

## **Autorité des Anciens et autorité politique chez Machiavel et Montaigne. Une clef pour comprendre le paradoxe de la culture européenne ?**

Thierry Ménissier

Je voudrais souligner comment deux auteurs souvent considérés comme emblématiques du XVI<sup>ème</sup> siècle européen, Machiavel et Montaigne, inscrivent leur cheminement intellectuel vis-à-vis des « autorités » de la tradition classique. Mon hypothèse de travail est qu'ils procèdent d'une manière tout à fait étonnante, à la fois en revendiquant une certaine affiliation et en multipliant les ruptures comme autant de provocations, et par une réélaboration continuée qui se confond avec leur lecture même des classiques. De ce fait, Machiavel et Montaigne donnent à voir une manière de se positionner vis-à-vis de la tradition classique qu'on retrouve chez d'autres auteurs au XVI<sup>ème</sup> siècle, mais moins nettement : ils remettent en question la magistralité des classiques, tout en doutant de la possibilité de constituer eux-mêmes une nouvelle autorité.

J'ai, de surcroît, choisi d'appréhender ce sujet sous l'angle plus aigu du rapport entre l'autorité des Anciens et l'autorité politique. Et cela pour deux ordres de raisons :

D'une part, l'examen de la politique rapproche explicitement les deux auteurs — l'œuvre machiavélienne est toute vouée à élucider la question politique, et l'on oublie souvent, en se fiant un peu trop aux dénis du maire de Bordeaux (relatifs à son peu de goût personnel pour l'exercice des offices publics) quelle acuité revêt son analyse de la vie politique d'une nation.

D'autre part, et ce second ordre de raisons nous plonge au cœur de notre sujet, la question politique dans les œuvres de Machiavel et de Montaigne est motivée par un contexte historique spécial. Ce contexte est celui d'une invasion de l'Italie qui révèle l'inexistence de la nation italienne pour Machiavel (doublée d'un cuisant échec pour Florence et son modèle civique), et, pour Montaigne, celui de la suite des guerres civiles en France qu'on a nommées « guerres de religion ». Le caractère dramatique de ce contexte conduit les

deux auteurs à se tourner vers les sources anciennes dans un double but : (1) y puiser des modes d'intelligence de la politique, (2) y découvrir un modèle pour une vie commune renouvelée, en interrogeant la possibilité de la concorde ou de la vie commune harmonieuse souvent vantées par les Anciens. Les sources anciennes sont activement mises à l'épreuve par cette recherche, elles sont littéralement sollicitées « en état d'urgence ». Mais est-ce à dire que les deux auteurs opèrent une critique des sources en fonction de leur *fécondité pratique* et seulement en fonction d'elle ? Comment se combinent autorité intellectuelle et autorité politique ? Si les classiques sont des modèles pour la réflexion individuelle comme pour les relations sociales et l'action commune, comment concevoir précisément l'ajustement de ces deux paradigmes normatifs de la pensée et de l'action ?

Je me donne donc pour tâche, premièrement, d'examiner comment Machiavel et Montaigne entreprennent leur lecture des Anciens : leur tentative de « réappropriation sélective des Anciens » abolit-elle la notion de classicisme (il n'y a rien à retenir des Anciens, l'actualité est désarrimée du passé, et il faut tout refaire) ? Et en ce cas, les silences ou les carences des Anciens nous contraignent-ils à la tâche impossible de devenir nous-mêmes des auteurs, à faire autorité comme ils l'ont fait eux-mêmes ? Ou bien les Anciens fournissent-ils tout de même certains critères de compréhension du présent ? Mais alors quel travail de désoccultation (de la tradition comme du présent) est-il nécessaire de réaliser pour les saisir ? En second lieu, de demander, grâce aux réponses fournies par Machiavel et Montaigne aux précédentes questions : qu'est-ce que faire autorité, que ce soit sur le plan de la culture ou sur celui de la politique ? Quelle intelligence des situations vécues — et quels instruments intellectuels pour surmonter les crises de l'existence collective — fournissent finalement les Anciens ? Comment fonctionne le lien entre culture et autorité sur le plan de l'intelligence de la politique ? Enfin, qu'est-ce que la manière de faire de nos auteurs nous dit de l'identité de la culture européenne ?

### *La réception critique des Anciens*

Il est d'abord nécessaire de restituer en quelques mots le fait que les deux auteurs sont tributaires d'un contexte intellectuel précis, dans lequel s'effectue leur appréhension des classiques, et qui influence considérablement cette dernière. Ce contexte, c'est évidemment celui de l'humanisme.

Machiavel médite l'histoire romaine en lisant Tite-Live et tant d'autres auteurs à la suite de l'humanisme florentin, et particulièrement de cette orientation de l'humanisme qu'on nomme « civique ». Cette orientation, initiée par Coluccio Salutati puis par Leonardo Bruni et Poggio Bracciolini, a forgé le mythe historiographique et politique de la « florentina libertas », par le biais duquel s'est opérée la réappropriation des classiques. On peut avoir une idée de ce mode de réappropriation en remarquant comment l'oraison funèbre pronon-

cée par Périclès dans Thucydide a servi de matrice pour *L'oratio in funere Nannis Strozae* que Bruni compose en 1428, c'est-à-dire de vecteur privilégié pour une défense au présent des idéaux républicains florentins menacés par les manœuvres du duc de Milan. On pourrait multiplier les exemples, qui indiquent de quelle manière les schèmes intellectuels et éthiques recelés par les classiques ont été utilisés dans le but de penser la résistance politique sur la base du mythe selon lequel Florence était l'héritière des idéaux grecs et romains.

De son côté, Montaigne a été élevé dans une ambiance profondément influencée par l'humanisme : il fut formé au Collège de Guyenne, et par des maîtres réputés ; son existence personnelle, pourrait-on dire, porte la marque de l'humanisme — il reconnaît en La Boétie un héros de l'Antiquité, puis il se détourne de l'agitation du monde politique afin de composer les *Essais* sous les sentences gravées sur les poutres de sa « librairie ».

