

Amitié et générosité dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé et *Francion* de Charles Sorel

Friendship and generosity in *L'Astrée* by Honoré d'Urfé and *Francion* by Charles Sorel

Éric Méchoulan

Numéro 66, été 2001

Les écritures de la morale au XVII^e siècle

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008238ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008238ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Au xvii^e siècle, l'amitié forme, avant toute chose, un lien social et politique qui se voit réinvesti, au sortir des Guerres de religion, dans une recomposition de la morale quotidienne. Mais cette image harmonieuse de l'amitié est aussi une production fantasmatique du social qui a aussi ses implications tyranniques et ses dangers politiques. L'article examine les différentes manifestations de l'amitié dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé et dans le *Francion* de Charles Sorel.

Éditeur(s)

Presses de l'Université du Québec

ISSN

0226-9554 (imprimé)

1710-0305 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Méchoulan, É. (2001). Amitié et générosité dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé et *Francion* de Charles Sorel. *Tangence*, (66), 22–35.

<https://doi.org/10.7202/008238ar>

Amitié et générosité dans L'Astrée d'Honoré d'Urfé et Francion de Charles Sorel

Éric Méchoulan, Université de Montréal

Depuis les monumentales figures de Montaigne et de La Boétie, l'amitié paraît prise dans le vis-à-vis vertigineux de l'*alter ego*, de l'autre moi-même. En regard des autres façonnements des relations sociales, ce lien si fort donne un tour involontairement exclusif aux rapports entre les êtres. Or, cette idylle amicale est loin de constituer la forme usuelle au tournant des xvi^e et xvii^e siècles. L'amitié apparaît plutôt comme le lien social par excellence : non le monopole d'un face à face, mais les multiples réciprocités dans lesquelles les sujets sont engagés, s'ils participent d'une même communauté. Avant de régir une affection démesurée et privée, l'amitié se présente sous la figure politique de la mesure publique.

On peut voir sur un exemple simple le caractère fondamentalement social, en même temps que moral, de l'amitié. En 1622, au moment où Louis XIII doit combattre les protestants révoltés, Mathieu de Morgues, impliqué dans le parti dévot de la reine mère, rédige un petit traité où il cherche à convaincre les protestants de ne pas se révolter contre le roi chargé de les protéger. Il tente d'asseoir ses arguments sur la proposition suivante :

La fidélité, & l'amitié nous unissent comme hommes : la foy divine, & la charité comme Chrestiens ; aussi Saint Paul appelle la dernière *lien de perfection*. Quiconque rompt l'amitié qui doit estre entre les hommes ne conservera jamais celle, qui est propre des Chrestiens : ces chesnons sont jointcs ensemble encore qu'un ne soit que de cuivre, & l'autre d'or, & un bon Chrestien n'est fondé que sur un homme de bien¹.

L'amitié opère comme le pendant social de la charité chrétienne. Elle est, bien entendu, d'un métal moins précieux, mais on notera qu'elle constitue le fondement de l'honnête homme. On sent par là que tout un pan du rapport à l'ordre moral s'est inversé : là où il fallait être chrétien pour asseoir légitimement des

1. Mathieu de Morgues, *Le droict du Roy sur des subjects chrestiens. A ceux de la Relligion pretenduë Reformée*, Paris, Anthoine Alazert, 1622, p. 22-23.

comportements moraux, il s'agit, désormais, de trouver dans la cristallisation amicale des liens sociaux la valeur indispensable pour qu'une attitude chrétienne puisse s'épanouir. Je prends cet exemple au cœur des ultimes guerres de religion qui opposeront catholiques et protestants en France (la prise de La Rochelle verra la défaite définitive du parti protestant en 1628), car il marque bien le lien, qu'il ne faut pas oublier de tracer, entre les désastres théologiques, sociaux et moraux des guerres civiles de la seconde moitié du *xvi^e* siècle et l'importance politique à penser l'amitié comme concorde sociale et réciprocité affective². Si la fidélité épaula l'amitié comme la foi soutient la charité, c'est aussi l'héritage des modes sociaux de la féodalité et des corps communautaires³. De la même façon que la seule issue aux guerres de religion fut une désunion du politique et du théologique, il fallait installer l'amitié chrétienne sur la scène morale des pratiques sociales.

