentnesse were shaken of, \_ as cogitations possest quietness, where they \_ freedome, and freedome gane and abillyties to sitt downe, what I had --- by experience of reason assured myself, this happiness of ---, mutuall friendship was or might --: a happiness-- might well --- it, if it were possible those friendes were in prooffe according to the defining of it by many: or that men might enjoy by my labour desort, on fortune, be blessed and associated, as hath deacons \_ multitudes, to labour that \_ \_ is so be formed. Which opinion \_ firmly establishes in men minde will hardly be remouved at first blush having taken for diepe reste from generation to generation by ignorance and idle sea-hood into these \_es in particular, whereby these hopes and absurdities are growne to - -fast assurance, and mens conceipts too \_ after dwellinge in the airye Castles, running forward in \_ credulytee too long, till doath makes meanes of further considering lifeless, and old Ignorance by the doath in others to the - borne: And h - - have had that good - rightly to have considered esteeme.

## SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES

(listes partielles - dans lesquelles ont été insérées les principales sources citées dans les chapitres -)

#### Sources manuscrites

DELLA TORRE Giulio, *De Amicitia*, 1526, Verone, Biblioteca Civica, Cod. 1364., 80 ff.

HARRIOT Thomas, *Synopsis. Elsicon Rigori* (1 f.), *Harriot's Mathematical and Scientific Papers*, British Library, add. ms 6782-6789.

*My Lord of Northumberland, Conceipt Concerning Friends and Friendship*, British Museum, add. mss. 12504, fols. 54r-58r.

#### Sources imprimées

##### Italie

ACCADEMIA degli AFFIDATI, *Rime*, Pavie, G. Bartoli, 1565, 255 p.

ACCADEMIA della CRUSCA, *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Venise, G. Alberti, 1612 (1ère éd.); Florence, La Crusca, 1691 (2ème éd.); Naples, G. Ponzelli, 1746 (3ème éd.).

ACCADEMIA degli ETEREI, *Rime degli Accademici Eterei*, Padoue, 1567.

ACCADEMIA de' GELATI, *Memorie, imprese e ritratti*, Bologne, Manolesi, 1672, 406 p.

ACCADEMIA degli INCOGNITI, *Discorsi academici de' Signori Incogniti havuti in Venetia*, Venise, Il Sarzina, 1635, 288 p.

ACCADEMIA degli INCOGNITI, *Le Glorie degli Incogniti, ovvero gli huomini illustri dell' Accademia de' Signori Incogniti di Venezia*, Venise, F. Valuasense, 1647, 432 p.

ACCADEMIA degli INTRONATI, *Dieci paradosse degli Accademici Intronati da Siena*, Milan, A. degli Antonii, 1564, 92 f.

ACCADEMIA de gl' INTRECCIATI, *Discorsi sacri e morali detti nell' Accademia de gl' Intrecciati (...) con i fasti di tutte le accademie fin' hora tenute*, Rome, Rev. Camera Apostolica, 1673, 356+104 p. (en particulier, le discours "L'Amico travagliatore" (1647) d'Agostino Franciotti, pp. 86-94).

ACCADEMIA VENETIANA, *Somma delle Opere che in tutte le scienze et arti piu nobili, et in varie lingue hadamandare in luce l'academia Venetiana*, Venise, Accademia Venetiana, 1568 (non paginé).

ACCETTO Torquato, *De l'honnête dissimulation* (1641), éd. par S. S. Nigro et trad. par M. Blanc-Sanchez, Lagrasse, Verdier, 1990, 100 p.

ALBERTI Leon Battista, *I Libri della Famiglia* (écrits v. 1440), éd. par R. Romano et A. Tenenti, Turin, Einaudi, 1969, 425 p.

ALBERTI Leon Battista, "D'Amicitia", in *Opera Inedita et pauca separatim impressa*, Florence, J. C. Sansoni, pp. 236-237.

*L'Amicitia, comedia rappresentata al Serenissimo Principe di Venetia, Marino Grimani* (le 26 déc. 1599), s. l., s. d., "stampata per il Rampazetto", 12 f.

AMMIRATO Scipione, *Opuscoli* (1583), Florence, A. Massi & L. Landi, 3 vol., 1637, 1640 et 1642.

ARIOSTO Ludovico, *Roland furieux* (1516-1532), choisi et raconté par I. Calvino, trad. par N. Frank, Paris, Flammarion, 1982, 346 p.

BERDINI Alberto, da Sarteano, "De conditione amicitiae et de malitia invidentiae" (épître XCVIII), in *Opera Omnia*, Rome, G. B. Bussotum, 1688, pp. 397-401.

BOCCACCIO Giovanni, *Le Décaméron*, trad. par J. Bourciez, Paris, Garnier, 1967, 724 p.

BONCOMPAGNO da Signa, *Amicitia*, éd. par S. Nathan, Roma, Società Filologica Romana, 1909, 88 p.

BRUNO Giordano, *De gl' heroici furori* (1585) / *Des fureurs héroïques*, éd. bilingue, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

CAMILLO Giulio, *L'idea del teatro* (v. 1550), éd. par L. Bolzoni, Palerme, Sellerio, 1991, 206 p.

CASTIGLIONE Baldassar, *Il Libro del Cortegiano* (1528), Milan, Garzanti, 1991, 472 p., intro. d'A. Quondam; *Le Livre du Courtisan*, éd. et trad. par A. Pons d'après la trad. de G. Chappuys (1580), Paris, G. Lebovici, 1987, 405 p.

CAVALCANTI Giovanni, *Trattato politico-morale*, éd. par M. T. Grendler, Genève, Droz, 1973, 251 p.

DELLA CASA Giovanni, *Galatée* (1558), éd. et trad. par A. Pons d'après la trad. de J. de Tournes (1598), Paris, Quai Voltaire, 1988, 171 p.

DELLA CASA Giovanni, *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos/ Trattato degli uffici communi tra gli amici superiori e inferiori* (trad. italienne publiée en 1559 ou 1564), in *Prose di G. Della Casa e altri trattati cinquecenteschi del comportamento*, éd. par A. Di Benedetto, Turin, Einaudi, 1970, pp. 135-189.

DE GRASSIS Carlo, *Tractatus de effectibus amicitiae* (1617), Palerme, G. B. Maringum, 1622, 37 p.

EQUICOLA Mario, *De la Nature d'Amour* (1536), trad. par G. Chappuys in *Les six livres de Mario Equicola d'Alveto, auteur célèbre, De la nature d'amour, tant humain que divin, et de toutes les différences d'iceluy*, dédiés à P. Desportes, Paris, J. Housé, 1584, 347 f.

FICINO Marsilio, *Discours de l'honneste Amour sur le Banquet de Platon, par Marsile Ficin, philosophe, médecin et théologien très excellent. A la sérénissime Reine de Navarre, traduit de Toscan en François par Guy Le*

*Fevre de la Boderie, secrétaire de Monseigneur frère unique du Roy, et son interprète aux langues peregrines*, trad. par G. Le Fevre de la Borderie, Paris, J. Macé, 1578, 391 p.

FIRENZUOLA Agnolo, *Discours de la beauté des dames*, trad. par I. Pallet, Paris, A. L'Angelier, 1578, 52 f.

GHERI Goro, *Lettres*, écrites entre 1516 et 1519.

GIAMBELLI Cipriano, *Il Diamerone, ove si ragiona della natura, e qualità de' sogni, e della perfettione, et eccellenza dell' amicitia humana, del R. D. Cipriano Giambelli da Verona*, Venise, G. Angelieri, 1589 (dialogue sur l'amitié, pp. 67-180).

GIOVANNI da Legnano, *De Amicitia, Tractatus illustrium in utraque tum Pontifici tum Caesari iuris facultate iurisconsultorum ...*, Venise, F. Zilettus, T. 12, 1584, ff. 227-242.

GIRALDI CINZIO Giovan Battista, *Discorso intorno a quello che si conviene a giovane nobile e ben creato nel servire un gran principe* (1569), éd. par W. Moretti sous le titre *L'Uomo di corte*, Modène, Mucchi, 1989, XXVIII-99 p.