Il existe chez Machiavel et Montaigne une commune manière de se rapporter à des sources anciennes revivifiées par l'humanisme moderne afin de penser et d'appréhender l'existence personnelle et l'engagement dans l'action. L'un et l'autre puisent dans une vaste culture ancienne des ressources pour agir et pour penser. Si Tite-Live et Plutarque composent, pour le Florentin et le Bordelais, deux sources inépuisables de références, leur culture reflète le champ tout entier de la culture ancienne. Pourtant Machiavel et Montaigne sont également comme...deux mauvais élèves de l'humanisme. En effet, l'un comme l'autre prennent le contre-pied de l'humanisme savant. On pourrait même dire qu'ils font tous les deux le maximum possible afin qu'on ne les identifie pas comme des savants. En témoignent les déclarations d'intention dont ils garnissent leurs ouvrages, et les efforts auxquels ils consentent afin de mettre en œuvre une méthodologie spéciale et personnelle, en rupture avec les modes opératoires de leurs glorieux prédécesseurs humanistes.

Ainsi se comprennent les *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, que le Florentin compose dans les années 1515-1520. Les avant-propos des livres I et II constituent une préface en deux volets, qui affirme que l'oubli du passé est préjudiciable pour la compréhension du présent, mais pas moins que la survalorisation du passé dont se montrent coupables les amateurs immodérés de l'Antiquité. La relation entre le passé et le présent est l'objet d'une enquête qui en montre l'articulation complexe, cependant que la recherche principale porte sur la distance judicieuse qu'il est nécessaire d'instaurer avec un passé politique et intellectuel si riche qu'il est susceptible de dégoûter du présent. Le « penchant antiquaire » des humanistes se voit dénoncé comme particulièrement dangereux pour la défense de la patrie, alors qu'elle est menacée par les « Barbares » français et espagnols.

L'*Essai* II 10, « Des livres » renvoie une image comparable du rapport à la culture, à ceci près que le propos, comme toujours chez Montaigne, est réfléchi de l'intérieur d'une subjectivité désireuse de faire l'épreuve de la réalité. En « s'essayant » à la lecture des ouvrages savants, Montaigne avoue que ses facultés intellectuelles, en cet exercice fondamental de la culture humaniste,

trouvent rapidement leurs limites. Il se reconnaît facilement ignorant, d'un goût personnel douteux, et finalement peu doué *physiquement* pour l'étude. Mais dès le début de l'essai, il délivre la clef de son intérêt pour son attrait pour la fréquentation des auteurs anciens : il s'agit pour lui de « transplante[r] en [s]on solage » leurs réflexions<sup>1</sup>, c'est-à-dire, fidèle à l'esprit cicéronien de la métaphore de la culture comme agriculture, de tester lesquelles, parmi les pousses vénérables, sont capables de bourgeonner dans son esprit moderne.

De ce fait, pour nos deux auteurs, la valeur d'exemplarité des prestigieuses œuvres du passé ne saurait être absolue ; Machiavel et Montaigne entendent au contraire en remettre en question le principe, grâce à la pratique de l'exercice intellectuel qui consiste à assigner une source classique à un problème précis tiré de l'expérience courante. Par là s'opère un processus de désacralisation de la magistralité des auteurs reconnus. Tite-Live est discuté sur des points cruciaux par Machiavel, Virgile est considéré par Montaigne comme supérieur dans ses œuvres peu reconnues à l'époque : les *Bucoliques* l'emportent à ses yeux sur *l'Enéide* révérée. Contre leurs contemporains respectifs, il est frappant de constater à quel point les deux Modernes adoptent une attitude similaire : nullement hostiles à la leçon des Anciens, mais bien résolus à tester cette leçon. Ainsi la réception des Anciens se transforme-t-elle en une évaluation permanente du contenu des sources.

Par exemple, Cicéron, paradigme du goût ancien, est-il pris pour cible par nos deux auteurs. Si son œuvre rhétorique est aperçue comme admirable, le personnage paraît finalement moins fréquentable que son œuvre — il a échoué en tant que défenseur de la République, car il a fait preuve d'un coupable manque de discernement à l'égard de ceux qui tentaient de l'abattre<sup>2</sup>. Derrière cette évaluation iconoclaste, se dessine une mise en question de la valeur pratique de la philosophie et du savoir théorique en général<sup>3</sup>.

Parce qu'ils sont mus par un tel esprit, il est finalement peu surprenant que nos deux auteurs se livrent à des stratégies de réécriture ; ils manifestent même une étonnante propension à citer les auteurs anciens en les *déformant*. Certes, une telle manière évoque la libre reprise des Anciens, pratiquée dans l'esprit de l'*aemulatio* des Humanistes. Toutefois, elle paraît également orientée vers la fâcheuse manière de faire dire aux sources anciennes

1. *Essais*, II 10 (pour toutes nos références au texte des *Essais*, nous renvoyons à l'édition des *Œuvres complètes* par Albert THIBAUDET et Maurice RAT, Gallimard, « La Pléiade », Paris 1962, ici p. 387).
2. Cfr. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I 52 (pour toutes nos références aux œuvres de Machiavel, cfr. Machiavelli, *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, a cura di Alessandro CAPATA, Newton & Compton editori, Roma 1998, ici p. 128).
3. Machiavel estime que les philosophes surgissent dans les cités bien après les capitaines : « Onde si è da i prudenti osservato come le letterere vengono drieto alle armi, e che nelle provincie e nelle città prima i capitani che i filosofi nascono » (*Istorie fiorentine*, V 1, p. 580) ; Montaigne se détourne de l'*Axiochos* de Platon en reconnaissant qu'il ne le juge que d'après son jugement limité de lecteur médiocre, mais en déconsidérant du même coup l'œuvre du point de vue de son intérêt pour une démarche philosophique tournée vers l'existence (*Essais*, II 10, p. 389).

ce qu'elles ne disent nullement, voire, parfois, de leur faire dire ce qu'elles démentent. Exemple extrême, la reprise par Machiavel du topos cicéronien<sup>4</sup> qui rapporte l'action humaine à celle des animaux. Le Florentin recommande littéralement ce que l'Arpinate déconseille : il est nécessaire de savoir se comporter à la manière d'un animal lorsque les circonstances l'exigent. Souvent, Montaigne procède en utilisant pour ses propres méditations la matrice d'une argumentation de référence, et en lui faisant dire autre chose que ce qu'elle dit. Il s'agit moins de trahison que d'une manière intériorisée de méditer les sources, qui part de l'expérience première du style personnel. Cette expérience produit un effet étonnant pour qui est familier de ces sources : l'auteur moderne est comme désarçonné de la tradition dans le mouvement même par lequel il se rapporte à elle.