Un roman de l'amitié

Honoré d'Urfé est exemplaire de ces ligueurs d'un moment qui acceptent, en fin de compte, la solution politique représentée par Henri IV. Mais c'est sans illusions sur le nouveau poids du politique, ni sur la puissance morale de l'État⁴. L'utopie proposée

2. «L'ordre traditionnel était tombé en décadence au *xvi^e* siècle. Sitôt brisée l'unité de l'Église, tout l'ordre social s'était disloqué. Les vieilles attaches et les vieilles allégeances furent dissoutes. Haute trahison et lutte pour le salut public étaient devenues, selon les camps changeants et selon les gens qui changeaient de camp, des notions interchangeables. L'anarchie généralisée conduisait à des duels, à des actes de violence et au meurtre et la pluralisation de la Sainte Église était un ferment de dépravation pour tout ce qui était encore uni [...]. Aussi, à partir de la deuxième moitié du *xvi^e* siècle, un problème se présentait-il de manière insistante, que l'ordre traditionnel n'arrivait plus à résoudre : la nécessité de trouver une solution [...] qui éviterait, réglerait ou étoufferait le conflit. Comment rétablir la paix?» (Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, traduction de Hans Hildenbrand, Paris, Minuit, 1981). Voir aussi Denis Cruzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Paris, Champ Vallon, 1990.
3. Voir Jean-Marie Constant, «L'amitié : le moteur de la mobilisation politique dans la noblesse de la première moitié du *xvii^e* siècle», *xvii^e siècle*, Paris, n° 205, 1999, p. 593-608. Pour l'amitié comme forme politique d'organisation sociale, voir Yves Durand, *Les solidarités dans les sociétés humaines*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 57-61.
4. D'ailleurs, les événements politiques et militaires de *L'Astrée* prennent place dans la Gaule du *v^e* siècle, à un moment où l'Empire romain se disloque

par *L'Astrée* tente de convoquer, sous un amour manifeste du savoir, un savoir de tous les modes amoureux où se reconstitue une société idyllique. Ou plutôt, une connaissance plus intime des justes modalités affectives qui forment les liens d'une société parfaite. On a tant fait de cette pastorale le grand roman de l'amour⁵ que l'on oublie parfois la littéralité du titre : *Les douze livres d'Astrée, où, par plusieurs Histoires et sous personnes de Bergers et d'autres, sont déduits les effets de l'honnête amitié*. C'est bien l'honnête amitié qu'il s'agit, ultimement, de *déduire* de l'ensemble exemplaire des histoires et des personnages. Entre l'amour et l'amitié existe, bien sûr, une vieille rivalité, voire une réciproque émulation. Mais on ne peut effacer purement et simplement l'amitié sous l'éclat évident des débats amoureux. Comme dans tout *exemplum*, la morale doit être tirée à la fin du récit. Quelle serait donc la morale de *L'Astrée*? Dans la mesure où Honoré d'Urfé n'a jamais terminé son ouvrage, on peut se tourner vers le début pour apprécier au moins ce qui déclenche le flux narratif et qui génère la recherche des effets de l'honnête amitié.

Après la description quasi paradisiaque de ce beau jardin du Forez, entrent en scène les bergers dont le narrateur avoue «qu'ils n'eussent dû envier le contentement du premier siècle, si Amour leur eût aussi bien permis de conserver leur félicité que le Ciel leur en avait été véritablement prodigué. Mais, endormis en leur repos, ils se soumièrent à ce flatteur, qui tôt après, changea son autorité en tyrannie⁶». Dans l'âge d'or édénique (Honoré d'Urfé s'appuie sur cette

sous le coup des poussées barbares, comme un exemple d'époque de bouleversements et de guerres, même s'ils forment aussi le temps originnaire du Royaume de France et suggèrent, du coup, un double ancrage dans la barbarie et dans la civilité. Sur ce point, voir Roger Guichemerre, «Rois barbares et galants», *xvii^e siècle*, Paris, n^{os} 114-115, 1977, p. 43-68.

5. «Ce roman pastoral [...] inaugure une tradition, on dirait presque une civilisation de l'amour», écrit Gérard Genette, dans «Le serpent dans la bergerie», *Figures I* [1966], Paris, Seuil, coll. «Points», 1976, p. 109; «*L'Astrée* est une fête, et ce que fête ce roman pastoral, avec la paix, c'est l'amour», observe Marc Fumaroli, dans «Sous le signe de Protée (1594-1630)», *Précis de littérature française du xvii^e siècle*, sous la dir. de Jean Mesnard, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 58.
6. Je cite, pour faciliter la lecture, l'édition préparée par Jean Lafond : Honoré d'Urfé, *L'Astrée* [1607-1619 pour les trois premières parties, 1627 pour la quatrième partie posthume réécrite par Balthasar Baro, le secrétaire d'Honoré d'Urfé, 1628 pour la conclusion imaginée par Baro], Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1996, p. 36. Désormais, les références à cet ouvrage seront placées

double représentation de la mythologie antique et de la genèse chrétienne) surgit une turbulence sentimentale qui prend la forme politique de la tyrannie — et peut-être, d'entrée de jeu, la forme tyrannique du politique. On pourrait voir les différents déplacements narratifs et géographiques de *L'Astrée* sur le fond d'une dualité des régimes : ici la cour avec le règne des vanités du pouvoir, là l'amour avec la paix des conversations languissantes⁷. Mais on découvre vite l'amour pris, dès les premiers dialogues de Céladon et d'Astrée, dans les rets du pouvoir, alors que les engagements amoureux occupent les dessous de la scène politique. Il y a donc une porosité réciproque qui, tout en conservant aux deux régimes leur univers propre, tend à dilater, de part et d'autre, les discours et les gestes par des investissements étrangers. Si l'on ne prend que le couple amoureux exemplaire que représentent Céladon et Astrée, c'est la jalousie d'Astrée, typique du pouvoir de la cour, typique de la mauvaise façon d'aimer, qui entraîne la brutale mélancolie et le suicide de Céladon.