GUAZZO Stefano, *La civile Conversation* (1574), trad. par G. Chappuys, Lyon, J. Beraud, 1579, 556 p.

GUICCIARDINI Francesco, *Plusieurs advis et conseils de François Guicciardin, tant pour les affaires d'estat que privées*, Paris, R. Le Mangnier, 1576, 45 f.

LIGNANO Giovanni (da), *Ioannis de Lignano Bononiensis de Amicitia, in Tractatus Illustrium in utraque tum Pontifici tum Caesari iuris facultate iurisconsultorum ...*, Venise, T. XII, 1584.

MACEDO Francisco, de Sao Agostinho, *Myrothecium Morale, documentorum tredecim, que sunt totidem Lectiones super textum Aristotelis Lib. 8 Ethicorum, De Amicitia*, Padoue, 1675.

MACHIAVELLI Niccolò, *Il Principe* (1513), éd. par U. Dotti, Milan, Feltrinelli, 1991 (*Le Prince* suivi de *Choix de lettres*, préface de R. Aron, trad. par J. Anglade, Paris, Librairie Générale française, 1972, 303 p.); *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1513-1519), préface de C. Lefort, éd. par A. Péliissier, trad. par T. Guiraudet, Paris, Flammarion, 1985, 372 p.; *Lettere*, éd. par F. Gaeta, Milan, Feltrinelli, 1981, 548 p.

MANZINI Luigi, *Gli amici eroi, favola tragicomica boscareccia*, Venise, Ginammi, 1628, XIV p.-88 f.

MICHELANGELO, *Poèmes*, éd. bilingue, trad. par P. Leyris, Paris, Mazarine, 1983, 174 p.

PATRIZI Francesco, *Le Livre de police humaine, contenant description de plusieurs choses dignes de mémoire*, trad. du latin par J. Le Blond (1546), Paris, G. Thibout, 1554, 262 f. (suivi de *L'Education du prince chrétien* d'Erasmus).

PETRARCA Francesco, *42 Sonnets, 3 Chansons, 3 Sextines*, éd. bilingue, L'Isle-sur-la Sorgue, Le Lamparo, 1982.

RUCCELLAI Giovanni, *Il Zibaldone quaresimale*, éd. par A. Perosa, Londres, Warburg Institute, 1960, 264 p.

SALVIATI Leonardo, *De dialogi d'amicizia*, Florence, Giunti, 1564, XI-86-IV p.

SARTEANO Beato Alberto (da), "De conditione amicitiae & de malitia invidentiae" (1445), in *Opera Omnia, in ordinem redacta ...*, Epître XCVIII, Rome, 1688.

STRAPAROLA Giovan Francesco, *Le piacevole notti*, extraits, éd. par N. Merola et R. Minore in *Il Commercio nella letteratura italiana*, Roma, Newton Compton editori, vol. 1, 1986, pp. 77-91.

STROZZI Giulio, *Il Barbarigo, ovvero L'Amico sollevato, poema eroico*, Venise, G. Piuti, 1626, XX-214 p.

TASSO Torquato, *Les Morales*, trad. par I. Baudoin, Paris, T. Du Bray & A. Courbé, 1632 (*De la Cour*, pp. 1-94 et *Dialogue de l'Amitié*, pp. 405-624).

TREVISANO Marco, "Testament", trad. par F. Brun, *Communications*, n° 35, 1982, pp. 89-91.

#### France

AILLY Nicolas (d'), *Pensées diverses* (1678), in LAFOND J. (ed.), *Moralistes du XVIIe siècle*, Paris, R. Laffont, 1992, pp. 259-271.

AMYOT Jacques, traduction des *Oeuvres Morales et Meslées de Plutarque*, dédiées à Charles IX, Paris, Barthélémy Macé, 1587.

(ARGONNE Bonaventure (d')), *L'Education, Maximes et Réflexions de Monsieur de Moncade* (1691), in LAFOND J. (ed.), *Moralistes du XVIIe siècle*, Paris, R. Laffont, 1992, pp. 91-98.

AUBIGNE Agrippa (d'), *Les Tragiques* (1616 et 1623), introduit par Jacques Bailbé, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 8 et p. 15.

AUDIGUIER Vital (d'), *Philosophie soldade* (Paris, Toussaincts de Bray, 1604, 235 p.

BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 1696.

BOURDEILLE Pierre (de), abbé et seigneur de Brantôme, *M. De La Noue. A sçavoir à qui l'on est plus tenu, ou à sa patrie, à son roy ou à son bienfaiteur; Discours sur les couronnels de l'infanterie de France; Les vies des grands capitaines françois; Les Dames Galantes*, in *Oeuvres Complètes*, édité par Ludovic Lalanne, Paris, Vve Renouard, 1873.

BETHUNE Maximilien (de), duc de Sully, *Les Oeconomies Royales*, édité par D. Buisseret et B. Barbiche, Paris, C. Klincksieck, T. 1, 1970, pp. 340-341.

BODIN Jean, *Les Six Livres de la République* (1576), Paris, Fayard, 1986, 6 vol. (reproduction de l'éd. de Gabriel Cartier, Lyon, 1593); *Sapientiae*.

*Moralis, epitome ...*, *Selected Writings on Philosophy, Religion, and Politics*, éd. par Pl. Rose, Genève, Droz, 1980.

BRETIN Filbert, traduction de *Toxaris*, traduit par Filbert Bretin, Paris, 1582.

CHAMPIER Symphorien, *La Nef des dames vertueuses* (1503), introduction par J. B. Woodsworth, La Haye, Mouton & Co., 1962; *Les Gestes ensemble la Vie du preulx chevalier Bayard ...* (1525), éd. par L. Cimber et F. Danjou, Paris, Archives curieuses de l'histoire de France, 1ère série, t. 2, 1835.

CHARRON Pierre, *De la Sagesse* (1601 et 1604), suivie de son résumé, le *Petit Traité de la Sagesse*, et des *Discours Chrétiens*, Paris, Fayard, 1986, 887 p.; trad. anglaise par S. Lennard, *Of Wisdome*, Londres, E. Blount & W. Aspley, s. d. (avant 1612), 550 p.

COEFFETEAU Nicolas, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, Paris, S. Cramoisy, 1620, 651 p.

COLLIN Jehan, *Le livre De amytié de Ciceron*, Paris, 1537.

COMMYNES Philippe (de), *Mémoires*, Paris, Jules Renouard, 1840.

DANEAU Lambert, *Opuscula omnia theologica*, Genève, E. Vignon, 1583, 1625 p. (*Ethices christianae*, pp. 40-207 et *Tractatus de amicitia christiana*, pp. 208-213); trad. en anglais par T. Newton, *True and Christian Friendship*, Londres, A. Veale, 1586, 60 f.

DESCARTES, *Observations*, édité par F. Alquié.

DOMAT Jean, *Traité des Lois* (1681), préface aux *Lois civiles dans leur ordre naturel*, Paris, Le Clerc, 1777, pp. I-XXIX.

DURAND Pierre, *Le stile et la manière de composer, dicter et écrire toute sorte d'épistre, ou lettre missives*, Paris, 1556.

DU PERRON, Jacques Davy, cardinal, "Epître" dédicatoire de sa trad. française du *Laelius* de Cicéron, Paris, A. Estienne, 1618, XVI p.; *Les diverses Oeuvres de l'illustrissime cardinal Du Perron*, Paris, A. Estienne, 1622.

DU VAIR Guillaume, *La Philosophie morale des Stoïques*, in *Les Oeuvres du Sir Du Vair*, Genève, B. L'Abbé, 1610, pp. 1099-1144.

ESTIENNE Henri II, *Dialogues du nouveau langage français italianisé*, 1578.

ESTIENNE Robert Ier, *Dictionnaire François-Latin, autrement dit, Les mots François, avec les manieres d'user diceulx, tournez en Latin* (1ère éd.: Paris, chez l'auteur, 1539; éd. corrigée et augmentée 1549), Genève, Slatkine Reprints, 1972 ("ami", p. 30).