### *L'épreuve commune de « l'actualité »*

Une telle tendance peut s'expliquer par le primat de « l'actualité », primat que consacrent les deux œuvres. Par « actualité », nous entendons moins ce que se passe factuellement dans la réalité de Machiavel, de Montaigne et de leurs contemporains, que le contexte plus général de leur civilisation. Les deux auteurs ont entrepris de déterminer la relation qui existe entre l'action (individuelle ou collective) et la tradition, parce que le contexte dans lequel s'insèrent leurs œuvres est celui d'un présent délié. Les choses se passent de manière étrangement similaire pour un Machiavel confronté à la désagrégation de la souveraineté de Florence aussi bien qu'à la déroute militaire et politique des Italiens face aux Français et aux Espagnols, et pour un Montaigne plongé en France dans les affres de la guerre civile et du déchirement religieux. Pour dire les choses à la manière de Tocqueville : « le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres »<sup>5</sup>.

On pourrait précisément affirmer que les deux auteurs font, avec une lucidité stupéfiante, l'épreuve de la *pure actualité* : de là, leur attitude faite de méfiance envers l'attitude de reconduction tacite de la tradition, leur critique conjointe vis-à-vis de la posture savante qui parie sur une continuité que l'expérience des temps dément. L'intuition motrice de leur rapport aux sources anciennes paraît rigoureusement procéder du sentiment de la déshérence des modèles, ou du soupçon à l'encontre de paradigmes devenus petit à petit décoratifs. Et la découverte du caractère désormais ornemental des sources anciennes s'accompagne de l'émergence de l'énigme renouvelée de l'homme tel qu'il est dans son présent. Cette énigme, ils ne l'abordent nullement avec le loisir qu'offre l'étude, mais avec le sentiment amer de l'échec, que reflète précisément l'impossibilité d'un monde pacifié. Les Italiens de Machiavel, infa-

4. Cicéron, *De Officiis*, I 11 et 13 ; Machiavel, *De Principatibus*, XVIII.

5. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II [1840], 4<sup>ème</sup> partie, chapitre 8, Robert Lafont, Paris 1986, p. 657.

tués de leur civilisation supérieure mais profondément divisés entre eux, sont vassalisés par les étrangers ; les Français de Montaigne s'entre-tuent au nom du dieu d'amour et de justice. La persistance de la défaite et des « tumultes »<sup>6</sup> d'une part, celle de la guerre civile de l'autre sont les indices certains de la faillite des tenants du classicisme : aucune solution immédiate n'est délivrée par le passé, si glorieux soit-il. Au-delà, elles révèlent que l'adhésion aveugle au passé véhicule une dangereuse illusion.

Cependant, cette critique de la tradition s'accompagne de la volonté de faire l'expérience directe de la nature.

Si Machiavel entreprend de scruter les différences entre *modi e ordini* des Romains saisis par Tite-Live et des Florentins de la République du Grand conseil qu'il a servie pendant quatorze années, c'est moins pour sonder la profondeur du gué entre les Anciens et les Modernes afin de retrouver un passage direct des uns aux autres, que dans le but de repenser les conditions de la *virtù* authentiquement civique. Il découvre que le rapport à la *necessità* était fort divers entre les uns et les autres : il y avait chez les Anciens une tendance à s'exposer à la *fortuna* qu'on ne trouve plus chez les Modernes, ce qui se traduit par un « amour de la liberté » plus fort autrefois. Les Anciens savaient faire l'épreuve contrainte de la nature des choses ; dans l'épreuve, ils trouvaient en eux-mêmes des ressources insoupçonnées. Une épreuve, c'est un processus pénible et périlleux, dont on sort en ayant découvert quelque chose sur soi-même, et en s'étant soi-même découvert. L'épreuve est donc dévoilement, et sanctionne un certain rapport entre la nature et la vérité. Ce rapport, la pensée de Machiavel l'entend de la manière la plus directe possible : dans les termes mêmes du Florentin,

« Gli uomini operano o per necessità o per elezione ; e [...] si vede qui-vi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità »<sup>7</sup>.

« ...A molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità »<sup>8</sup>.

Il s'opère ici une véritable disqualification de l'étude au profit de la nature aperçue comme nécessité. De la sorte, avec certains accents stoïciens, le Florentin peut écrire que la nécessité fait la vertu (à ceci près que le rapport à la nécessité relève de l'action, tandis que pour les stoïciens, il relève de la contemplation avant de concerner l'action, ou il regarde celle-ci pour autant qu'il relève de celle-là).

Il en va de même, *mutatis mutandis*, chez Montaigne. La « coutume » a obscurci la nature, mais la simplicité, voire la rusticité des mœurs sont suscepti-

6. Cfr. *Discorsi*, I 4 et *Istorie fiorentine*, III 1 : les mêmes *tumulti* qui ont fortifié Rome en faisant d'elle la patrie de la liberté ont irrémédiablement affaibli Florence, paradigme des Etats modernes.

7. *Discorsi*, I 1, p. 59.

8. *Ibidem*, I 6, p. 70.

bles de fournir à l'homme l'intelligence de sa situation. Ainsi se comprend l'établissement systématique de la supériorité des animaux sur les hommes dans l'*Essai* II 12, ou Apologie de Raymond de Sebonde ; de même, les arguments selon lesquels les mœurs anciennes (celles de Rome ou de Sparte sous Lycurgue) ou primitives (celles des Indiens d'Amérique) surpassent les raffinements de la civilisation. A l'idéal savant d'un perfectionnement de la nature par l'étude, Montaigne oppose le caractère bienheureux de l'innocence première.

Cependant, le paradoxe est qu'une telle prise de position offre le moyen de « requalifier » les classiques, et de présenter leur fréquentation comme une véritable nécessité intellectuelle.

### *L'éternel retour du classicisme*

Les Anciens apparaissent en effet comme des maîtres en « naturalisme ». Parce qu'eux-mêmes, sous des formes variées, ont tenté de faire l'expérience de la nature humaine, leurs œuvres recèlent une certaine valeur d'exemplarité. Leur lecture est ainsi fondamentale, car elle revient à refaire avec eux l'épreuve des potentialités inaperçues de la nature.