En ce sens, l'amitié est plus sainte que l'amour. Contre ceux qui prétendent qu'il ne faudrait, du point de vue théologique, aucune amitié entre les êtres, dans la mesure où cela les détournerait de Dieu et donnerait un caractère exclusif à l'affection nécessaire que l'on doit porter à tous ses semblables (la charité n'est pas l'amitié), François de Sales insiste sur la valeur de ce sentiment mondain : « il leur est nécessaire de s'allier les uns aux autres par une sainte et sacrée amitié ; car par le moyen d'icelle ils s'animent, ils s'aident, ils s'entrepportent au bien » ; et si cela implique une certaine partialité, il s'agit toutefois d'une « partialité sainte qui ne fait aucune division sinon celle du bien et du mal, des abeilles et des frelons, séparation nécessaire⁸ ». L'amitié est

entre parenthèses dans le corps du texte et indiquées par le sigle AS, suivi de la page.

7. Il y a, dans le néo-platonisme mêlé de stoïcisme d'Honoré d'Urfé, toute une mise en scène de la symbolique des lieux et des êtres. Pour des propositions de lecture, voir Jacques Bonnet, *La symbolique de L'Astrée*, Roanne, Siren, 1981. Plus généralement, sur les ancrages philosophiques et théologiques de l'amour, voir Maxime Gaume, *Les inspirations et les sources de l'œuvre d'Honoré d'Urfé*, Saint-Étienne, Centre d'études foréziennes, 1977, p. 431-503.
8. Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote* [1608], Troisième partie, chap. XIX, dans *Œuvres*, édition préparée par André Ravier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 185. Je rappelle que François de Sales est exemplaire du modèle de civilité chrétienne qui se met en place au début du XVII^e siècle et qu'il est l'ami proche d'Honoré d'Urfé qu'il a connu lors des réunions de l'Académie florimontane créée en 1606.

un lien social qui est aussi une relation à Dieu : elle est simultanément horizontale et verticale. C'est pourquoi l'exclusivité qu'elle impose ne tombe ni dans une passion sans mesure, ni dans un retrait radical du monde des hommes. Ainsi court une différence majeure d'avec l'amitié qui tourne trop vite au désir de l'autre :

Les fausses amitiés se convertissent et terminent en paroles et demandes charnelles et puantes, ou, en cas de refus, à des injures, calomnies, impostures, tristesses, confusions et jalousies qui aboutissent bien souvent en abrutissement et forcenerie ; mais la chaste amitié est toujours également honnête, civile et amiable, et jamais ne se convertit qu'en une plus parfaite et pure union d'esprits, image vive de l'amitié bienheureuse que l'on exerce au Ciel⁹.

La nymphe Léonide, quoique amoureuse de Céladon, l'aide à s'enfuir de l'emprise de Galathée, princesse héritière du royaume du Forez, car elle a bien reconnu la nécessaire différence à faire entre l'amour et l'amitié : « amour ne peut se payer que par amour [...]. Mais puisqu'il est vrai qu'un cœur n'est capable que d'un vrai amour, il faut que je me paye de ce qui vous reste ; donc n'ayant plus d'amour à me donner comme à maîtresse, je vous demande votre amitié comme votre sœur » (AS, p. 103). À la hiérarchie, éventuellement tyrannique, de l'amour s'opposerait alors l'égalité, toujours libérale, de l'amitié, comme si l'alliance des âmes pouvait éviter les drames engagés par les corps. On obtiendrait ainsi un élégant schéma où l'amitié permettrait d'échapper aux passions physiques aussi bien qu'à l'exclusivisme amoureux et à la tyrannie politique, rétablissant l'harmonie générale au pays des bergers.

