

Title	Montaigne relecteur de La Boétie : autour de la coutume
Sub Title	ラ・ボエシーを読み直すモンテーニユ：習慣をめぐって
Author	竹中, 公二(Takenaka, Koji)
Publisher	慶應義塾大学フランス文学研究室
Publication year	2017
Jtitle	Cahiers d'études françaises Université Keio (慶應義塾大学フランス文学研究室紀要). Vol.22, (2017.) ,p.94- 109
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20171201-0094

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Montaigne relecteur de La Boétie : autour de la coutume

Koji TAKENAKA

Le problème de la coutume occupe une place importante dans les *Essais* de Montaigne¹. Outre de nombreuses références parsemées dans l'ouvrage, l'essayiste a consacré à ce sujet plusieurs chapitres dont le premier, intitulé « De la coutume, et de ne changer aisément une loi reçue » (I, 23/22), constitue un argument principal en la matière. Cet essai est souvent censé, comme l'annonce le titre programmatique, révéler la pensée d'un ancien magistrat bordelais rompu au droit coutumier. De plus, il s'inspire sans doute de la réflexion de La Boétie qui dénonce des effets de la coutume dans le

¹ Sur la coutume dans les *Essais*, voir Fr. Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps*, Paris, A. G. Nizet, 1972, ch. IV, p. 143-168 ; J. Céard, « La coutume dans les *Essais* de Montaigne », *Expérience, coutume, tradition au temps de la Renaissance*, éd. M.-Th. Jones Davies, Paris, Klincksieck, 1992, p. 23-38 ; U. Langer, « Montaigne's Customs », *Montaigne Studies*, n° 4, 1992, p. 81-96 ; Tr. Peach, « “De la coutume...” ». À propos d'une étude récente de philosophie politique », *BSAM*, VII^e série, n°s 37-38, 1994, p. 113-122 ; A. Tournon, art. « Coutume » dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, 2^e éd., Paris, H. Champion, 2007, p. 266-269 ; B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, ch. VII, p. 179-199 ; St. Geonget, « Montaigne et la question des “doubles loix” (I, 23) », *BSAM*, n° 53, 2011, p. 159-170 ; P. Manent, *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014, III^e partie, p. 197-267. Sur l'histoire du concept de coutume, cf. D. R. Kelley, « “Second Nature” : The Idea of Custom in European Law, Society, and Culture », *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, éd. A. Grafton et A. Blair, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1990, p. 131-172.

Discours de la servitude volontaire. De ces deux préalables pourrait se déduire l'hypothèse selon laquelle La Boétie aurait entendu aussi la coutume au sens juridique du terme, hypothèse d'autant plus plausible qu'il recevait sa formation de juriste à l'Université d'Orléans à l'époque même de la première rédaction du *Discours*.

Toutefois, il est possible que cette hypothèse ait pour conséquence de négliger des contradictions dans le rapport des deux écrivains à l'égard de la coutume, puisque Montaigne va finir, après l'avoir mise en question, par conseiller de s'y soumettre et de s'y résigner face à la montée désastreuse de la « nouvelleté² ». La présente étude a pour but d'examiner la portée et la validité du rapprochement de ces deux textes dans une perspective propre à Montaigne, à savoir dans celle de son éventuelle réécriture du *Discours* au sein des *Essais*, afin de mieux cerner les spécificités de ce travail de relecture. Nous allons d'abord voir isolément dans quel contexte La Boétie propose son concept de coutume. Puis, nous examinerons le texte de Montaigne à la lumière du *Discours*, avant de nous interroger enfin sur la manière dont l'essayiste peut adapter et infléchir les analyses de son ami trop tôt perdu.

La coutume dans le *Discours de la servitude volontaire*

Dans le *Discours*, la coutume sert de pierre de touche à la liberté naturelle³. Elle apparaît, dans le plan d'ensemble de l'ouvrage⁴, en un deuxième moment

² Montaigne, *Les Essais*, éd. par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007, p. 123 et 124. Nous renvoyons à cette édition dans la suite.