Ainsi Montaigne reprend-il avec enthousiasme les schémas pratiques du naturalisme ancien dans la perspective éthique ouverte par ses propres « essais ». Une telle reprise est en quelque sorte initialement masquée en tant que reprise, du fait que ce qui est repris, c'est le style sceptique, qui consiste à examiner toutes choses par soi-même (littéralement par « autoscopie ») plutôt que de gloser les thèses de la tradition. Ainsi Machiavel redécouvre-t-il une certaine lecture de Tite-Live, qu'on pourrait nommer radicale : il privilégie notamment l'esprit de l'épisode dit des Fouches Caudines, esprit qui fournit en quelque sorte un modèle de compréhension de toute situation politique, ou dont on pourrait dire qu'il constitue la « norme transcendantale » du jugement politique.

On pourrait remarquer encore que si les deux auteurs ont consacré Plutarque comme un auteur essentiel à la compréhension pratique du monde (dans un registre plutôt éthique pour Montaigne, plutôt politique pour Machiavel), il s'agit d'un Plutarque « déplatonisé », purgé de ce platonisme qui constitue pourtant l'armature philosophique de la pensée du prêtre de Delphes. Un Plutarque surtout consulté en tant que fin observateur des potentialités recelées par la nature humaine lorsque celle-ci est sommée de se découvrir dans le feu de l'action.

Trois remarques s'imposent ici. Premièrement, nos deux auteurs se trouvent maintenant dans une bien paradoxale situation : ils se sentent l'un et l'autre isolés de la tradition savante du commentaire des classiques, et par suite entreprennent de refonder le savoir de leur action par une recherche originale ; mais l'un et l'autre sont malgré tout reliés à la tradition : Montaigne est une sorte de philosophe sceptique ou épicurien qui se serait fait gentleman-far-

mer entre Guyenne et Périgord, tandis que Machiavel, confiné sur sa terre de Sant'Andrea in Percussina, se voit contraint de « raisonner dans le noir », et retrouve par là la filiation de ces autres exilés qui furent les grands politiques réalistes de l'Antiquité — Thucydide, Polybe, voire Xénophon. C'est par conséquent en se sentant isolés qu'ils s'affilient à la tradition ; c'est en effet la déshérence apparente des modèles anciens qui les force à retrouver le grand style antique de l'interrogation pratique.

Deuxièmement, Machiavel comme Montaigne « fabriquent » du classicisme grâce à leur lecture personnelle des Anciens conjuguée à leur sens pratique, c'est-à-dire à leur observation personnelle et directe de la réalité dont ils sont contemporains. Tel est le fruit de leur résolution de faire l'expérience de cette « présence à soi » que permet le dialogue avec des œuvres toujours vivantes — un nouveau classicisme, si l'on entend par classicisme le constat que l'on retrouve les mêmes formes humaines hier et aujourd'hui, voire, plus catégoriquement l'affirmation de la permanence de ces formes. Dans cet esprit, et aussi iconoclaste que cela paraisse, Machiavel retrouve dans le geste du « prince nouveau » César Borgia une topique du comportement politique<sup>9</sup>, à tel point que, s'il est nécessaire de « viser plus haut pour toucher la cible », il est nécessaire de convoquer Cyrus, Romulus, Moïse et Thésée pour appréhender la portée du geste du Valentinois<sup>10</sup>. Dans l'*Essai*, I 24, Montaigne présente la magnanimité manifestée par François de Guise au récent siège de Rouen comme un *exemplum*, c'est-à-dire comme un exemple historique ayant la portée d'un paradigme éthique, en le rehaussant par un rapprochement avec la fameuse clémence de l'empereur Auguste tel que Sénèque la met en scène dans le *De Clementia*<sup>11</sup>. De ce fait, il amène le lecteur à considérer la valeur morale de son contemporain moins comme une redite des temps anciens que comme l'indice de l'invariabilité de l'ethos de la grandeur, voire comme le signe d'une certaine permanence de l'héroïsme. Par là se constitue un idéal de la praxis, qui culmine dans la consécration de la politique en tant que « terrain » où se déroule l'épreuve par laquelle l'homme accède à lui-même. Sur ce point, Montaigne n'est pas moins « politique » que Machiavel. Pour le gentilhomme bordelais au moins autant que pour le secrétaire florentin, les contraintes effroyables que l'activité politique impose à l'homme conduisent celui-ci à remettre en question par principe l'héritage des Anciens, mais, au contact de l'histoire, certaines leçons délivrées par ces derniers reviennent, à l'identique.

C'est en examinant de plus près ce « terrain » que se dessine ma troisième remarque. Pour Machiavel comme pour Montaigne, il ne saurait exister de politique sans instauration du lien d'autorité entre des hommes qui se reconnaissent comme fondamentalement liés ; cette instauration est même un de ressorts grâce auxquels la grandeur se révèle en politique, à savoir la capacité à s'imposer à l'adversité en indiquant à ses contemporains le cap qu'il convient

9. *De Principatibus*, VII.

10. *Ibidem*, VI.

11. *Essais*, I 24, pp. 122-125.



de tenir dans la tourmente. Mais comment exactement situer ou déterminer la grandeur politique ? Sur ce point, Machiavel et Montaigne semblent pareillement à la recherche de la Rome éternelle. Leur attitude face aux Romains est faite d'une interrogation inquiète des témoignages qui évoque leur aventure, doublée d'un fort espoir de déceler dans le répertoire de leurs actions héroïques les rudiments d'une intégration politique réussie dans le présent.

*Autorité des Anciens et autorité politique, une relation structurellement problématique*

Mais alors il est nécessaire d'affronter une question décisive pour notre propos : que vaut *l'autorité des Anciens* pour penser *l'autorité en politique*, seule susceptible de doter l'homme de la « tenue » imposée par l'épreuve de l'histoire ? Cette question n'est pas seulement décisive, elle est difficile : l'époque dans laquelle Machiavel et Montaigne évoluent est précisément celle d'un basculement d'un régime de l'autorité politique à un autre, du régime ancien à son premier régime moderne. Pour le comprendre, il est nécessaire de restituer les éléments d'une histoire conceptuelle de l'obligation civique. Chez les Anciens, l'autorité politique légitime est liée à une conception métaphysique de la nature, qui fonde une forme d'intégration sociale fortement hiérarchisée. On voit dans *l'Éthique à Nicomaque*, qu'il faut regarder comme typique de la manière ancienne sur ce point, comment la relation d'autorité domestique est pensable dans les termes de la subordination politique, elle-même déterminée par les critères immuables de la nature<sup>12</sup>. La question politique chez les Anciens recouvre donc celle d'une intégration fondamentale de l'individu dans la hiérarchie naturelle. On pourrait dire qu'en rupture avec une telle perspective, les Modernes ont engendré une véritable « désintégration » de l'individu vis à vis des cadres naturels. Tandis que l'activité politique laissait espérer aux Anciens la réalisation de cette intégration grâce à une théorie de la justice reposant sur l'analogie entre la nature et la cité<sup>13</sup>, elle fournit aux Modernes le domaine-témoin de l'incapacité humaine de vivre ensemble dans une communauté apaisée<sup>14</sup>. La nature humaine n'est plus pensable par référence à un ajustement civique de la différence des vertus individuelles.