Les turbulences de l'amitié

Rien n'est aussi simple, ni du côté de l'amour, ni du côté de l'amitié. D'abord, parce que Céladon figure bien parmi ces amoureux qui parviennent à faire preuve d'une impeccable vertu, sans verser dans la jalousie ou la demande excessive (alors même que, sous le déguisement d'une jeune femme, il entretient avec Astrée

9. Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, ouvr. cité, chapitre XX, p. 188.

des relations *amicales* très charnelles¹⁰). Ensuite, parce que l'amitié réinscrit la douce civilité dans la parentèle (le frère et la sœur) et toute une économie des échanges sociaux (rétribution et paiement, don et «contre-don»), de manière à former des liens qui figurent des réseaux et non une véritable communauté. D'où une constante oscillation entre amour et amitié sans que le partage soit aussi net qu'on eût pu l'espérer. Ainsi, dans l'épisode entre Silviane et Andrimarte, «il lui apprit que l'amour ne s'arrête pas aux lois d'amitié, ni dans les termes que le parentage prescrit» (AS, p. 315); pourtant, elle lui avoue: «je sais à cette heure ce que c'est que d'aimer, non pas seulement un frère, mais Andrimarte, et le sachant, je vous proteste que je l'aime autant que son amitié m'y oblige» (AS, p. 317).

En fait, l'amour et l'amitié relèvent de calculs politiques. À la cour des Francs, Mérovée est le roi parfait qui conquiert, par les armes, les pays ennemis, mais qui sait aussi maîtriser l'ordinaire de la paix civile et accorder les peuples. Il avait assuré, dans sa cour, l'éducation «d'une seconde pépinière, les plus généreux chevaliers, et les plus grands capitaines, qui, comme assurées colonnes, pouvaient soutenir cet État naissant» (AS, p. 305). Et, parallèlement à cette formation de guerriers *généreux*,

ces jeunes enfants étaient nourris, [...] pour leur polir aussi l'esprit, et adoucir le naturel farouche de ces vieux Sicambriens, et de ces habitants des Palus Méotides. Et afin de les rendre plus aimables aux Gaulois, les plus civilisés entre les peuples de l'Europe, ils étaient ordinairement parmi les jeunes dames de la reine Méthine, et avaient tant d'honnêtes familiarités avec elles que, quand ils venaient à être grands, il se faisait plusieurs mariages entre eux, à cause des amitiés qu'en un âge si tendre ils avaient contractées ensemble. Cette reine avait commandement du prudent Mérovée son mari de mêler parmi les filles des

10. Il faudrait encore compliquer ce dualisme par l'intrusion d'un troisième élément: le désir en dehors du service amoureux. Damon a beau être un parfait amant, soucieux des obligations envers Madonte, on apprend au détour d'une phrase ses rapports avec une jeune fille que la traîtresse de service avait jetée sur son chemin: «Ormanthe avait, par le commandement de Lérianne, rendu toutes les privautés qu'elle avait pu à Damon. Il faut que vous sachiez qu'elle n'était point si laide, ni lui si dégoûté, qu'enfin ils n'en vinsent aux plus étroites faveurs, tellement qu'elle devint enceinte» (AS, p. 225). Il n'y a ni condamnation, ni étonnement de ce qui ressemble à une trahison, car ce n'en est pas une. La jouissance physique a été, ici, détachée du souci affectif.

Francs le plus de Gaulois qu'elle pourrait, afin de rendre par ces alliances ces deux peuples non seulement amis, mais alliés, desseignant par ce moyen de se rendre aussi bien roi des Gaulois par amour qu'il l'était par les armes (AS, p. 305-306).

La modélisation des comportements par l'univers curial, l'éducation des pratiques civiles par la douceur féminine servent ici des motifs ouvertement politiques: glisser de l'amitié à la parenté, se faire aimer en plus de se faire craindre. L'amitié est, en fait, un des moyens du bon gouvernement des êtres. Il ne constitue pas seulement la marque passionnelle d'une relation exclusive, mais le lien affectif qui se tresse entre les hommes, en particulier entre le roi et ses sujets, comme on le voit chez Jean Bodin, lorsqu'il trouve en la souveraineté le foyer politique nécessaire pour apaiser les guerres civiles: «Si donc les subjects obeïssent aux loix du Roy, et le Roy aux loix de nature, la loy d'une part et d'autre sera maïstresse, ou bien, comme dit Pindare, Roine: car il s'en ensuyvra une amitié mutuelle du Roy envers les subjects, et l'obeïssance des subjects envers le Roy: c'est pourquoy ceste Monarchie se doit appeler royale et legitime¹¹». Les conduites individualisantes, éminemment subjectives, de l'amitié et de l'amour sont à la fois mises au service d'une étatisation des relations humaines par l'obéissance et projetées sur le corps social comme autant de multiples assomptions du gouvernement de soi.