³ Sur le concept de coutume dans le *Discours*, outre *Cahiers La Boétie*, n° 2, éd. par L. Gerbier et O. Guerrier, voir D. Knop et J. Balsamo, *De la servitude volontaire. Rhétorique et politique en France sous les derniers Valois*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 73-77.

⁴ O. Halévy et M. Magnien, « Quelle *dispositio* pour le *Discours de la Servitude volontaire* ? », *Étienne de La Boétie*, *Discours de la servitude volontaire*, Colloque en

argumentatif du traité où La Boétie s'engage dans l'enquête sur l'origine de « ceste opiniastre volonté de servir⁵ ». L'auteur considère d'abord comme allant de soi le fait que selon « les droits que la nature nous a donné [*sic*] », les hommes ne soient « serfs de personne » (*DSV*, p. 41) sauf de leurs parents et de la raison et enduits à préférer la réciprocité fraternelle à l'inégalité physique. Il illustre ensuite la naturalité de la liberté avec des exemples d'animaux qui fuient la captivité au prix de leur vie et affirme que même des bêtes de somme « ne se peuvent accoutumer à servir qu'avec protestation d'un desir contraire » (*DSV*, p. 44). Puis, après avoir renoncé à faire une typologie des tyrans qui, de quelque manière qu'ils aient accédé au pouvoir, ne font tous que dominer, La Boétie suppose « quelques gens tous neufs, ni accoutumés à la subjection ni affriandés à la liberté » (*DSV*, p. 45), pour montrer vers quoi irait leur préférence.

Il observe alors que, si les hommes se laissent asservir soit par contrainte ou par tromperie, même la génération qui vient juste après perçoit comme naturelle cette condition pourtant aliénante dans laquelle elle est née, puisque la coutume « n'a en aucun endroit si grand vertu qu'en cecy, de nous enseigner à servir et, comme l'on dit de Mitridate que [*sic*] se fit ordinaire à boire le poison, pour nous apprendre à avaler et ne trouver point amer le venin de la servitude » (*DSV*, p. 47). La Boétie attribue ainsi la cause de l'oubli de la liberté à la puissance de la coutume qui s'exerce de façon significative sur la plasticité de la nature humaine. Il s'agit donc moins de politique que de biologie ; selon lui, cette force dénaturante de la coutume est à l'œuvre surtout dans l'éducation : « [La nature] a en nous moins de pouvoir que la coutume, pource que le naturel, pour bon qu'il soit, se perd s'il n'est entretenu, et la nourriture nous

ligne (<http://www.fabula.org/colloques/document2491.php> [consulté le 14 août 2017]).

⁵ E. de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'Un*, éd. par M. Smith, avec des notes additionnelles de M. Magnien, Genève, Droz, 2001, p. 41 [désormais *DSV*].

fait toujours de sa façon, comment que ce soit, malgré la nature » (*ibid.*). L'auteur du *Discours* distingue nature et naturel et entend par celui-ci le partage de celle-là chez les êtres vivants. La perte de la liberté vient donc de la corruption que la coutume cause dans la nature humaine à travers l'éducation qui lui est contraire.

Ce qui caractérise la manière dont La Boétie rend compte du rapport entre la nature et la coutume est qu'il recourt à l'image végétale des semences⁶. En fait, il l'a déjà employée après qu'il eut parlé de la sujétion normative à la raison : « Il y a en nostre ame quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et coutume florit en vertu, et au contraire souvent ne pouvant durer contre les vices survenus, estouffée, s'avorte » (*DSV*, p. 41) Comme il l'affirme lui-même, la théorie stoïcienne des raisons séminales faisait l'objet de débats philosophiques dans l'Antiquité. Des humanistes renaissants comme Budé et Érasme ont repris la métaphore de la semence dans leurs ouvrages pédagogiques⁷. Quant à La Boétie, il évoque cette théorie antique d'une manière plus concrète : « Les semences de bien que la nature met en nous sont si menues et glissantes qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire » (*DSV*, p. 47). À la suite, il donne des exemples de plantes dont le « naturel » peut facilement changer en raison des causes extérieures comme la greffe, le climat, la transplantation.