FARET Nicolas, *L'Honneste homme, ou l'art de plaire à la Cour*, Paris, T. Du Bray, 1630, 248 p.

FAUR Guy du, sieur de Pibrac, *Les Quatrains*, Lyon, Benoist Rigaud, 1597.

FRANCOIS de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1609-1619), Paris, Le Seuil, 1962, 319 p.

FURETIERE Antoine, *Le Dictionnaire universel*, La Haye-Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690.

GENTILLET Innocent, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté (...) contre Nicolas Machiavel Florentin*, 1576, éd. par C. E. Rathé, Genève, Droz, 1968, 636 p. (trad. anglaise, *A Discourse upon the means of wel governing and maintaining in good peace a kingdome, or other principalitie*, Londres, 1602).

GOURNAY, Marie Lejart (de), *Préface (...) par sa fille d'alliance des Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, Paris, A. Langelier, 1595, 18 p.

GUEZ de BALZAC Jean-Louis, *Aristippe ou De la Cour*, 1658.

HENRI III, *Lettres*, Vol. I, Paris, 1959.

(HOTMAN Antoine), *Traité de l'amitié par forme de paradoxe*, Paris, A. Langelier, 1583, 40 p.

*Histoire de la Ligue. Oeuvre inédite d'un contemporain*, édité par Ch. Valois, Paris, Renouard, 1914.

LA BRUYERE Jean (de), *Les Caractères* (1688-1696), préface par Roland Barthes, Paris, Union Générale d'Éditions (10/18), 1980, 377 p.

LAGNIER Pierre, *Ex M. T. Cicerone insignium sententiarum elegans & perutile compendium*, Lyon, J. de Tournes, 1551.

LA MARCHE Olivier (de), *L'Etat de la maison du duc Charles de Bourgoingne, dit Le Hardy* (1473), Paris, Renouard, 1888, *Mémoires*, T. IV.

LA PRIMAUDAYE Pierre (de), *L'Académie française* (1577), s. l., J. Chouet, 1598, XXX-387 f.

*Le Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, J.-B. Coignard et Vve, 1694.

*Le Féal et parfaict amy*, Paris, J. de Heuqueville, 1614, XVII-17 f.

LE POULCHRE François, seigneur de La Motte-Messemé, *Le Passe-Temps*, Paris, Jean Le Blanc, 1597, f. 5v.

LESTOILE Pierre (de), *Registre-Journal de Henri III*, édité par Michaud et Poujolat, Paris, "chez l'éditeur du commentaire analytique du Code civil", 1873.

*Lettres inédites de Henri II, Diane de Poitiers, Marie Stuart, François, Dauphin, etc., adressées au Connétable Anne de Montmorency, ou Correspondance secrète de la cour sous Henri II*, éditées par J.-B. Gail (1818), Paris, Ch. Gail, 1828, p. 21.

MACHUREAULT Josias, *Exercices de Josias Machureault de Chalon-sur-Saône, touchant l'amitié*, Genève, P. Aubert, 1619, 419 p.

*Madrigaux*, traduit et édité par Jean-Pierre Cavaillé, Paris, Orphée / La Différence, 1992.

MERMET Claude, *Le Temps passé (...), contenant le bon droict des femmes, la pierre de touche du vray amy, la consolation des mal mariez*, Lyon, B. Bouquet, 1585, 95 p.

MEURIER Gabriel, *Thrésor de sentences dorées, proverbes et dictes*, Rouen, 1578.

MONTAIGNE Michel (de), *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

NAUDE Gabriel, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, introduction par Louis Marin, Paris, Éditions de Paris, 1988 (en particulier, chapitre V, "Quelles conditions sont requises au ministre avec qui l'on peut concerter les coups d'Etat?", pp. 153-168).

NAVARRÉ Marguerite (de), *Heptaméron*, éd. par M. François, Paris, Garnier, 1967.

*Notable discours en forme de dialogue, touchant la vraye et parfaite amitié*, Lyon, B. Rigaud, 1583.

*Particularités notables concernant l'assassinat de MM. de Guise*, Paris, 1589.

PASCAL Blaise, *Pensées*, classées par L. Brunschvicg, Paris, J.-C. Lattès / Profrance / Maxi-livre, 1988, 359 p.

PERRAULT Charles, *Dialogue de l'amour et de l'amitié*, Paris, Ch. de Sercy, 1660, XXV-74-III p.

PIBRAC Guy Du Faur (de), *Les Quatrains*, Lyon, B. Rigaud, 1597, 71 p.

PORTES Pierre, *Le Caractère d'un véritable et parfait amy*, Paris, J. Bouïllerot, 1688, 167 p.

PRIEZAC Daniel (de), *Discours Politiques*, Paris, P. Rocolet, 1652 ("De l'amitié", pp. 40-55).

RABELAIS François, *Pantagruel* (1532) et *Gargantua* (1534-1542), éd. par P. Michel, Paris, Gallimard / Le Livre de Poche, 1964, 448 p. et 1965, 448 p.

RENAUDOT Théophraste, *Première centurie des questions traitées ez conférences du Bureau d'adresse*, Paris, Bureau d'adresse, T. 1, 1634 ("De la Sympathie et antipathie", pp. 257-261 et "De l'Amitié", pp. 309-312).

RICHELET Pierre, *Dictionnaire français*, Genève, J. H. Widerhold, 1680.

RICHESSOURCE (Sieur de), *Les Conférences académiques et oratoires*, Paris, chez l'auteur, 1ère et 2ème parties, 1661-1662, 622 p. et 3ème partie, 1665, 264 p.

SABLE, Madeleine de Souvré (marquise de), *Maximes* (1676), in *Moralistes du XVIIe siècle*, éd. par J. Lafond, Paris, R. Laffont, 1992, pp. 243-255.

SALA Pierre, *Le livre d'Amitié, dédié à Jehan de Paris, par l'Escuyer Pierre Sala, Lyonnais*, éd. par G. Guigne, Lyon, H. Georg, 1884, XII-87 p.

SAINT-EVREMOND Charles (de), *Maxime: Qu'on ne doit jamais manquer à ses amis* (1647), in *Oeuvres mêlées*, éd. par Ch. Giraud, Paris, J. L. Técheiner fils, 1866, t. 1, pp. 3-12; *L'Amitié sans amitié* (1665), in *Oeuvres*, éd. par R. de Planhol, Paris, La Cité des Livres, 1927, t. 1, pp. 69-78; *Sur l'Amitié* (1676), in *Textes choisis*, éd. par A. Niderst, Paris, Éditions Sociales, 1970, pp. 287-300.

SEVIGNE, Marie de Rabutin-Chantal, Marquise de, *Lettres* (1ère éd. 1726) Paris, Garnier-Flammarion, 1976.

THOU Jacques-Auguste (de), *Historia sui temporis* (1606), traduction française: *Histoire Universelle*, T. IV, Londres, 1734, p. 485.

TUROLD, *La Chanson de Roland* (fin Xe siècle, 1ère éd. par Francisque Michel, Paris, 1837), éd. par Pierre Jonin, Paris, 1979.

VATTIER Pierre, *De l'Amitié*, Paris, chez l'auteur, 1659, XXX-191p.

VIGENERE Blaise (de), Traduction de Flavius Philostrate l'Ancien, *Les Images, ou Tableaux de platte peinture (...) avec des argumens et annotations sur chacun d'iceux*, Paris, 1578; *Traicté des comètes, ou estoilles chevelues, apparoissantes extraordinairement au ciel, avec leurs causes et effects*, Paris, 1578; Introduction et traductions de *Trois dialogues de l'amitié: le Lysis de Platon, et le Laelius de Cicéron; contenans plusieurs beaux préceptes, et discours philosophiques sur ce subject: et le Toxaris de Lucien; ou sont amenez quelques rares exemples de ce que les amis ont fait autresfois l'un pour l'autre*, Paris, N. Chesneau, 1579, XII-184 f; Traduction de Flavius Philostrate l'Ancien, *De la Vie d'Apollonius Thianéen*, Paris, 1599; *Traicté des chiffres, ou Secrètes manières d'écrire*, Paris, 1586; *Traicté du feu et du sel, excellent et rare opusculé du Sr Blaise de Vigenère (...) trouvé parmy ses papiers après son décès*, Paris, 1618.