12. Cfr. *Éthique à Nicomaque*, VIII 12-13 : Aristote écrit que la relation entre le mari et la femme gagne à être entendue dans les termes d'une aristocratie, où le mari représente la classe des nobles qui est au pouvoir ; la relation entre les parents et les enfants dans ceux d'une royauté, les enfants étant comme des sujets ; la relation entre enfants dans ceux d'une timocratie.

13. Cfr. *Éthique à Nicomaque*, V 10, 1134 b : « La justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle, l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion ; légale, celle qui à l'origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais une fois établie s'impose » (traduction J. Tricot, Vrin, Paris 1990).

14. Ici l'œuvre de Hobbes reprend, systématise et approfondit les intuitions de Machiavel : le droit de nature individuel, fondé sur la puissance (*potentia/power*) de chacun, est comme la traduction métaphysique du « désir naturel d'acquiescer » affirmé par le Florentin. Voir *De Cive*, Section I, chapitre 1, § 7 et *Léviathan*, chapitre XIV.

Le seul mode de régulation désormais envisageable entre ces différences est pensé dans les termes du droit, il s'agit du contrat, qui relie deux ou plusieurs volontés sur le mode de l'accord rationnel marchandé. Le coût théorique pour parvenir à une telle solution est élevé : le contrat consacre l'autonomie de la personne, c'est-à-dire la capacité des individus à valoir comme norme de leur action, et, bien avant l'apparition explicite de l'utilitarisme, il favorise leur tendance à agir en calculant des « utilités ». Le contrat est donc un lien politique énigmatique, parce qu'il a comme condition de possibilité la reconnaissance de l'irréductibilité de la différence entre les individus, et qu'il s'agit avec lui de concevoir un véritable oxymore, quelque chose comme « la communauté des individus calculateurs ».

Si Machiavel et Montaigne, pourrait-on dire, n'en sont pas encore là, leur conception de l'autorité politique, clairement, n'est plus pensable dans les cadres du lien naturel. Leurs œuvres reflètent même le passage entre les Anciens et les Modernes dans ce qu'on peut identifier comme la crise des fondements de l'autorité politique.

On constate par exemple qu'à titre personnel, Montaigne refuse d'adhérer de manière absolue ou inconditionnelle aux différentes modalités de son statut : comme père, mari, officier royal, maire de Bordeaux, il se montre profondément sceptique envers la légitimité qui lui est conférée. Il ne s'agit nullement d'un refus pratique — il agit efficacement dans sa vie privée comme dans l'exercice de ses fonctions officielles —, mais d'une mise en question de la validité théorique de la légitimité conférée par le statut. A ses yeux, l'ordre domestique et civil n'est soutenu par aucun principe métaphysique ; le « fondement mystique » de l'autorité des lois, écrit-il notamment, ne tient que dans leur ancienneté, et dans le crédit qu'on leur donne :

« Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité : elles n'en ont point d'autre. Qui bien leur sert. Elles sont souvent faictes par des sots. Plus souvent par des gens, qui en haine d'égalité ont faute d'équité : Mais tousjours par des hommes, auteurs vains et irresolus.

Il n'est rien si lourdement, et largement fautier, que les loix : ny si ordinairement. Quiconque leur obeit par ce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit »<sup>15</sup>.

La relation interpersonnelle est par suite tout entière résorbée dans l'échange des passions et des représentations qu'opèrent des hommes sans cesse en proie aux illusions.

De son côté, et comme un précurseur de la révolution mentale qui débute en Europe, Machiavel prend acte de ce qu'on pourrait nommer la « déféodalisation » de l'autorité induite par la crise des fondements. Il entreprend de com-

15. *Essais*, III 13, p. 1049.

prendre la nature de l'autorité politique par référence à l'ordre purement immanent des passions. C'est dans cette perspective qu'est analysée l'efficacité de l'autorité personnelle : César Borgia, modèle du « prince nouveau », est envisagé à la lumière du type de l'influence charismatique capable de jouer sur les deux passions dominantes que sont « l'amour » et la « peur » en évitant de susciter « le mépris et la haine »<sup>16</sup>. La nature constitue toujours le substrat de la relation de subordination, mais elle n'est plus considérée comme un ordre hiérarchisé, elle est désormais aperçue comme un processus dynamique, animé par les passions. Machiavel construit sur cette base une version hétérodoxe de la doctrine républicaine : comme la concorde civile est impossible du fait de la nature « tumultueuse » des cités libres<sup>17</sup>, le Secrétaire recommande aux leaders républicains d'engendrer une communauté affective, polarisée par l'attachement passionné à la défense de la patrie<sup>18</sup>. Le refus du modèle républicain orthodoxe, basé sur une idée de concorde elle-même adossée à une anthropologie de la sociabilité naturelle de l'homme<sup>19</sup>, se surajoute à la déshérence du modèle classique de l'autorité, pour créer une doctrine tout à fait originale de l'intégration civique<sup>20</sup>. Cependant, et l'on retrouve ici l'équivoque relevée plus haut, c'est une certaine lecture de Tite-Live qui rend possible cette originalité.