Mais il faut prendre garde que ce passage de prudence politique (la prudence, qui qualifie le parfait souverain qu'est Mérovée, est la qualité du bon gouvernant par excellence: c'est une intelligence de ce qui arrive et des tours de la fortune) est précédé d'une prolepse où le règne malheureux de Childéric, le fils de Mérovée, forme un contraste évident avec cette juste souveraineté où armes et amours cohabitent harmonieusement. Childéric est, en effet, tyrannique: aussi bien dans la pratique politique que dans les désirs amoureux, comme si les uns redoublaient l'autre. Mais là

11. Jean Bodin, *Les six livres de la République* [1576], II, 3, Paris, Fayard, 1986, p. 44. Parler d'amitié ou d'amour n'est pas un vain mot, mais participe du type d'effusion sentimentale qui unit, en effet, roi et sujets: union «mystique» plutôt que contrat ou force. Mathieu de Morgues tire gloire du fait que l'on a toujours remarqué ceste difference que les François aiment plus tendrement leur Roy, que solidement leur Estat, & les Hespagnols ont plus de soing de leurs Estats, que d'amour pour leur Roy» (*Le droict du Roy sur des subjects chrestiens*, ouvr. cité, p. 33).

où l'éducation des guerriers tendait à civiliser leurs mœurs par l'amitié des jeunes femmes, «on ne voyait plus faire dans sa Cour que des molleses efféminées, et des hommes tellement changés [...] qu'ils semblaient les femmes des hommes qu'ils soulaient [avaient coutume d'être]» (p. 303). Sous l'effet de la démesure tyrannique, voici le monde à l'envers, non pas joué comme dans le carnaval, mais vécu comme dans la guerre civile où tout se disloque et tourne. La douceur recherchée devient mollesse voluptueuse et la civilisation, abusive féminisation des guerriers.

Même la voix féminine suppose une reconnaissance de cette part illégitime où l'amour naît finalement de la courbure imposée et de la preuve de sa puissance plus que de la séduction native de l'autre. Damon est l'exemple des hommes sans respect et brutal, mais Madonte le forme aux règles de l'amitié courtoise : «Je l'allais détournant des vices à quoi son naturel le rendait enclin [...] Le formant de cette sorte sur un nouveau modèle, lorsque je connus les conditions de ce chevalier changées, je l'aimai beaucoup plus que s'il fût venu me servir avec ces mêmes perfections, d'autant que chacun se plaît beaucoup plus en son ouvrage qu'en celui d'autrui» (AS, p. 177). De cette transfiguration des comportements à une tyrannie des styles d'existence, le pas est vite franchi et, éventuellement, condamnable : la femme civilise peut-être, mais y trouve son compte personnel — telle semble être la morale tacite qui rejette souterrainement les douceurs recherchées de la courtoisie. Dans un autre épisode qui double le conflit d'origine entre Astrée et Céladon, Damon se suicide en se jetant dans un fleuve, se sentant trahi par Madonte qu'il aime. Son valet s'exclame : «Comment seigneur, que je vous voie mourir pour des femmes qui ne le méritent pas? Plutôt, si vous me le commandez, je leur mettrai ce fer dans le cœur, et leur ferai reconnaître qu'elles sont indignes qu'un tel chevalier soit traité pour elles de la sorte» (AS, p. 219). Bien entendu, il s'agit d'un simple valet qui n'a pas développé toute la sensibilité civile des liens amoureux, mais on sent au passage les dangers encourus par le service des amitiés pour les femmes : la mort ou la solitude¹². Hylas préten-

12. Le cas de Céladon témoigne des dangers à pousser jusqu'au retrait social l'exclusivité du service à l'amie trop aimée. Jean-Pierre Van Elslande, *L'imaginaire pastoral du XVII^e siècle. 1600-1650*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 126 : «La retraite solitaire de Céladon traduit dans l'ordre spatial l'isolement que l'amour impose à l'individu.»

dra même que les splendides théories sur l'amour et l'amitié que développent, en bons néo-platoniciens, Silvandre ou Tircis, «sont des fables, avec lesquelles les femmes endorment les moins rusés» (AS, p. 250).

En dépit de toute la dramaturgie sentimentale du service et de l'obligation, malgré tout un bréviaire amoureux qui exacerbe le respect et la courtoisie, le modèle masculin de l'amitié creuse sans cesse les styles d'existence et l'herméneutique du désir. Céladon est impeccable dans sa pure amitié pour Astrée, alors qu'Astrée se laisse aller à la jalousie ou à l'auto-aveuglement; Diane, quoiqu'elle se sente attirée par Silvandre, refuse de considérer cet amour par sentiment de distance sociale (injustifié, car Silvandre se révèle de la même condition qu'elle). Il y a, bien entendu, nombre d'hommes batailleurs et quelques nymphes qui surmontent leur désir, mais l'ensemble de la propédeutique affective demeure plus arrimée à la fidélité amicale des hommes et de leurs modes de socialité qu'à la sociabilité proprement féminine. Du point de vue politique, il est significatif que la seule femme au pouvoir, Amasis, reine du Forez, soit une personne faible qui confie à un ambitieux conseiller, Polemas, son royaume et qui ne se sauve qu'en suivant les avis du sage druide Adamas et qu'en recourant à quelques valeureux chevaliers¹³.