### Angleterre

AELRED de Rievaulx, *Le Miroir de la Charité. Sermons. De l'Amitié spirituelle* (XIIe siècle), éd. et trad. du latin par le R.P. C. Dumont, Namur, 1961.

BACON Francis, *Essays / Essais* (1597, 1612, 1625), éd. bilingue, trad. par M. Castelain, Paris, Aubier, 1979, 308 p.; *Apologie in Certaine Imputations Concerning the Late Earle of Essex*, 1604.

BALDWIN William, *A Treatise of Morall Phylosophie, contaynyng the Sayinges of the Wise*, Londres, E. Whit, 1547 (1ère éd., non paginé).

BRAMHALL John, *The Catching of Leviathan*, Londres, 1658.

BRATHWAIT Richard, *The English Gentleman*, Londres, J. Haviland, 1630, 461 p.

BROWNE Thomas, *Religio Medici, Letter to a Friend, and Christian Morals*, New-York, Macmillan & Co., 1898; *La Religion du médecin*, trad. française anonyme, s. l., 1668, 360 p.

(BRYDGES, Sir Grey, (Lord)), *Observations and Discourses*, Londres, E. Blount, 1620, IV-542 p.

COTGRAVE Randle, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, Londres, Adam, 1611.

ELYOT Thomas (Sir), *The Boke named The Governour* (1531), éd. par H. H. S. Croft, Londres, C. K. Paul, 1880, 2 vol.; traductions de Plutarque attribués à Elyot, *Howe One May Take Profite of his Enmyes*, suivi de *The*

*Maner to Chose and Cheysse a Frende*, Londres, T. Berthelet, s. d. (v. 1535?), 16 f.

FELTHAM Owen, *Resolves, A Duple Century* (1620?), Londres, H. Seile, 1628 (3ème éd.), 448 p.

GAINSFORD Thomas, *The Rich Cabinet (...)*, Londres, R. Jackson, 1616, 166 f. (suivi d'une trad. anglaise du *Galateo* de G. Della Casa); *The Secretaries Studie: containing new familiar epistles, or directions for the formall, orderly, and judicious inditing of letters*, Londres, 1616.

GREVILLE Fulke (Sir), *The Life of the Renowned Sir Philip Sidney, with the True Interest of England (...)* Written by Sir Fulke Greville, Knight, a Servant to Queen Elizabeth, and his Companion and Friend (Londres, H. Scile, 1652, VIII-247 p.), Oxford, Clarendon Press, 1907; 'Lament for his Friend, Sir Philip Sidney', in Celia Haddon (ed.), *A Book of Friends and Friendship*, Londres, Michael Joseph, 1987, p. 45.

HARRINGTON John, traduction et édition de *The Booke of Friendship of Marcus Tullie Cicero*, Londres, 1550, VII-65 f.

HOBBES Thomas, *De Cive* (Paris, 1642), éd. par H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983 (*Le Citoyen ou les fondements de la politique*, traduit en 1649 par Samuel de Sorbière, Paris, Flammarion, 1982).

HOWELL Thomas, *Devises* (1581), Oxford, Clarendon Press, 1906, XVII-104 p.

JACQUES 1er, *Basilikon Doron, or His Majestys Instructions to his dearest Sonne, Henry the Prince*, Edinburgh, 1599, 'original and secret edition', et 1603, 'second or corrected edition', Londres, Wertheimer, Lea & Co., 1887 (*Basilikon Doron, ou Présent royal de Jacques 1er Roi d'Angleterre, Ecosse et Irlande, au Prince Henry son fils, contenant une instruction de bien régner*, traduit par Sieur de Villiers Hotman, Paris, Guillaume Auvray, 1604, 3ème éd.); *Letters of King James VI & I*, G.P.V. Akrigg ed., Berkeley, University of California Press, 1984.

*Marlowe's Plays and Poems* (1594), Londres, Dent, 1963.

MORE Thomas, *L'Utopie* (1516), Livre I, traduit par V. Stouvenel et M. Bottigelli-Tisserand, Paris, Editions Sociales, 1966, pp. 104-106 (*Utopia. De optimo republicae statu deque, The Complete Works of St-Thomas More*, Vol. 4, New Haven et Londres, Yale U. P., 1974).

RALEIGH Walter (Sir), 'An Epitaph upon the Honourable Sir Philip Sidney Knight, Lord Governor of Flushing', *Selected Writings*, Londres, Penguin, 1986.

ROBSON Simon, *The Courte of Civill Courtesie*, Londres, R. Jhones, 1577, VI-51 p.

SHAKESPEARE William, *Sonnets*, traduit par P. J. Jouve, Paris, Gallimard, 1969 (*The Illustrated Stratford Shakespeare*, Londres, Chancellor Press, 1982).

TAYLOR Jeremy, *A Discourse of the Nature, Offices, and Measures of friendship, The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor*, Londres, F. Westley & A. H. Davis, 1835, vol. 1, pp. 32-44.

TILNEY Edmund, *A Briefe and Pleasant Discourse of Duties in Marriage, called the Flower of Friendship*, Londres, H. Denham, 1568, 38 f. (non paginé).

TIPTOFT, John, Earl of Worcester, édition et traduction de *The Boke of Tulle of Old Age. To which was added Tullius, his Book of Friendship; and the Declaracyon, shewing wherein Honoure should rest*, Londres, W. Caxton, 1481 (non paginé).

(WINGFIELD Anthony), *Discourse written by a gentleman*, Londres, T. Woodcok, 1589, 58 p.

### Autres

CHRISTINE de Suède, *Maximes: Les Sentiments Héroiques*, éd. bilingue, introduit et traduit (en suédois) par S. Stolpe, Stockholm, Bonniers, 1959, 151 p.

COORNHERT Dirk Volkertszoon, *Zedekunst dat it Wellevenskunste* (1586), éd. par B. Becker, Leyde, E. J. Brill, 1942.

ERASME, *Correspondance*, traduit par Marie Delcourt, Bruxelles, Presses Académiques Européennes, 1967; *Opera Omnia*, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Co., IV-2, 1977.

GRACIAN Baltasar, *L'Homme de cour (Oraculo manual y arte de prudencia)*, trad. française de A. de la Houssaie (1684), Paris, Champ Libre, 1972, 192 p.

LOHR Charles H., Inventaire des commentaires latins d'Aristote à la Renaissance (classés par ordre alphabétique des auteurs) in *Studies in the Renaissance*, XXI, 1974, pp. 228-289, puis in *Renaissance Quarterly*: XXVIII, 1975, pp. 689-741; XXIX, 1976, pp. 714-745; XXX, 1977, pp. 681-741; XXXI, 1978, pp. 532-603; XXXII, 1979, pp. 529-580; XXXIII, 1980, pp. 623-734; XXXV, 1982, pp. 164-256.

ROJAS Fernando (de), *Celestina / La Celestine* (1499), éd. bilingue, trad. et introduit par P. Heugas, Paris, Aubier-Flammarion, 1980.

### BIBLIOGRAPHIE

(liste partielle - dans laquelle ont été insérées  
les principales références citées dans les chapitres -)

#### Histoire des textes

ADAMS J. E., 'Attend me more diligently: Guidance and Friendship in Milton's Sonnet 22', *Milton Quarterly*, 1984, n° 1, pp. 13-18.

ANDREADIS Harriette, 'The Sapphic-Platonics of Katherine Philips, 1632-1664', *Signs*, 1989, n° 1, pp. 34-60.

ARICO Denise, "Retorica barocca come comportamento: buona creanza e civil conversazione", *Intersezioni*, 1981, n° 2, pp. 317-349.

AVIGDOR Eva, "Amitié anacréontique", *Hebrew University Studies in Literature and the Arts*, 1982, n° 1, pp. 162-180.