*La relation dynamique entre classicisme et anticlassicisme, un processus fondateur de la culture européenne et moderne ?*

Nous pouvons à présent conclure ce parcours consacré à l'étrange relation que Machiavel et Montaigne entretiennent avec la tradition des classiques. Au final, pour eux, penser la politique et l'ordre de la société humaine est possible en se tournant vers les grandes œuvres du passé gréco-latin. Et s'il existe une réelle pertinence de telles références, c'est parce que le lien entre

16. Cfr. *De Principatibus*, VII, XVII et XIX.

17. Cfr. *De Principatibus*, V ; *Discorsi*, I 4.

18. Cfr. *Discorsi*, III 1 et 41.

19. Représentation dont on trouve traditionnellement le modèle dans le *De Republica* de Cicéron, par exemple en I 25 : « La chose publique [...] est la chose du peuple [*Est...respublica, res populū*] ; et par peuple il faut entendre, non tout assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts [*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communionem sociatus*]. Quant à la cause première de ce groupement, ce n'est pas tant la faiblesse qu'une sorte d'instinct grégaire naturel, car le genre humain n'est point fait pour l'isolement [...]. Bientôt d'une multitude errante et dispersée la concorde fit une cité [*Brevi multitudine, dispersa atque vaga, concordia civitas facta erat*] » (traduction française Ch. Appuhn, Classiques Garnier, 1965).

20. Pour une étude plus fine de la doctrine machiavélienne de l'autorité civile dans le cadre d'un républicanisme hétérodoxe, je renvoie à mon article « République, ordre collectif et liberté civile. Le républicanisme de Machiavel », dans Marie GAILLE-NIKODIMOV et Thierry MÉNISSIER (dir.), *Lectures de Machiavel*, Ellipses, Paris 2006, pp. 151-191.

culture classique et intelligence de la politique est nécessaire. Cette dernière est pourtant dominée par le souci d'observer une « actualité » à beaucoup d'égards désarrimée du passé. D'où le fait que nos deux auteurs nous permettent de reconsidérer *la position du lecteur des classiques* au XVI<sup>ème</sup> siècle, c'est-à-dire à une époque capitale pour la constitution de l'identité européenne. Ils nous le permettent moyennant l'acceptation d'une tâche, celle qui consiste à examiner les fines attaches du passé dans le présent. Ne s'agit-il pas de remettre en question l'autorité de la culture classique dans le mouvement même qui la voit intégrée à la Modernité ? Un tel geste n'est-il pas construit sur l'équivoque qui consiste pas à faire naître l'Europe par l'adoption d'une posture anticlassique sous couvert de classicisme ?

Une telle structure paradoxale nous paraît en tout cas se trouver au cœur des œuvres de Machiavel et de Montaigne, en ce qu'elles sont précisément emblématiques de la Modernité européenne. Et si, en adoptant un certain recul, on considère à présent celle-ci en elle-même, on pourrait établir cette structure en prenant en compte plusieurs ordres de fait.

Il est d'abord permis de déceler dans les *conditions* de la Modernité certaines failles qui fragilisèrent l'édifice de la culture classique lorsqu'on le transposa sur le sol européen. Selon Shmuel Eisenstadt, la civilisation européenne comprend structurellement en elle une multiplicité qui l'a très tôt contrainte à accepter la diversité, et même par là une sorte de relativité de ses propres idéaux, serait-ce les plus élevés :

« La civilisation européenne se caractérise par la multiplicité de ses orientations culturelles et de ses cadres structurels [...]. La pluralité — ou hétérogénéité — symbolique de la société européenne se manifeste surtout par la multiplicité des traditions dont est issue sa propre tradition culturelle : tradition judéo-chrétienne, grecque, latine, et diverses traditions tribales. Parmi ces orientations, la plus importante est sans doute l'accentuation de l'autonomie des ordres cosmique, culturel et social... »<sup>21</sup>.

A la multiplicité de centres culturels et politiques constitutifs (Jérusalem, Athènes, la Rome latine, la Rome catholique, Byzance, l'Allemagne protestante) et au très grand dynamisme social, économique et culturel s'ajoute corrélativement le fait que les élites profanes jouent un grand rôle dans les orientations historiques, mais également que des mouvements de contre-culture, des mouvements révolutionnaires agissent eux aussi sur ce devenir. D'où le fait que cet auteur puisse parler de « fondements révolutionnaires de la modernité européenne », en assumant pleinement la profonde équivoque d'une telle expression.

21. Shmuel EISENSTADT, *Approche comparative de la civilisation européenne. Etude de la relation entre culture et structure sociale*, trad. fr. P.U.F., Paris 1994, chapitre 3 : « Caractéristiques et dynamiques fondamentales de la modernité et de la civilisation européennes », pp. 95-113.

Cette approche de la civilisation européenne est renforcée par celle que développe Rémi Brague, de manière très suggestive, dans *Europe, la voie romaine*<sup>22</sup>. Dans cet ouvrage, la reconnaissance de la multiplicité de sources culturelles se double d'une analyse que la culture moderne entretient avec ses modèles gréco-latins et judéo-chrétiens. De même que les Latins se sont conçus comme « venant après » les Grecs, et les chrétiens comme « venant après » les Juifs, notre civilisation entretient un rapport de secondarité vis à vis de ses quatre modèles. La conscience d'être tard venus, et de valoir moins que nos modèles est un signe de lucidité, puisque, de manière générale, aucun peuple n'est jamais un commencement absolu<sup>23</sup>. Or, cela rapproche la civilisation moderne (et la reprise moderne de la haute culture classique) de l'esprit romain. Celui-ci valorisait la transmission par rapport à la fondation. Si le droit romain constitue à certains égards l'apport spécifique des Latins à l'histoire culturelle de l'humanité, il faut admettre qu'il reflète un des présupposés fondamentaux de la culture latine : le droit permet la transmission du patrimoine et ancre la filiation humaine dans l'histoire en lui permettant d'échapper à l'oubli. Comme si, écrit Brague, le fait de transmettre était aussi important ou plus important que ce qu'on transmet. En d'autres termes,

« dire que nous sommes romains, c'est tout le contraire d'une identification à un ancêtre prestigieux. C'est une dépossession, non une revendication. C'est reconnaître que l'on n'a au fond rien inventé, mais simplement que l'on a su transmettre, sans l'interrompre, mais en s'y remplaçant, un courant venu de plus haut »<sup>24</sup>.