C'est ainsi que la dénaturation par la coutume est proposée comme un principe biologique général qui régit non seulement les êtres raisonnables mais tous ceux qui participent de la nature. Après avoir présenté des anecdotes tirées d'Homère et d'Hérodote comme d'Érasme et de Machiavel, La Boétie conclut enfin cette première partie argumentative en disant :

⁶ Cf. L. Gerbier, « Entretenir les semences, greffer les amitiés. Le système des analogies végétales chez La Boétie », *Cahiers La Boétie*, n° 5, 2016, p. 73-96.

⁷ *Ibid.*, p. 78-87.

La nature de l'homme est bien d'être franc et de le vouloir être, mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne. Disons donc ainsi, qu'à l'homme toutes choses lui sont naturelles à quoy il se nourrit et accoutume, mais cela seulement lui est naïf à quoi sa nature simple et non altérée l'appelle. Ainsi la première raison de *la servitude volontaire* c'est la coutume (*DSV*, p. 51 ; nous soulignons).

Le terme de coutume est associé à cette unique occurrence de l'expression de « servitude volontaire ». L'auteur du *Discours* distingue d'abord la nature telle qu'elle est de la nature telle qu'elle agit, et puis ce qui relève en propre de la nature humaine de ce qui lui appartient d'acquis en conséquence de son action naturelle consistant à se conformer à l'éducation reçue. Comme La Boétie qualifie de naturels ces acquis hétérogènes, à la nature ne s'oppose pas la coutume tant qu'elle est comprise comme une faculté innée de s'accoutumer au monde extérieur, mais ce sont les empreintes vicieuses de l'accoutumance qui peuvent affecter le propre de la nature humaine de manière à lui faire vite oublier sa condition initiale et fondamentale de désirer la liberté. Telle est la caractéristique du concept de coutume dans le *Discours*.

La « servitude volontaire » conçue comme perte du désir naturel pour la liberté résulte donc de façon presque inévitable de la disposition naturelle à l'accoutumance. La force de la coutume est, on l'a vu, tellement contraignante que, une fois élevés dans la servitude ou nés sous la sujétion, les êtres ne sont plus capables de recouvrer leur liberté originelle. Toutefois, l'Histoire montre qu'a existé une poignée d'hommes vertueux qui luttèrent contre la tyrannie. La Boétie explique ces exceptions par le même principe du discours naturel :

Tousjours s'en trouve il quelques uns, mieulx nés que les autres, [...] qui ne s'appriivoient jamais de la sujetion, et qui tousjours [...] ne se peuvent tenir d'aviser à leurs naturels privileges et de se souvenir de leurs predecesseurs et de

leur premier estre. Ce sont volontiers ceus là qui, aians l'entendement net et l'esprit clairvoyant, ne se contentent pas, comme le gros populus, de regarder ce qui est devant leurs pieds [...] : ce sont ceus qui, aians la teste d'eusmesmes bien faite, l'ont encore polie par l'estude et le sçavoir. Ceus là, quand la liberté seroit entierement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent, et la servitude ne leur est de goust pour tant bien qu'on l'accoustre (*DSV*, p. 52).

La mémoire et même la saveur de la liberté naturelle demeurent en quelque sorte intactes dans l'« esprit » pénétrant d'une élite d'hommes de bien. La Boétie songe ici sans doute à la polysémie du concept latin de l'*ingenium*.