BAKER Mary J., 'Aspects of the Psychology of Love in the *Heptaméron*', *Sixteenth Century Journal*, 1988, n° 1, pp. 80-87.

BARON Hans, 'Cicero and the Roman Civic Spirit', *Bulletin of the John Rylands Library*, 1938, n° 22, pp. 72-97; 'Leonardo Bruni: Professional Rhetorician or Civic Humanist?', *Past and Present*, 1967, n° 36, pp. 21-37.

BAKER-SMITH D., 'Socrates at Court: The Issue of Counsel in More's *Utopia*', communication au colloque *Cultural Exchanges: The Courts of Europe in the Ancien Regime*, organisé à l'Institut Universitaire Européen (Florence) le 7 avril 1992.

BARTELL John, *A Complete Concordance to Shakespeare*, London, MacMillan, 1984 ('Friend' et 'Friendship', pp. 580-585).

BASHOR Philip S., 'The Litterature of Friendship', *North American Review*, July 1856, pp. 104-132.

BECKER Marvin B., 'Individualism in the Early Italian Renaissance: Burden and Blessing', *Studies in the Renaissance*, 1979, n° 19, pp. 273-297.

BLANCHARD Joël, "L'histoire commynienne. Pragmatique et mémoire dans l'ordre politique", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 5.

BOND Leo M., 'A Comparison between Human and Divine Friendship', *The Thomist*, 1941, n° 1, pp. 54-94.

BRAY Bernard, "La louange, exigence de civilité et pratique épistolaire au XVIIe siècle", *XVIIe Siècle*, 1990, n° 42, pp. 135-153.

CAMERON Keith, *Concordance des Oeuvres poétiques de Joachim du Bellay*, Genève, Droz, 1988 ("amie" et "amitié", pp. 22-23; "amy", p. 26).

CARRAI Stefano, "Sulla Data di Composizione del *De Officiis inter Potentiores et Tenuiores Amicos* del Della Casa", *Rinascimento*, 1980, n° 20, pp. 383-387.

CILENTO Vincenzo, *Medio Evo Monastico e Scolastico*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1961 (chap. VII, "Un grande tema monastico: l'amicizia e l'antico", pp. 159-170).

CONRAD Frederick W., *A Preservative Against Tyranny: The Political Theology of Sir Thomas Elyot*, PhD Thesis, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1988.

COZZI Gaetano, "Una vicenda della Venezia barocca: Marco Trevisan e la sua eroica amicizia", *Studi Veneziani*, 1960, n° 2, pp. 61-154.

DALL'ORTO Giovanni, 'Socratic Love as a Disguise for Same-Sex Love in the Italian Renaissance', in GERARD K., HEKMA G. (eds), *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, New York, The Haworth Press, 1989, pp. 33-65.

DUMONCEAUX Pierre, *Langue et sensibilité au XVIIe siècle. L'évolution du vocabulaire affectif*, 1975.

ERSKINE John, 'The Virtue of Friendship in the Faerie Queene', *Publications of the Modern Language Association of America*, 1915, n° 30, pp. 831-850.

FABRE Pierre, *Saint-Paulin de Nole et l'Amitié chrétienne*, Paris, E. de Boccard, 1949 ("La théorie de l'amitié", pp. 137-154).

FUMAROLI Marc, "Blaise de Vigenère et les débuts de la prose d'art française: sa doctrine d'après ses préfaces", in LAFOND J., STEGMAN A. (eds), *L'Automne de la Renaissance 1580-1630*, Paris, Vrin, 1981, pp. 31-51.

GODART de DONVILLE Louise, "Les Oeconomies royales", *XVIIe siècle*, 1992, n° 174.

GARIN Eugenio, "La fortuna dell' Etica aristotelica nel Quattrocento" (1961), in *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Florence, G. C. Sansoni, 1979, pp. 60-71; "Il Pensiero di Leon Battista Alberti: Caratteri e Contrasti", *Rinascimento*, 1972, n° 12, pp. 3-20.

GOLDBERG Jonathan, 'Colin to Hobbinol: Spenser's Familiar Letters', *South Atlantic Quarterly*, 1989, n° 1, pp. 107-125.

GORNI Guglielmo, "Storia del Certame Coronario", *Rinascimento*, 1972, n° 12, pp. 135-181.

HARDIN Richard F., 'The Literary Conventions of Erasmus', *Education of a Christian Prince: Advice and Aphorism*, *Renaissance Quarterly*, 1982, n° 35, pp. 151-163.

HEMPFER Klaus W., "Un criterio di validità per interpretazioni. L'epica cavalleresca italiana del Rinascimento", *Intersezioni*, 1984, n° 2, pp. 289-320.

HOROWITZ Maryanne C., 'Marie de Gournay, Editor of the Essais of Michel de Montaigne: A Case Study in Mentor-Protégée Friendship', *Sixteenth Century Journal*, 1986, n° 3, pp. 271-284.

HUGUET Edmond (ed.), *Dictionnaire de la Langue française du XVIe siècle*, Paris, Didier, 1961 ("Mignon", T. V, p. 265).

KONSTANTINOVIC Isabelle, *Montaigne et Plutarque*, Genève, Droz, 1989, 533 p.

LANGER Ullrich, 'Merit in Courtly Literature: Castiglione, Rabelais, Marguerite de Navarre and Le Caron', *Renaissance Quarterly*, 1988, n° 41, pp. 218-241.

LEAKE Roy E., *Concordance des Essais de Montaigne*, Genève, Droz, 1981 ("Ami", "Amis" et "Amitié", Vol 1, pp. 54-57).

LEBEGUE Raymond, "Une amitié exemplaire: Peiresc et Gassendi", *Actes du Congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi* (4-7 août 1955), Paris, P.U.F., 1957, pp. 193-201.

LECLERCQ Dom Jean, "L'amitié dans les lettres au Moyen Age. Autour d'un manuscrit de la bibliothèque de Pétrarque" et "Le genre épistolaire au Moyen Age", *Revue du Moyen Age Latin*, 1945, n° 4, pp. 391-410 et 1946, n° 1, pp. 63-70.

LOWE K. P. J., 'Goro Gheri's Views on amicizia', 1988.

MARCU Eva, *Répertoire des idées de Montaigne*, Genève, Droz, 1965 ("Amitiés, Amis", pp. 57-65).

MARIN Louis, "Pour une théorie baroque de l'action politique", "Introduction" à Gabriel NAUDE, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, Paris, Editione de Paris, 1988, pp. 5-65.

MAURER Margaret, 'The Poetical Familiarity of John Donne's Letters', in S. GREENBLATT (ed.), *The Power of Forms in the English Renaissance*, Norman (Oklahoma), Pilgrim Books, 1982, pp. 183-202.

McCORMICK Andrew P., 'Freedom of Speech in Early Renaissance Florence: Salutati's *Questio est Coram Decemviris*', *Rinascimento*, 1979, n° 9, pp. 235-240.

McEVOY James, 'Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx's *De Spirituali Amicitia*, with a translation', *Traditio Studies*, 1981, n° 37, pp. 396-411.

McGUIRE Brian Patrick, 'Love, Friendship and Sex in the Eleventh Century: The Experience of Anselm', *Studia Thologica*, 1974, n° 28, pp. 111-152.

MENUT Alfred D., 'Castiglione and The Nicomachean Ethics', *Publications of the Modern Language Association of America*, Vol. LVIII, juin 1943, n° 2, pp. 309-321.

MULLAN John, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 261 p. (en particulier chapitre 1: 'Sympathy and the Production of Society', consacré à Hume).

MULLANEY Steven, 'Lying like Truth: Riddle, Representation and Treason in Renaissance England', *English Literary History*, 1981, n° 47, pp. 32-47.

O'NEILL John, *Essaying Montaigne. A Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*, Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1982, 244 p.

OSSOLA Carlo, *Dal "Cortegiano" all' "Uomo di mondo". Storia di un libro e di un modello sociale*, Turin, G. Einaudi, 1987, 190 p.

PARADISI Bruno, "L'Amicitia Internazionale nell'Alto Medio Evo", in *Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1947, vol. 2, pp. 178-225.