Longtemps, les Modernes ont tenté de se sentir les héritiers des Gréco-latins ; mais ceux-ci ne les ont jamais désignés comme tels, et ne se seraient peut-être pas reconnus dans notre civilisation. Si bien que l'intuition que notre legs fonctionne comme une adoption inversée nous hante : nous sommes comme des enfants qui ont choisi leurs parents, lesquels ne nous ont pas désignés comme leurs dignes descendants. Dans ces conditions, être européen, c'est devoir assumer une certaine fragilité ; et c'est dans ce contexte particulier que l'idéal de haute culture classique fut repris et « adapté ». La conscience qui l'a accueilli, parce qu'elle l'a fait comme pour une culture d'emprunt et du fait de sa fragilité constitutive, était prête à trahir cet idéal dans le mouvement même de son adoption. Tout se passe comme si la culture classique devait payer au prix fort la façon dont, à la Renaissance, elle a été remise à l'honneur en Europe : la « renaissance » suppose la conscience d'une rupture avec un patrimoine tellement éloigné qu'il est nécessaire de le revivifier par

22. Rémi BRAGUE, *Europe, La voie romaine*, Critérim, Paris 1992 ; Gallimard, « Folio Essais », 1999.

23. *Ibidem*, pp. 157-167.

24. *Ibidem*, p. 118.

l'étude et le commentaire : c'est sous le signe d'une rupture que l'Europe a dû retrouver les idéaux supérieurs de la haute culture.

A ces considérations, on peut en ajouter une troisième, concernant le statut spécial des autorités intellectuelles dans l'Europe moderne. Le mouvement de l'histoire culturelle européenne paraît se confondre avec une lente mais inéluctable remise en question des autorités, jusqu'au point de nier radicalement le postulat fondateur de la haute culture : le fait qu'il existe une hiérarchie des formes et des valeurs, et que le supérieur vaut davantage que ce qui est inférieur. Ce mouvement est mis en valeur par Gérard Leclerc, dans son ouvrage intitulé *Histoire de l'autorité*<sup>25</sup>. Il s'agit, dans la perspective d'une sociologie historique de la culture, de concevoir la manière dont nous, Européens, adhérons collectivement aux énoncés symboliques qui font référence pour nos représentations et nos valeurs fondamentales. L'auteur révèle quels sont les effets de croyance qui déterminent l'orientation culturelle de la civilisation européenne, vis à vis de l'adoption des autorités intellectuelles qu'elle s'est données, de la Bible aux intellectuels contemporains dont l'avis compte. Or, envisagée sous cet angle, l'histoire européenne est celle d'une progressive mais inéluctable mise en crise de l'autorité comme principe incontestable. Les Européens semble avoir progressivement substitué à l'idéal de haute culture classique une « culture du doute ». Une telle tendance est très nette lorsqu'on envisage comme le fait l'auteur le plan spécifique de la manière dont les textes font autorité. Lentement, l'Europe a dévalorisé les sources classiques au nom de la supériorité des Modernes sur les Anciens. La nouveauté du propos en est paradoxalement venue à le qualifier comme supérieur à d'autres ; au cœur de ce processus, l'identification de la subjectivité particulière de l'auteur est devenue le principe de référence d'un énoncé symbolique. Mais il s'agit d'un principe fragile : pour un énoncé destiné à forger le goût de ses contemporains, il n'existe pas de base moins stable que « le point de vue de l'auteur ». Aperçue sous cet angle, l'œuvre de Montaigne est particulièrement révélatrice d'une tendance de fond de la culture européenne : l'écrivain revendique sans cesse comme la méthodologie la plus adaptée à son dessein la posture qui consiste à « faire l'essai » de soi-même en utilisant les sources classiques comme support pour l'expérience de soi.

Aussi sommes tentés de faire l'hypothèse que l'essor de la culture européenne est contemporain de l'affaiblissement de la haute culture dans les cadres mêmes de son adoption. Cette hypothèse peut être renforcée par le rappel de certaines tendances lourdes de l'histoire moderne, telle celle qui fait l'objet du livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*<sup>26</sup> : le processus de sécularisation de la culture occidentale, laquelle suppose une lente mais continue dé-hiérarchisation des cadres mentaux de référence. On sait

25. Gérard LECLERC, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, P.U.F., Paris 1996, voir en particulier les chapitres 5 : « la crise de l'autorité », pp. 139-177 et 6 : « Les Anciens et les Modernes », pp. 179-218.

26. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985 ; voir particulièrement p. 214 sq. : « Le tournant de l'égalité ».

que Gauchet met en lumière le mouvement de « sortie de la religion » qui est caractéristique de l'histoire moderne. Ce thème peut être considéré comme parallèle à celui qui nous occupe à présent, à savoir la relation entre classicisme et anticlassicisme : il permet en effet de jauger la relation de la Modernité européenne aux autorités qu'elle s'est données, qu'il s'agisse de l'autorité de Dieu ou de celle des modèles culturels.

Or, le thème de la « sortie de la religion » tel que l'entend Gauchet ne signifie pas la disparition de toute expérience de type religieux, mais la fin de la structuration de l'espace social par le discours religieux. Dans la Modernité, la religion n'a pas été dépassée, elle a été comme intégrée à d'autres structures ou principes, tels l'individualité personnelle ou l'Etat. Tout en cessant de constituer la matrice de la culture européenne, la religion est demeurée comme l'arrière-fond de cette dernière<sup>27</sup>. Le point le plus important pour notre propos est de remarquer ce qui, d'après l'enquête de Gauchet, a permis de penser « le religieux après la religion ». La donne fondamentale de la culture européenne est analysée par l'auteur dans des pages lumineuses consacrées aux « Figures du sujet humain ». Le nouveau socle de référence de la culture, à mesure que s'opérait la « sortie de la religion », était une subjectivité qui, de son côté, éprouvait une persistance « difficulté d'être soi »<sup>28</sup>.

Ainsi la haute culture moderne repose-t-elle sur un *principe* si fragile qu'il fut fatalement appelé à destituer l'idéal ancien tout en croyant le reconduire. En effet, tandis que l'esprit à proprement parler classique se définissait par la subordination de la matière à la forme ou à la règle, on peut déceler dans la reprise du même idéal une tendance qui, dès le XVI<sup>ème</sup> siècle, a progressivement déréglé l'idéal de haute culture. Dans l'esprit rigoureusement classique, la subjectivité se subordonne elle-même à la règle et à la recherche des formes ; dans le cadre des œuvres de l'esprit, l'auteur et le « récepteur » de l'œuvre (le lecteur, le spectateur, l'auditeur) acceptent temporairement la rude discipline que leur impose le travail de l'œuvre. En revanche, l'esprit moderne a subordonné cette discipline à la « culture de soi », les œuvres de l'esprit étant supposées révéler ou nourrir la subjectivité de leur auteur ou de leurs récepteurs. Paradoxalement, l'émergence de la subjectivité dans le processus du travail culturel peut apparaître à la fois comme un principe par les-

27. Cfr. *Ibidem*, p. 234 : « La société moderne, ce n'est pas une société sans religion, c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse » ; et 236 : « C'est une chose que l'organisation complète du champ humain-social par la religion – et c'est cela la vérité historique du phénomène religieux, et c'est sur ce plan et celui-là seulement qu'il y a sens à parler de « fin de la religion » ; et c'est une tout autre chose que le rôle gardé par les croyances religieuses dans le cadre de sociétés organisées de part en part hors religion. [...] L'âge de la religion comme structure est terminé. Il serait naïf de croire que nous en avons fini avec la religion comme culture ».