En effet, celui-ci désigne tantôt le don de nature et les dispositions naturelles, tantôt la force de l'esprit et l'intelligence. Alain Pons résume ainsi la richesse sémantique de ce terme latin : « Dans tous ces différents emplois, *ingenium* exprime, lorsqu'il s'agit de l'homme, l'élément inné en lui de productivité, de créativité, de capacité de dépasser et de transformer le donné⁸ ». Et de citer une phrase, particulièrement intéressante pour nous, de Cicéron : « Il faut une intelligence puissante (*magnum ingenium*) pour détacher son esprit des sens et dégager sa pensée de l'habitude (*ab consuetudine*)⁹ ». Le critique souligne également que la rhétorique classique assimile cette force de l'*ingenium* à l'*acumen* (la pénétration de l'esprit) permettant surtout de percevoir des rapports métaphoriques entre deux choses éloignées. Il convient d'ajouter que par la lecture on pensait pouvoir « non seulement affiner l'esprit, mais encore le nourrir (*non enim solum acuere, sed etiam alere ingenium*)¹⁰ ».

⁸ A. Pons, art. « *Ingenium* », dans *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la dir. de B. Cassin, Paris, Seuil / Le Robert, 2004, p. 592.

⁹ Cicéron, *Tusculanes*, t.I (Livres I-II), texte établi par G. Fohlen et trad. par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1997, I, XVI, 38, p. 25 (citation légèrement modifiée suivant la traduction proposée par A. Pons, *loc. cit.*).

¹⁰ *Id.*, *Brutus*, texte établi et trad. par J. Martha, 2^e éd. revue et corrigée, Paris, Les

D'autre part, dans la philosophie naturelle antique, le concept d'*ingenium* est mis en rapport avec la théorie des vertus séminales ; Cicéron considère que les semences de vertu sont « innées dans nos esprits¹¹ ». Il allègue pourtant cette théorie pour l'opposer à l'imperfection de la nature humaine souvent incapable de mener la vie vertueuse : « Ce sont de très faibles étincelles (*parvulos igniculos*) que [la nature] a placées en nous, et les mauvaises mœurs comme les préjugés qui nous corrompent ont tôt fait de les éteindre¹² ». Pour l'orateur romain, les coutumes et les opinions constituent des causes des maladies de l'âme. Si l'on en revient à La Boétie, on ne sait pas quel lien il conçoit entre l'esprit et les « semences de bien ». Du moins, si la clairvoyance de « mieux-nés » leur permet de renverser l'influence de la coutume, c'est sans doute que leur « esprit » garde assez de marques de la nature pour reconnaître en eux-mêmes la mémoire de la liberté originelle qui constitue « leur premier être ». Ainsi La Boétie joue-t-il sur la dualité de l'*ingenium* en montrant les « mieux-nés » comme possédant de nature dans leur intellect inné.

Reste à se demander si le concept de coutume relève dans le *Discours* de l'ordre juridique. Au milieu du siècle, suivant les ordonnances royales la rédaction des coutumes se mettait progressivement en train, tandis que les juristes humanistes tendaient à insister sur l'indépendance des droits

Belles Lettres, 1931, XXXIII, 126, p. 44.

¹¹ « *Sunt enim ingenii nostris semina innata virtutum* » (*id.*, *Tusculanes*, t. II (III-IV), texte établi par G. Fohlen et trad. par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, III, I, 2, p. 3 ; cité et modifié par L. Gerbier, art. cité, p. 83).

¹² Cicéron, *Tusculanes*, III, I, 2 (nous suivons la traduction proposée par L. Gerbier, art. cité, p. 83). L'orateur romain répète la même idée dans le *De legibus* : « Il y a une telle déviation due à une accoutumance vicieuse (*malae consuetudinis*) que cette dernière éteint, si l'on peut dire, les étincelles (*igniculi*) fournies par la nature » (Cicéron., *Traité des lois*, texte établi et trad. par G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959, I, X, 29, p. 17).

coutumiers par rapport au droit romain ainsi qu'à l'autorité centrale¹³. C'est dans une telle posture anti-romaine qu'Arnoul Le Ferron, futur collègue de La Boétie, a publié en 1538 un commentaire sur les coutumes de Bordeaux¹⁴. En revanche, le *Discours* du Sarladais, bien que remanié au moment de son entrée en charge au Parlement de Bordeaux, ne s'inscrit guère dans ce mouvement parlementaire de l'époque, puisqu'il considère la coutume comme le premier moteur dévastateur de la liberté naturelle, et repousse en même temps le pouvoir souverain.