PARKIN-SPEER Diane, 'Freedom of Speech in Sixteenth Century English Rhetorics', *Sixteenth Century Journal*, 1981, n° 3, pp. 65-72.

RASCHEN J. F. L., 'Earlier and Later Versions of the Friendship-Theme Damon and Pythias', *Modern Philology*, 1919-20, n° 17, pp. 105-109.

RE Caterina, *Girolamo Benivieni, Fiorentino: Cenni sulla vita e sulle opere*, Città di Castello, S. Lapi, 1906, 386 p.

ROBEY David, 'P.P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist', *Past and Present*, 1973, n° 58, pp. 3-37.

ROCHE Thomas P., JR., 'Autobiographical Elements in Sidney's *Astrophil and Stella*', *Spenser Studies*, 1985, n° 5, pp. 209-229.

RUSSEL Daniel, 'Alciati's Emblems in Renaissance France', *Renaissance Quarterly*, 1981, n° 34, pp. 534-554.

SEIGEL Jerrold E., 'Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni', *Past and Present*, 1966, n° 34, pp. 3-34.

SKINNER Quentin, 'Ideological Context of Hobbes's Political Thought', *The Historical Journal*, 1966, n° 3.

SWAIN Elisabeth W., "Il Potere di un' Amicizia. Iniziative e Competenze di due nobildonne rinascimentali", *Memoria*, 1987, n° 3, pp. 7-23.

TADMOR Naomi, 'Family and Friend in *Pamela*: A Case-Study in the History of the Family in Eighteenth-Century England', *Social History*, 1989, n° 3, pp. 289-306.

TEALL Elizabeth, 'The Myth of Royal Centralization and the Reality of the Neighborhood: the Journals of the Sire de Gouberville, 1549-1562', in *Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century*, 1978, pp. 1-11.

TETEL Marcel, 'The Humanistic Situation: Montaigne and Castiglione', *Sixteenth-Century Journal*, 1979, n° 3, pp. 69-84.

TINKLER John F., 'Praise and Advice: Rhetorical Approaches in More's *Utopia* and Machiavelli's *The Prince*', *Sixteenth-Century Journal*, 1988, n° 2, pp. 187-207.

TRINQUET Roger, "La lettre sur la mort de La Boétie ou Lancelot de Carle inspireur de Montaigne", in *Mélanges d'Histoire Littéraire (XVIe-XVIIe siècles) offerts à Raymond Lebègue*, Paris, A.-G. Nizet, 1969, pp. 115-125.

"La Valeur", *Le Genre Humain*, 1986, n° 14, 256 p.

VIVANTI Corrado, "Au-delà de la ruse: Machiavel, philosophe de la liberté", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 5.

WADSWORTH James B., 'Lorenzo de Medici and Marsilio Ficino: An Experiment in Platonic Friendship', *The Romanic Review*, 1955, n° 2, pp. 90-100.

ZIOLKOWSKI Jan M., *Twelfth-Century Understandings and Adaptations of Ancient Friendship*, Paper of the Department of Comparative Literature, Harvard University, Cambridge (Mass.), 1989, 39 p.

ZOPPIS C., *Le vocabulaire de l'amitié chez Montaigne*, 1977.

#### (Interruption de la bibliographie)

(Les listes qui suivent sont des ajouts;  
elles regroupent notamment

les principaux ouvrages et articles cités dans les chapitres)

#### Sur la méthode

ALBERT E. M., 'Value Systems', in *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1972, Vol. 15-16-17, p. 288.

ANKERSMIT F., 'Historiography and Postmodernism', *History and Theory*, 1989, n° 2, pp. 137-153 et 'Reply to Professor Zagorin', *History and Theory*, 1990, n° 3, pp. 275-296.

BLANCHOT Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.

BOLTANSKI Luc, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

BOREL M.-J., "Textes et construction des objets de connaissance", in *L'interprétation des textes*, 1989.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

CERUTTI Simona, "Pragmatique et histoire: ce dont les sociologues sont capables", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 6.

CHARTIER Roger, JOUHAUD Christian, "Pratiques historiennes des textes", in *L'interprétation des textes*, 1989.

COHN B. S., 'History and Anthropology: The State of Play', *Comparative Studies in Society and History*, 1980.

DUMONT Louis, "La valeur chez les modernes et chez les autres" (1980), repris in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

FEBVRE Lucien, *Amour sacré, amour profane*.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989.



- FRANKENA W. K., 'Value and Valuation', in *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967, pp. 229-230.
- HECHTER M. Hechter, 'Should Values Be Written out of the Social Scientist's Lexicon?', communication au colloque *Social Communication and Rational Choice*, I.U.E., Florence, 6-7 juin 1991.
- HUTTON Patrick H., 'The History of Mentalities: The New Map of Cultural History', *History and Theory*, 1981, n° 3, pp. 237-259.
- LEPETIT Bernard, REVEL Jacques, "L'expérimentation contre l'arbitraire", *Annales E.S.C.*, 1991, n° 1.
- LEVI-STRAUSS Claude, "Histoire et ethnologie", *Annales E.S.C.*, 1983, n° 6.
- MARIN Louis, *Le récit est un piège*, Paris, Minuit, 1978.
- MAUSS Marcel, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" (1923-1924), *Sociologie et anthropologie*, 1950, pp. 143-279.
- McFARLANE A., 'History, Anthropology and the Study of Communities', *Social History*, 1977, n° 5.
- NELSON Benjamin, 'Eros, Logos, Nomos, Polis: Their Changing Balances and the Vicissitudes of Communities and Civilisations', in *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, 1974.
- ROBINSON R., *Definition* (1954), 1965.
- SILVER Allan, 'The Curious Importance of Small Groups in American Sociology', in *Sociology in America*, 1990, pp. 61-72.
- SKINNER Quentin, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 1969, n° 8, pp. 3-53; 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', *Political Theory*, 1974, n° 2, pp. 277-303.
- VAUCHEZ André, "Jalons pour une historiographie de la sociabilité", in *Sociabilité, pouvoirs et société*, Publications de l'Université de Rouen, n° 110, 1987.
- VEYNE Paul, *L'inventaire des différences*, 1976; "Critique d'une systématisation: les Lois de Platon et la réalité", *Annales E.S.C.*, n° 5-6, 1982.
- WILLIAMS R. M. Jr., 'The Concept of Values', in *International Encyclopedia of Social Sciences*, 1972, Vol. 15-16-17, p. 283-285.
- YATES Frances A., *L'art de la mémoire*.
- ZELDIN Theodore, 'Personal History and the History of the Emotions', *Journal of Social History*, Spring 1982, Vol. 15, pp. 339-347.

#### Sur l'amitié: regards anthropologiques et sociologiques

- COHEN Y. A., 'Patterns of friendship', in *Social Structure and Personality: A Case Book*, New York, 1961.
- EISENSTADT S. N., 'Ritualized Personal Relations. Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, etc.: Some Comparative Hypotheses and

Suggestions", *Man*, July 1956, n° 96 (bibliographie, p. 95, notes 5 et 6); 'Social Institutions: The Concept', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, 1972, p. 410.

- EISENSTADT S. N., RONIGER L., *Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, 1984.
- FINNEY B.R., 'Notes on Bond-Friendship in Tahiti', *The Journal of Polynesian Society*, 1964, n° 4, pp. 431-435.
- FOSTER G. M., 'The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village', *American Anthropologist*, T. 63, 1961, p. 1174-1189.
- KENNY M., *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, 1969.
- MAUSS Marcel, "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)", *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1921.
- MEDICK H., SABEAN D. W., *Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kinship*, 1984.
- MINTZ S. W., WOLF E. R., 'An Analysis of Ritual Co-Parenthood', *Southwestern Journal of Anthropology*, 1950, n° 4, p. 353.
- NAEGELE K. D., 'Friendship and Acquaintances: An Exploration of Some Social Distinction', *Harvard Educational Review*, 1958.
- PAINE R., 'Anthropological Approaches to Friendship', *Humanitas*, 1970, n° 6, pp. 139-159.
- PITT-RIVERS J., *The People of the Sierra*, 1954; 'Pseudo-Kinship', in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, T. VIII, 1968, pp. 410-412.
- REINA R. E., 'Two Patterns of Friendship in a Guatemalan Community', *American Anthropologist*, 1959, n° 1, pp. 44-51 (repris in *The Law of the Saints. A Pokoman Pueblo and its Community Culture*, 1966, chap. XIII).
- SINDZINDRE Nicole, "Amis, parents et alliés: les formes de l'amitié chez les Senufo (Côte d'Ivoire)", Communication au *Congresso Internazionale di Studi Antropologici*, Palermo, 24-26 1983, *L'amicizia e les amicizie*.
- WOLF E. R., 'Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies', in *The Social Anthropology of Complex Societies*, 1966.