Hélène Merlin a mis subtilement à jour certains des fonctionnements illusoire de l'amitié qui, «ne tolér [ant] pas la différence, [...] ne peut la considérer que sous la forme extrême de l'ennemi, ennemi politique, ennemi sexuel. Mais la paix civile, pour s'établir, exige de mobiliser [...] une définition qui tolère l'ennemi en soi-même afin de ne pas le projeter dans les autres; qui tolère les fractures de la communauté et le caractère désormais relatif des actions, des valeurs¹⁴». L'amitié rassemble autant qu'elle exclut. Le sens politique de l'amitié implique de ne pas forclore cette relation à un émouvant face à face, mais à l'étendre et à le disséminer; pourtant, l'exclusivité toujours sensible dans l'amitié, le caractère d'élection des amis, les usages de la fidélité et le sens des obligations tendent à constituer des réseaux et des bandes, des

13. Sur ce point, voir Madeleine Bertaud, *L'Astrée et Polexandre. Du roman pastoral au roman héroïque*, Genève, Droz, 1986, p. 85-100.

14. Hélène Merlin, «L'amitié entre le même et l'autre ou Quand l'hétérogène devient principe constitutif de société», *XVII^e siècle*, Paris, n° 205, 1999, p. 676.

clans et des parentèles plutôt qu'une communauté formée de valeurs et de styles divers, comme on le voit dans la citation de Mathieu de Morgues par laquelle j'avais entamé mon propos. L'amitié joue donc, au sortir des Guerres de religion, un double rôle : elle aménage toute une géométrie de relations encore précaires en restaurant un sens commun et des réciprocités sociales, mais elle cristallise aussi ces relations autour de noyaux exclusifs. La posture féminine opère ainsi au croisement de ces deux mouvements : l'un, centripète, qui fait tourner la civilisation des mœurs autour de l'amitié amoureuse et de la douceur de vivre ; l'autre, centrifuge, qui lance les femmes vers les marges de l'amitié masculine.

La fortune, dans *L'Astrée*, procure aux êtres la figure de cette relativisation des valeurs et des sens. L'harmonie des bergers venait de ce qu'ils ignoraient la fortune¹⁵. Mais le roman est tout entier dévolu aux aventures dysharmoniques qui catapultent les personnages dans un univers, comme le dit Céladon de ses « jours tristes et désastres » (*AS*, p. 114) : le désastre consiste à ne plus se tenir sous le foyer de l'astre/Astrée. Tout commence, pour Céladon, avec ce matin malheureux : « De fortune, ce jour, l'amoureux berger [...] ». Dans le lit de la fortune, l'aimable Lignon se change en rivière impétueuse qui emporte les rêves éveillé d'Astrée et de Céladon et tout l'univers paisible des bergers. À l'instar de cette figure éminemment politique de la fortune, l'amitié est emportée par le lot des aventures, donc des ambiguïtés, des énigmes et des *quiproquos*.

Les réseaux amicaux

On peut en faire la rapide expérience avec l'autre grand roman de l'époque, une sorte d'anti-*Astrée*, qu'écrivit Charles Sorel en 1623. Dans le *Francion*, le personnage éponyme met sur le même plan politique amour et fortune, ce sont « les deux tyrans qui persecutent [sa] vie¹⁶ ». Mais c'est pour mieux en déchiffrer les

15. Voir plus haut la citation : « les bergers [...] vivent avec autant de bonne fortune, qu'ils reconnaissent peu la fortune » (*AS*, p. 35-36).

16. Charles Sorel, *Histoire comique de Francion*, dans *Romanciers du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, p. 140. Je noterai désormais les références dans le corps du texte en abrégant le titre. Sur le *Francion* comme anti-*Astrée*, voir Elizabeth Meier Tilton, « Charles Sorel's

ressorts et en maîtriser les effets. À l'envers de l'amour et de la fortune semble résider l'amitié : celle de Raimond qui, après avoir volé Francion sans bien le connaître, l'aime et l'aide lors de leurs retrouvailles ; mais aussi celle de la « compagnie des généreux » que Francion invente lorsqu'il circule dans les meilleurs cercles parisiens. Cette compagnie ressemble, en fait, aux confréries de jeunesse¹⁷ qui allaient de la justice communautaire (charivaris par exemple) aux débauches d'ensemble (voire aux viols collectifs). C'est une compagnie d'hommes qui s'assemble par le mérite et qui accueille ses membres sans distinction de conditions, encore que Francion précise qu'il l'avait proposée d'abord aux « cinq ou six des plus grands » et que l'on admettait même les fils de marchands ou de financiers, « pourveu que l'on blasmast le trafic et les Finances » (*F*, p. 241). Il s'agit de « faire la compagnie la plus grande que nous pourrions, et de personnes toutes braves et ennemies de la sottise et de l'ignorance, pour converser ensemblement, et faire une infinité de gentillesses » (*F*, p. 241). À l'idéal de la conversation s'adjoignent des gentillesses du genre : se moquer des faux nobles et des marchands prétentieux (c'est ce que Francion appelle attaquer le vice), faire de la musique aux dames ou organiser de grandes cavalcades. Or, « les plus grands Seigneurs mesme, sont bien ayses d'avoir nostre amitié, quand ils desirent punir de leur propre mouvement quelqu'un qui les a offensez, et nous prient de chastier son vice comme il fault » (*F*, p. 244).