C'est l'inspiration cicéronienne qui rapproche sans doute le plus La Boétie des juristes humanistes et des théoriciens contemporains du droit naturel¹⁵. Cicéron souhaitait établir le principe de la loi (*lex*) sur la raison contenue dans la nature humaine¹⁶. Sur cette lancée, Jean Bodin explique en 1578 la naturalité du droit (*jus*) par l'image végétale des semences : « Les raisons séminales (*semina*) du droit et de la justice placées dans l'âme de chacun par Dieu immortel ne tardent pas à être éveillées par la raison¹⁷ ». Pour Bodin, la conception rationnelle de la nature humaine a pour effet de naturaliser aussi le droit humain. Quant à François Connan, maître réclamé de Bodin, il a écrit :

¹³ Cf. J.-L. Thireau, *Charles du Moulin (1500-1566). Etude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance*, Genève, Droz, 1980, p. 92-95.

¹⁴ À ce sujet, voir A. Tournon, « Route par ailleurs ». *Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, H. Champion, 2006, p. 222.

¹⁵ Sur l'humanisme juridique et le droit naturel, voir M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2013, p. 454-487 ; J.-L. Thireau, « Cicéron et le droit naturel au XVI^{ème} siècle », *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, n° 4, 1987, p. 55-85. Voir aussi B. Méniel, « Le droit naturel dans *De la servitude volontaire* », *Cahiers La Boétie*, n° 5, 2016, p. 25-42.

¹⁶ Cicéron, *De Legibus*, I, VI, 18 ; *République*, III, XXIII, 33.

¹⁷ Jean Bodin, *Exposé du droit universel*. *Juris universi distributio*, texte trad. par L. Jephagnon, Paris, PUF, 1985, p. 11.

« L'origine de toutes les lois et coutumes est la nature, [...] c'est la nature de l'homme, que nous appelons la droite raison¹⁸ ». Ainsi, à la différence de chez La Boétie, dans la pensée humaniste du droit naturel, la coutume ne s'oppose-t-elle pas nécessairement à la nature humaine.

Enfin, le concept de coutume se voit privé de la dimension pratique dans le *Discours*. Les docteurs médiévaux vouaient l'autorité de la coutume à trois principaux critères dont l'ancienneté immémoriale¹⁹, alors que les juristes renaissants discutaient sur la durée exacte qui transforme une pratique en coutume. Au contraire, la réflexion sur l'usage est absente chez La Boétie, qui trouve le redoutable pouvoir de la coutume dans son efficacité immédiate à l'égard de la liberté. C'est ainsi que l'auteur du *Discours* ne parle pas en tant que juriste, mais en tant que porte-parole de ses « mieulx-nés ».

La coutume dans les *Essais* à la lumière du *Discours*

Tout en ayant reçu de nombreuses additions après la première édition de 1580, l'essai « De la coutume... » (I, 23/22) garde sa structure tripartite originelle : dans un premier temps Montaigne met en question « la force de la coutume » (p. 111) agissant sur les opinions humaines et les pratiques sociales, puis, il remarque l'origine non fondée des observances et des conventions et, enfin, dans un dernier temps, il insiste sur la nécessité de respecter du moins en apparence les lois en vigueur au lieu de les modifier par force au prix de l'ébranlement voire de la ruine de la société. Le mouvement synthétique du chapitre est typique de l'écriture de Montaigne telle qu'elle a été analysée par

¹⁸ *Francisci Connani...*, *Commentariorum juris civilis libri X*, Paris, M. Vasosan, 1558, lib. 1, cap. I, f° 2 v° : « *Fons enim legum morumque omnium natura est, [...] natura, inquam, hominis, quam rationem rectam appellamus* » (cité et trad. par J.-L. Thireau, art. cité, p. 67-68).