#### Sur l'amitié: regards historiques

##### Approches générales

- ARIES Philippe, "Le service domestique: permanence et variations", *XVIIe Siècle*, 1980, n° 32, pp. 415-420.
- ASCH Ronald G., 'Court and Household from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries', introduction à *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, Oxford U. P., 1991, pp. 1-38.

Aux sources de la puissance: sociabilité et parenté, actes du colloque de l'Université de Rouen les 12-13 novembre 1987, Publications de l'Université de Rouen, n° 148.

BARON Hans, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton University Press, 1988.

BEC Christian, *Les Marchands Ecrivains. Affaires et Humanisme à Florence, 1375-1434*, 1967; *Les livres des Florentins, 1413-1608*, Florence, L. S. Olschki, 1984.

BERTELLI S., CRIFO G. (eds), *Rituale, Cerimoniale, Etichetta*, Milan, Bompiani.

BILLACOIS François, *Le duel dans la société française des XVIe et XVIIe siècles. Essai de psychosociologie historique*, Paris, Editions de l'E.H.E.S.S., 1986.

BINGHAM Caroline Bingham, *James I. of England*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1981.

BOUCHER Jacqueline, "La commistione fra Corte e Stato in Francia sotto gli ultimi Valois", *Cheiron*, n° 2, 1983, pp. 93-130.

CHARTIER Roger, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1987.

CHEVALLIER Pierre, *Henri III, roi shakespearien*, Paris, Fayard, 1985.

CLAWSON Mary Ann, 'Early Modern Fraternalism and the Patriarchal Family', *Feminist Studies*, 1980, n° 2, pp. 368-391.

CONNELL Susan, 'Books and their Owners in Venice (1345-1480)', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 33, 1972.

CONTAMINE Philippe (ed.), *L'Etat et les aristocraties, XIIe-XVIIe siècles (France, Angleterre, Ecosse)*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1989, 396 p.

COUPRIE Alain, "Courtisianisme et christianisme au XVIIe siècle", *XVIIe Siècle*, 1981, n° 33, pp. 371-391.

DUBY Georges, "La Renaissance au XIIIe siècle" (1982), "Que sait-on de l'amour en France au XIIIe siècle?" (1983) et "A propos de l'amour que l'on dit courtois" (1986), repris in *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988; *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, Fayard, 1984.

DUMONT Louis, *Homo Hiérarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

ELTON G. R., *Reform and Renewal. Thomas Cromwell and the Common Weal*, Cambridge University Press, 1973 ('Cromwell and his Men', pp. 38-65).

FANTONI Marcello, *Il Dono del Granduca: Liberalità, Potere, Ostentazione*, Thèse de Laurea, Florence, 1984-85, 2 vol.; "Feticci di

Prestigio: il Dono alla Corte Medicea", in BERTELLI S., CRIFO G. (eds), *Rituale, Cerimoniale, Etichetta*, Milan, Bompiani, pp. 141-161.

FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.; *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989.

FREMY Edouard *Origines de l'Académie française. L'Académie des derniers Valois*, Paris, E. Leroux, 1887.

GREENBLATT Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, 1980.

GREENBLATT S. (ed.), *The Power of Forms in the English Renaissance*, Norman (Oklahoma), Pilgrim Books, 1982.

HARDING R. R., *Anatomy of a Power Elite. The Provincial Governors of Early Modern France*, 1978.

*Hommage à Roland Mousnier*, Paris, P.U.F., 1981.

HUIZINGA Johan, *Le déclin du Moyen Age* (1919), traduit par J. Bastin, Paris, Payot, 1967.

JONES W. J., *Politics and the Bench. The Judges and the Origins of the English Civil War*, Londres, George Allen and Unwin, 1971.

JOUANNA Arlette, *Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle*, Paris, Hachette, 1977, 252 p.; article in *Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'Epoque moderne*, Paris, P.U.F., 1981; *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989, 501 p.

JOUHAUD Christian, *Mazarinades: la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985, 287 p.; "Le duc et l'archevêque: action politique, représentations et pouvoir au temps de Richelieu", *Annales E. S. C.*, 1986, n° 5, pp. 1017-1039.

KETTERING S., *Patron, Brokers, and Clients in Seventeenth Century France*, 1986; 'Clientage during the French Wars of Religion', *Sixteenth Century Journal*, XX, 1989, n° 2.

LAFOND J., STEGMAN A. (eds), *L'Automne de la Renaissance 1580-1630*, Paris, Vrin, 1981.

LE GOFF Jacques, *Pour un autre Moyen-Age*, Paris, Gallimard, 1977.

"Les clientèles au XVIIe siècle", *French Historical Studies*, 1986

LETOCHA D. (ed.), *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen*, Paris, Vrin, 1992.

MAJOR John Russel, "The Crown and the Aristocracy in Renaissance France", *American Historical Review*, 1964, n° 3, pp. 631-645.

MASTELLONE S., *Venalità e Machiavellismo in Francia (1572-1610)*, Florence, L. S. Olschki, 1972, 258 p. (en particulier chap. IV: "Gli zelateurs del sovrano falsi machiavélistes" et chap. VI "Mécontents e zelateurs in difesa dello estat de police").

MAYLENDER Michele, *Storia delle Accademie d'Italia*, 5 Vol., 1926-1930.

MESNARD Jean, "Préface. Genèse d'une modernité", in LAFOND J., MILLER D.A. Miller, "Vers une théorie unifiée de la royauté et de l'aristocratie", *Annales E.S.C.*, 1978, n° 1.

NEUSCHEL Kristen B., *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth Century France*, Ithaca, Cornell U. P., 1989.

NIGRO Salvatore S., "Il segretario" in *L'uomo barocco*, Rome-Bari, Laterza, 1991, pp. 90-108.

ORIGO I., *Le marchand de Prato*, 1957.

PALAVICINI Werner, 'The Court of the Dukes of Burgundy: A Model for Europe?', in *Prince, Patronage, and the Nobility, The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, Oxford U. P., 1991.

*Princes, Patronage, and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, Oxford U. P., 1991.

RANUM Orest, 'The French Ritual of Tyrannicide in the Late Sixteenth Century', *Sixteenth Century Journal*, XI, 1980, n° 1; 'Courtesy, Absolutism, and the Rise of the French State, 1630-1660', *Journal of Modern History*, n° 52, sept. 1980, pp. 426-451.

SCHALK Ellery, 'The Court as Civilizer of the Nobility', in *Princes, Patronage, and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, Oxford U. P., 1991.

SEALY Robert J., *The Palace Academy of Henry III*, Genève, Droz, 1981, 209 p.

*Sociabilité, pouvoirs et société*, Publications de l'Université de Rouen, n° 110, 1987.

SMITH Steven R., 'The London Apprentices as Seventeenth-Century Adolescents', *Past and Present*, 1973, n° 61, pp. 149-161.

STARKEY David, 'The Court: Castiglione's Ideal and Tudor Reality. Being a Discussion of Sir Thomas Wyatt's Satire addressed to Sir Francis Bryan', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 45, 1982; 'Court, Council, and Nobility in Tudor England', in *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, Oxford U. P., 1991.

STOCKER Christophe W., 'Exclusion and Union: The Associative Impulse in the Catholic League', in LETOCHA D. (ed.), *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen*, Paris, Vrin, 1992, pp. 273-288.