L'amitié est ici réseau d'alliances, faisant usage de sa force collective pour asseoir la prééminence de valeurs et de statuts nobles. Les vertus et les vices se distribuent selon les postures sociales de chacun, non selon une morale transcendante, même si les ennemis sont, par définition, vicieux¹⁸. L'amitié recouvre moins

Alternative Paradise : The Ideal of Unproblematic Love», *Yale French Studies*, New Haven (Conn., É.-U.), n° 58, 1979, p. 165-181.

17. On le voit déjà au fait que, dès que les membres de la compagnie songent « a se pourvoir de quelque office pour gagner leur vie, et a espouser quelque femme » (*F*, p. 244), autrement dit, aussitôt qu'ils entrent dans la vie adulte, ils se retirent.
18. Ellery Schalk a montré le déplacement majeur qui a lieu en France au tournant du *xvi*^e et du *xvii*^e siècle : de la conception médiévale où, par principe, vertu et noblesse vont de pair, à la conception classique où la noblesse naît de l'hérédité et de la condition, sans égard au mérite personnel. Ellery Schalk voit dans *Francion* une instance de ce déplacement puisqu'on n'y cesse de faire référence aux conditions et aux statuts (y compris usurpés). Demeure

les pratiques civilisatrices de la cour qu'une stratégie politique de clans et d'affrontements. Comme à la vertu doit s'opposer le vice, les amis requièrent des ennemis à combattre ou à mépriser.

La générosité revendiquée par la compagnie d'amis épouse les revendications nobiliaires : en face, marchands et financiers font figure d'avares. Quand, par hasard, on rencontre un gentilhomme peu libéral, c'est que son père « estoit l'un des plus grands Usuriers de la France » (*F*, p. 335). L'amitié suppose des réciprocités et des dons que l'avarice entrave d'office. Le sens des obligations qu'elle intime semble même assurer sa place au milieu des résidences nobiliaires plutôt que dans les maisons bourgeoises. Retrouver la juste circulation des biens, c'est permettre le libre circuit des amitiés. L'avare, en effet, « se rend odieux à tout le monde, parce qu'il cache en lieu secret les biens dont chacun a affaire, et que chacun desire. Il ne les met point en usage. [...] Representes vous donc maintenant si vous n'estes pas miserablement privé du plus grand plaisir de la vie, qui est d'avoir beaucoup d'amis » (*F*, p. 350-351), dit Francion à ce gentilhomme un peu trop chiche. L'amitié est non seulement valeur d'échange social, mais surtout valeur d'usage de soi et des autres : l'amitié commence avec le « souci de soi ». Pour qui se veut libéral, l'amitié suit, et la noblesse avec elle, au point que le gentilhomme avare, convaincu du désavantage de son vice, « se resolut à le quitter pour embrasser la vertu contraire, de laquelle on luy faisoit esperer que tous les biens du monde luy viendroient, et principalement celui de se voir honoré et chery de beaucoup de personnes a qui il feroit plaisir et d'estre desormais estimé veritablement noble » (*F*, p. 351). On pourrait ne voir dans l'espoir des biens que l'attente répétée et typique de l'avare, s'il ne fallait réaliser que l'amitié fonctionne aussi aux paiements de retour, aux obligations respectées, aux dons remboursés¹⁹. Avoir *beaucoup d'amis* permet à la fois reconnaissance sociale et solidarités

cependant, chez Sorel, la référence à une morale de la noblesse qui dévalue les autres types de conduite comme vicieuses. Le *Francion* est plus ambivalent que ne le signale Ellery Schalk dans *L'épée et le sang. Une histoire du concept de noblesse (vers 1500-vers 1650)*, traduction de Christiane Travers, Seyssel, Champ Vallon, 1996, et, en particulier, p. 114-115.

19. C'est là toute l'ambivalence constitutive du lien amical dont la philosophie et la théologie chercheront le juste emploi ou la stricte répartition. Sur ce point, voir Éric Méchoulan, « Le métier d'ami », *xvii^e siècle*, n° 205, 1999, p. 633-656.

acquises : ce sont, en effet, des *biens*. La morale est prise dans le filet d'une économie politique où le bien passe par l'acquisition de biens.