¹⁹ J.-L. Thireau, *op. cit.*, p. 108.

Jean Starobinski²⁰.

Dès 1580, l'essai commence par une variante de la légende de Milon de Crotoné ayant pris l'habitude de porter entre ses bras un bœuf qu'il soulevait depuis que celui-ci était petit, et problématise la puissance de la coutume :

C'est à la vérité une violente et traïstresse maïstresse d'escole, que la coustume. Elle establit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son autorité : mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. Nous luy voyons forcer tous les coups les reigles de nature. *Vsus efficassimus rerum omnium magister*. J'en croy [...] ce Roy qui par son moyen rangea son estomac à se nourrir de poison (*ibid.*).

Montaigne emploie ainsi des images politiques sans aller jusqu'à comparer directement la coutume au tyran comme le fera Louis le Caron²¹. La citation latine, venue de Pline l'Ancien (XXVI, VI, 11), veut dire : « L'usage est en tout le plus puissant des maîtres ». Elle correspond donc bien à l'idée de la première ligne citée, mais n'a été ajoutée qu'après 1588. Au contraire, l'allusion au « Roy » apparaît en 1580 ; elle désigne Mithridate que, on l'a vu, La Boétie alléguait aussi. Le premier élan de l'essai aurait donc pu être donné par le *Discours*. Cependant, la conception que Montaigne propose de la coutume est

²⁰ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, éd. revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1993 [1982] (sur la coutume, voir p. 472-483).

²¹ Louis le Caron, *Pandectes ou digestes du droit françois*, Lyon, Jean Veyrat, 1593, p. 391 : « La coustume est une commune observance, qui s'est coulee doucement par un taisible consentement de ceux qui en ont usé [...] : tellement que contre l'opinion de Dion, je compare la loy au Roy, & la coustume au tyran. Car (comme dit Platon) le tyran s'insinue doucement, & peu à peu s'establit, refusant le nom de tyran : mais s'estant fortifié il use de force & commandement. »

assez distincte de celle qu'en a donnée son prédécesseur, puisque, à la différence de l'auteur du *Discours*, il tient bien compte de son aspect temporel.

Cette différence de vue semble se manifester également dans la manière dont Montaigne envisage l'éducation des enfants après 1588. « Je trouve, dit-il, que nos plus grands vices prennent leur ply dez nostre plus tendre enfance ». Pour cela, il s'inquiète de voir des parents contents de l'apparence faussement prometteuse des actions brutales ou espiègles de leurs enfants à l'égard des animaux et des hommes : « Ce sont pourtant, écrit-il, les vrayes semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahyson. Elles se germent là, [...] et profitent à force entre les mains de la coustume » (p. 112). L'auteur des *Essais* ne présuppose donc pas la perfection originelle de la nature humaine ; pour lui, la « naturelle difformité » (p. 113) chez certains enfants est à corriger avant qu'elle ne se fixe par habitude. On retrouve ici l'idée de la durée nécessaire à l'ancrage de la coutume.

En revanche, pour ce qui est de la coutume déjà établie, Montaigne considère depuis 1580 que « le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous, de nous r'avoir de sa prinse, et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances » (p. 119). C'est le « laict de nostre naissance » et la « semence de nos pères » qui nous font croire que les idées approuvées dans la société où l'on est né sont « generalles et naturelles » (*ibid.*). Il revient sur ce point après 1588 dans un long ajout qui suit tout de suite : « Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison » (*ibid.*). La coutume abrute le jugement individuel d'un côté et de l'autre sert d'une certaine façon de raison collective à la société qui se pose comme mesure de la nature à ses membres.