STONE Lawrence, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1977, 800 p.

TURNER E. S., *The Court of St. James*, Londres, Michael Joseph, 1959.

VILLARI Rosario, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Rome-Bari, 1987, 135 p.

YATES Frances A., *The French Academies of the Sixteenth-Century*, The Warburg Institute, Norwich, Empire Press, 1947; 'The Italian Academies' (1949), in *Collected Essays*, Vol. II, pp. 6-29.

### Etudes spécifiques

AYMARD Maurice, "Amitié et convivialité", in *Histoire de la vie privée*, Paris, Le Seuil, 1986, t. 3, p. 455 sq.

BERCE Yves-Marie, "Les conduites de fidélité: des exemples aquitains", in *Hommage à Roland Mousnier*, Paris, P.U.F., 1981, pp. 125-138.

BRAY Alan, 'Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England', *History Workshop Journal*, n° 29, Spring 1990.

BROWN Irene Q., 'Domesticity, Feminism, and Friendship: Female Aristocratic Culture and Marriage in England, 1660-1760', *Journal of Family History*, Winter 1982, pp. 406-424.

CHOJNACKI Stanley, 'Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice', *Journal of Interdisciplinary History*, 1975, n° 4, pp. 571-600.

CONSTANT Jean-Marie, *Nobles et paysans en Beauce aux XVIe et XVIIe siècles*, Thèse, Paris, Sorbonne, 1978, 598 p. (en particulier, Partie II, chapitre III: "Pour une histoire de l'amitié, mot-clé de la sociabilité"); *La vie quotidienne de la noblesse française aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Hachette, 1985, 317 p. (en particulier, chapitre VI, "Un art de vivre: l'amitié et la sociabilité"); "Amitié, système de relation et politique dans la noblesse française aux XVIe et XVIIe siècles", *Aux sources de la puissance: sociabilité et parenté*, colloque de l'Université de Rouen, 12-13 novembre 1987, Publications de l'Université de Rouen, n° 148, pp. 145-153.

DESPLAND Michel, "Pour une histoire des systèmes d'association", in D. LETOCHA (ed.), *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen*, Paris, Vrin, 1992, pp. 306-309.

DURAND Y., article in *Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'Epoque moderne*, Paris, P.U.F., 1981.

FLANDRIN Jean-Louis, "Sentiments et civilisation", *Annales E.S.C.*, sept.-oct. 1965, repris in *Le sexe et l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1981, pp. 21-44 (rééd.: Le Seuil, Points Histoire, 1986, pp. 21-44); "L'amour et les amours au XVIe siècle", in *Le sexe et l'Occident*, Paris, Le Seuil, pp. 45-59 (rééd.: Seuil, Points Histoire, 1986, pp. 45-53).

FOISIL M., "Parentèles et fidélités autour du duc de Longueville", in *Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'Epoque moderne*, Paris, P.U.F., 1981.

GAIR R. W., *Literary Societies from Parker to Falkland*, PhD, Cambridge University (chap. 10: 'The Tribe at Tew', pp. 180-204).

GANZ Margery A., 'A Florentine Friendship: Donato Acciaiuoli and Vespasiano da Bisticci', *Renaissance Quaterly*, 1990, n° 43, pp. 372-383.

GERARD K., HEKMA G. (eds), *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, New York, The Haworth Press, 1989.

GREENGRASS M., 'Noble Affinities in Early Modern France: The case of Henri I de Montmorency, Constable of France', *European History Quaterly*, Vol. 16, 1986.

HADDON Celia Haddon (ed.), *A Book of Friends and Friendship*, Londres, Michael Joseph, 1987.

HARF-LANCNER Laurence, "L'enfer de la cour: la cour d'Henri II Plantagenêt et la Mesnie Hellequin", in CONTAMINE Philippe (ed.), *L'Etat et les aristocraties, XIIIe-XVIIe siècles (France, Angleterre, Ecosse)*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1989, 396 p., pp. 27-50.

JAEGER C. Stephen, "L'amour des rois. Structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique", *Annales E. S. C.*, 1991, n° 3, pp. 547-571.

JOUANNA Arlette, "Des réseaux d'amitié aux clientèles centralisées: le triomphe de la Cour sur la province (France, XVIe-XVIIe siècles)", communication au colloque *Patronages et clientélismes en Angleterre, en Espagne, en France et en Italie*, Institut Français de Londres, 3-5 mai 1990.

KEEN Maurice, 'Brotherhood in Arms', *History* (London), 1962, n° 47, pp. 1-17.

KLAPISCH-ZUBER C., "Parenti, amici, vicini: il territorio urbano d'una famiglia mercantile nel XV secolo", *Quaderni Storici*, 1976, n° 33, pp. 953-982.

LYTLE G. F., 'Friendship and Patronage in Renaissance Europe', *Patronage, Art and Society in Renaissance Italy*, 1987, pp. 47-61.

MARCHELLO-NIZIA Christiane, "Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir", *Annales E. S. C.*, 1981, n° 6, pp. 969-982.

MAJOR John Russel, 'A Revolt of 1620: A Study of Ties of Fidelity', *French Historical Studies*, 1986, n° 3, pp. 390-408.

MARTINEZ Lauro, "Amour et haine dans les rapports de patronage dans l'Italie de la Renaissance" (notes manuscrites et textes de sa conférence au séminaire de C. Klapisch-Zuber à l'E.H.E.S.S. le 15 avril 1992).

MORINEAU Michel, "La douceur d'être inclus", in *Sociabilité, pouvoirs et société*, Publications de l'Université de Rouen, n° 110, 1987.

MOUSNIER R., "Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe", *Revue Historique*, n° 502, avril-juin 1972, pp. 289-312; "Préface", *Hommage à R. Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'Epoque moderne*, Paris, P.U.F., 1981, pp. XXI-XXIII (reprise d'un article de 1975); "Les fidélités et les clientèles en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles", texte de la conférence donnée en 1981 au Canada.

NELSON B., 'Some Remarks on the Parallel Fate of the Ideals of Friendship and Brotherhood in Early Modern Times', in *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* (1ère éd. 1949), 1969, pp. 141-164.

SCHALK Ellery, 'Clientage, Elites, and Absolutism in Seventeenth-Century France', *French Historical Studies*, 1986, n° 3, pp. 442-446.

SILVER Allan, 'Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach', *Archives Européennes de Sociologie*, T. XXX, 1989, n° 2; *Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach*, Paper of the Departement of Sociology, Columbia University, New York, June 1989, 60 p.; 'Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology', *American Journal of Sociology*, Vol. 95, n° 6, May 1990, pp. 1474-1504.

TEASLEY David, 'The Charge of Sodomy as a Political Weapon in Early Modern France: The Case of Henry III in Catholic League Polemic, 1585-1589', *The Maryland Historian*, 1987, n° 18, pp. 17-30.

TREXLER R. C., *Public Life in Renaissance Florence*, 1981 (notamment: 'The Friendship of Citizens', pp. 131-158).

## PUBLICATIONS DE MICHEL REY

« Police et sodomie à Paris au XVIIIe siècle: du péché au désordre », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, janv.-mars 1982, p. 113-124 (repris en anglais in K. Gerard and G. Hekma (eds), *The Pursuit of Sodomy: Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, New-York, The Haworth Press, 1989, p. 129-146).

« Naissance d'une minorité », *L'Histoire*, janv. 1984 (repris in *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 309-316).

« Parisian Homosexuals Create a Lifestyle, 1700-1750 », *Eighteenth Century Life*, Vol. IX, 3, 1985, p. 179-191 (repris in R.P. Maccubbin (ed.), *'Tis Nature's Fault'. Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, Cambridge (Mass.) University Press, 1987).

Michel Rey, « Justice, police et sodomie à Paris au XVIIIe siècle », in J. Poumarède et J.-P. Royer (eds), *Droit, Histoire et Sexualité*, Toulouse, Publications de l'Espace Juridique, 1987, p. 175-184.

« Communauté et individu: l'amitié comme lien social à la Renaissance », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1991 (4), p. 617-625.