Même l'univers d'amitié sexuelle que dessine la semaine d'orgie dans le château de Raimond tombe sous la coupe réglée d'un schéma de distinction sociale, où les mots délicats et les gentillesses d'esprit s'allient à la grâce du corps pour distinguer les copulations nobles de celles des rustres (*F*, p. 320-322). Entre le trop de matière de la sexualité vulgaire dont abusent les paysans et le trop d'esprit des romans dont disposent les pédants, le gentilhomme invente toute une panoplie d'usages qui réjouissent à la fois les nécessités du corps et les désirs de l'âme. Le sexe n'est ni une simple activité vouée à la reproduction de l'espèce sous la garde du mariage, ni une débauche brutale d'instincts incontrôlables. Il devient une activité où se reconnaissent des êtres à part qui allient, sous le signe d'une société d'amis (et d'amies), l'élégance du langage au raffinement des gestes²⁰. En ce sens, et malgré leurs différences, *L'Astrée* et *L'histoire comique de Francion* ouvrent sur un même paradis amical.

Imaginaire amitié

Est-ce alors un simple paradis de mots? Une de ces belles constructions imaginaires, d'autant plus nécessaire en ces temps troublés? Dans sa grande interprétation du processus de civilisation, Norbert Elias accorde une place majeure à la pastorale et, en particulier, à *L'Astrée*. Il en fait un rêve significatif, mais rien qu'un rêve : pour ceux qui, comme Honoré d'Urfé, résistent aux changements structuraux imposés par la centralisation des contrôles dans la société de cour tout en élaborant une civilisation et un raffinement de l'autodiscipline, « l'art sert fréquemment de refuge [...] Dans leurs rêves éveillés, ils sont libres d'adhérer à leurs idéaux, même si la dure réalité ne leur permet pas de s'imposer²¹ ». Les batailles perdues de l'histoire seraient ainsi rejouées sur les territoires imaginaires plus favorables des Lettres.

20. Voir Domna Stanton, « Francion néotériste ou “la fabrique du sexe” aristocratique est-elle possible? », *xvii^e siècle*, n° 180, 1993, p. 455-463.

21. Norbert Elias, *La société de cour*, traduction de Pierre Kamnitzer et Jeanne Étoré, préface de Roger Chartier, Paris, Flammarion, 1985, p. 281.

On peut, pourtant, se demander si l'incontestable investissement dans l'imaginaire éviterait bien tout affrontement aux réalités de l'histoire et formerait même la doublure intérieure d'une certaine autonomisation des Lettres. N'est-ce pas à chaque fois mettre l'accent seulement sur les contraintes, que ce soit pour y échapper ou pour les subir? Or, la mise en place des raffinements de l'autocontrôle opère autant sur la discipline que sur le plaisir.

La société de cour, les salons mondains ou les cercles savants construisent un univers tressé d'imaginaire où l'amitié devrait figurer comme la face sociale du bonheur et comme une érotisation des liens politiques. *L'Astrée* ou le *Francion* donnent alors une prise sur le langage, sur les conduites, sur les usages de soi où les anciens dispositifs nobiliaires s'entremêlent à de nouveaux investissements psychiques et sociaux²². Ils permettent de faire l'expérience de relations simultanément nostalgiques et inédites. Ils concourent d'autant mieux à l'autonomisation des Lettres qu'ils trouvent des miroirs mondains et des actualisations locales qui allouent, du coup, à ces publications une résonance, parfois discordante, parfois harmonique, dans les imaginaires de lecteurs bien réels. L'amitié apparaît comme une composante psychique importante du sens nouveau de la politique qui s'impose peu à peu : comme fantôme d'unité, comme forme ambivalente de réciprocité, comme affect social, comme littérature. Francion a beau rétorquer à Hortensius, le pédant qui ne sait comment user des livres, « le plus beau livre que vous puissiez voir [...], c'est l'expérience du monde » (*F*, p. 455), il le fait dans un livre dont il espère que les lecteurs sauront justement faire un bon usage et dont ils sauront à la fois reconnaître et faire l'expérience propre²³. L'amitié, jusque dans ses ambiguïtés conceptuelles, dans ses paradoxes affectifs, dans ses dangers sociaux, forme une des figures politiques de l'expérience dans ce premier xvii^e siècle.

22. Sur le cas des traités de civilité, voir Éric Méchoulan, « Le gracieux et le gratuit : civiliser la grâce dans les traités de savoir-vivre aux xvi^e et xvii^e siècles », *De la grâce et des vertus*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 259-293.

23. Sur la pastorale et les valeurs de l'expérience, voir la remarquable thèse de Laurence Giavarini, *L'expérience du berger et les signes. Origines, formes et sens de la topique pastorale de l'amour en France aux xvi^e et xvii^e siècles*, thèse de doctorat, Université de Paris VII – Denis Diderot, 1997, 939 f.