De ces deux grands axes de la pensée – plutôt philosophique que juridique – de Montaigne, le deuxième portant sur la naturalité semble trouver sa source dans le *Discours* ; dans le même ajout, il note après une courte digression :

Revenons à l'Empire de la coutume. Les peuples nourris à la liberté et à se commander eux mesmes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature : Ceux qui sont duits à la monarchie en font de mesme. Et quelque facilité que leur preste fortune au changement, lors mesme qu'ils se sont avec grandes difficultez deffaitz de l'importunité d'un maistre, ils courent à en replanter un nouveau avec pareilles difficultez, pour ne se pouvoir resoudre de prendre en haine la maistrise. C'est par l'entremise de la coutume que chascun est contant du lieu où nature l'a planté [...] (p. 119-120).

On se souviendra que La Boétie explique par la force de la coutume la sujétion des hommes qui, « naissans sous le joug, et puis nourris et eslevés dans le servage, [...] se contentent de vivre comme ils sont nés, et [...] prennent pour leur naturel l'estat de leur naissance » (*DSV*, p. 46). Ainsi, avec l'emploi du marqueur argumentatif aussi fréquent chez La Boétie, Montaigne fait-il clairement allusion à l'idée de coutume, telle qu'elle se lit dans le *Discours*, en tant que premier principe de la servitude et miroir trompeur de la naturalité²². Néanmoins, à lire de près ces passages cités des *Essais*, on remarquera à nouveau du décalage dans la position des deux écrivains. En effet, à la description que Montaigne donne de la soumission habituelle des hommes ne correspond aucun exemple proposé dans le *Discours*, puisque, pour La Boétie, on l'a vu, une fois accoutumé à la servitude, le peuple ne pourra jamais retrouver la liberté sans la révolte des « mieulx nés ».

Or, outre le fait que la préférence de Montaigne ne va pas toujours à la « domination populaire » (I, 3, p. 44), il faut noter qu'il n'adhère pas tellement à la thèse du *Discours* concernant la liberté naturelle ; dans un autre ajout qu'il fait après 1588 pour dresser une longue liste des coutumes, Montaigne en relève une touchant un type spécial du système politique en Brésil :

²² Cf. *Essais*, I, 44, p. 316.

Où l'on diversifie la forme de la police, selon que les affaires semblent le requérir : on depose le Roy quand il semble bon : et luy substitue l'on des anciens à prendre le gouvernail de l'estat : et le laisse l'on par fois aussi es main de la commune (p. 117).

Cet exemple permet de clarifier la vue particulière de Montaigne sur la coutume au niveau politique. Il ne considère pas de façon aussi catégorique que La Boétie que la liberté serait à jamais perdue avec l'accoutumance à la servitude, mais, pour lui la royauté comme l'oligarchie et la république ne sont que des variations des formes de gouvernement dans lesquelles une société peut prendre l'habitude de subsister, qu'elle en adopte une de façon constante ou plusieurs par alternance ; du moins, une fois choisi et accepté un mode de régime, son changement coûtera cher même si c'est un renversement du trône au profit de la liberté : la première forme de gouvernement restera tellement imprégnée en vertu de l'accoutumance qu'elle pourra revenir enfin aisément. Montaigne explicite ailleurs le même principe de la conservation du régime :

L'excellente et meilleure police, est à chacune nation, celle sous laquelle elle s'est maintenue. Sa forme et commodité essentielle despend de l'usage. Nous nous desplaisons volontiers de la condition presente : Mais je tiens pourtant, que d'aller desirant le commandement de peu, en un estat populaire : ou en la monarchie, une autre espece de gouvernement, c'est vice et folie (III, 9, p. 1001-1002).

Ainsi ne juge-t-il pas de la valeur des formes de gouvernement : en parlant de l'« Empire de la coutume », il reproche moins au peuple sa faiblesse par rapport à la domination que son ignorance en ce qui concerne l'importance du régime politique en « usage » et les conséquences de son éventuel changement. S'il retient du *Discours* l'idée de la société où l'on naît comme un faux miroir de la nature, il renverse la perspective afin de souligner l'exigence de persister

dans le système politique courant en tant que coutume sociale.