28. *Ibidem*, p. 291 : « La mort de Dieu, ce n'est pas l'homme devenant Dieu, se réappropriant l'absolue disposition consciente de lui-même qu'il lui avait prêtée ; c'est l'homme expressément obligé au contraire de renoncer au rêve de sa propre divinité. C'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux » ; et 302 : « Le déclin de la religion se paie de la difficulté d'être-soi »

quels l'idéal ancien de haute culture s'est acclimaté au monde moderne, et une des causes de sa destruction. On le voit avec l'œuvre de Rousseau, qu'il est intéressant d'ajouter à celles de Machiavel et de Montaigne pour saisir la relation entre classicisme et anticlassicisme qui se trouve au cœur de la culture européenne.

Le penseur genevois a en effet infléchi la culture des classiques dans le sens de l'éveil de la subjectivité à sa propre sensibilité, ainsi qu'on le voit nettement dans *Emile* : le traité de pédagogie repose sur une anthropologie qui subordonne l'acquisition des règles et la discipline imposée par les œuvres aux poussées de la nature et au « développement personnel ». Il a donc tourné vers quelque chose de purement subjectif ce qui ne se concevait pas auparavant de cette manière ; à ce titre, Rousseau est un des précurseurs de la « culture de soi », typique de la Modernité, qui a en quelque sorte attaqué de l'intérieur l'idéal de la culture classique. Ce mouvement, le livre d'Allan Bloom *L'amour et l'amitié*, en fait le symbole même du dévoiement de la culture classique dans les formes de sa reprise<sup>29</sup>. Bloom retrace les étapes de ce détournement à propos du thème privilégié de la théorie philosophique de l'amour et de l'art érotique : l'érotique philosophique de Rousseau, explique Bloom, a joué un rôle capital dans la représentation que les Modernes se sont faite des vertus et des dangers de l'amour. Reflet de son temps, l'œuvre de Rousseau est en même temps condition de possibilité pour la pensée et la pratique des Modernes, et son influence, à travers la diffusion du romantisme, a culminé au XIX<sup>e</sup> siècle. Or, aperçue sous un angle élargi, cette œuvre se situerait à un point équidistant de l'apologie platonicienne des formes supérieures (devant lesquelles la subjectivité doit s'incliner, et qui contraignent celle-ci à une rude discipline) et de la « libération naturelle » réalisée par Freud (pour qui l'individu est traversé par des forces libidinales qui le dépassent, littéralement travaillé par elles, au point que l'idéal n'est plus appréhendé que comme une construction secondaire, le produit de la sublimation). Reconduisant la valeur d'éros pour transformer l'existence, reconnaissant en lui un vecteur privilégié pour la vie philosophique, l'œuvre rousseauiste a dans le même temps émancipé les sentiments, et contribué à faire considérer que l'enjeu de la formation culturelle était l'éveil et la promotion de l'individualité sensible. Ce qui revenait, en forgeant les conditions de possibilité d'une sorte de « culte du moi », à utiliser les ressources des œuvres de l'esprit dans une perspective qui leur est profondément étrangère, et à commencer de substituer le particulier et le contingent à l'universel au nécessaire. Et en effet, pour le dire avec un exemple qui reprend un des grands Anciens également évoqué et détourné par Machiavel et par Montaigne, l'œuvre de Plutarque n'a pas été composée dans le but d'éveiller Emile à sa propre subjectivité, ni pour qu'il réussisse à vivre heureux en fonction de sa sensibilité, mais en vue de donner à comprendre ce qu'est un idéal de gran-

29. Allan BLOOM, *L'amour et l'amitié*, trad. fr., Editions de Fallois, Paris 1996 ; L.G.F. Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 2003.



deur civique et éthique. Or c'est bien dans une telle perspective que Rousseau en recommande la lecture à Emile<sup>30</sup>. Une telle vue pourrait être corroborée par des analyses issues d'auteurs très différents de l'élève de Leo Strauss qu'était Bloom. On peut par exemple se tourner vers l'examen de l'individu démocratique qu'a réalisé Tocqueville. Certains passages lumineux de *De la démocratie en Amérique* concernent la manière dont dans les siècles d'égalité, pour parler comme Tocqueville, l'individualité est érigée en principe de la culture<sup>31</sup>.

Le ressort de l'identité moderne — une subjectivité fière d'elle mais profondément traversée par le doute, qui n'a que son propre point de vue pour se constituer comme principe, et qui a besoin d'une longue série d'épreuves pour se *sentir* enfin elle-même — a progressivement adapté la culture classique à ses besoins, et a fait de ceux-ci la norme du goût<sup>32</sup>. C'est finalement à sur un tel constat que s'achève notre réflexion sur le mouvement entre classicisme et anticlassicisme à partir des œuvres de ces « grands Européens » que furent déjà Machiavel et Montaigne.

30. Voir Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, texte établi par Charles WIRZ, présenté et annoté par Pierre BURGELIN, Gallimard, « Folio Essais », Paris 1969, livre IV, pp. 367-371.

31. Voir Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, 2ème partie, chapitre 2 (sur l'individualisme démocratique dont l'effet est l'atomisation des individus) ; II 3, 18 (sur la déhiérarchisation corrélative de la perte de l'honneur comme ethos de référence de la classe supérieure) ; et II 1, 13-14 (sur la culture de l'esprit propre à la société démocratique, et le phénomène nouveau de « l'industrie littéraire »).

32. La constitution de cet étrange principe qu'est la subjectivité moderne grâce à la culture et à la sensibilité est l'objet de la belle enquête philosophique de Charles Taylor dans *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. fr., Le Seuil, Paris 1998.