Dans la suite de l'essai « De la coutume... », il va encore plus loin dès 1580 dans cette idée du conformisme. Il se rappelle que, ayant dû expliquer en magistrat certaine coutume notoire, il a été conduit à découvrir qu'elle n'était guère fondée. À travers ces expériences et réflexions, il reconnaît que plusieurs conventions sociales « n'ont appui qu'en la barbe chenue et rides de l'usage » (p. 121). C'est l'usage même qui donne la raison aux pratiques en réalité peu raisonnables comme la vénalité de la justice. La compréhension du mécanisme de la coutume sociale est pourtant loin d'empêcher « un homme d'entendement de suivre le stîle commun » (p. 122). Montaigne insiste plutôt sur la nécessité de distinguer l'intériorité de l'apparence, en vue de remplir le devoir officiel :

La société publique n'a que faire de nos pensées : mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie, il la faut prester et abandonner à son service et aux opinions communes : comme ce bon et grand Socrates refusa de sauver sa vie par la desobeissance du magistrat, voire d'un magistrat très-injuste et très-inique. Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est (p. 122-123).

L'obéissance formelle au Roi et à la magistrature de la société d'appartenance constitue l'obligation fondamentale des hommes publics²³. Socrate joue un rôle représentatif de cette attitude par sa fin tragique²⁴. Cela dit,

²³ Voir sur ce point R. Aulotte, « “Ce ne peut estre malice, c'est pour le plus malheur” : Réflexions sur l'attitude d'esprit de Montaigne face au problème de “l'obéissance du Magistrat” et de la “manutention des polices” », *Ronsard et Montaigne. Écrivains engagés ?*, études réunies par M. Dassonville, Lexington, French Forum, 1989, p. 117-123 ; G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, H. Champion, 2001, p. 183-196.

²⁴ « Au demeurant, si c'est de nous que nous tirons le reglement de nos mœurs, à quelle confusion nous rejettons nous ? Car ce que nostre raison nous y conseille de plus

ce n'est pas que sur le plan politique qu'elle est valide. Plus loin, Montaigne condamne « grand-amour de soy et presumption » qu'il aperçoit dans les entreprises de la Réforme et de la Ligue : « La religion Chrestienne a toutes les marques d'extreme justice et utilité : mais nulle plus apparente, que l'exacte recommandation de l'obeïssance du Magistrat, et manutention des polices » (p. 124-125). Ainsi sont-ce surtout les fidèles et les religieux qui devraient rendre à César ce qui lui appartient et se soumettre à l'ordre établi, à l'image même de Jésus.

Or, cette critique de la « nouvelleté » pourrait se tourner également vers le *Discours de la servitude volontaire* qui revendique à tout prix l'autonomie du peuple et la punition des tyrans. De fait, Montaigne est mis au courant que ce texte a été saisi et publié « à mauvaise fin, par ceux qui cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police » (I, 28/27, p. 201). D'ailleurs, il affirme que La Boétie avait écrit sa conviction personnelle sans se dissimuler dans son ouvrage :

Et sçay d'avantage, dit-il, que s'il [La Boétie] eust eu à choisir, il eust mieux aymé estre nay à Venise qu'à Sarlac ; et avec raison : Mais il avoit un'autre maxime souverainement empreinte en son ame, d'obeyr et de se soubmettre très-religieusement aux loix, sous lesquelles il estoit nay. Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ny plus affectionné au repos de son païs, ny plus ennemy des remuemens et nouvelletez de son temps (*ibid.*).

L'allusion au mythe de Venise ne serait pas fortuite. En effet, la Sérénissime est également mentionnée dans le *Discours*, là où, après avoir parlé de la force de l'accoutumance chez Mithridate et de la corruption des « semences de bien » à cause de la coutume, La Boétie, en s'inspirant du Machiavel des

vray-semblable, c'est generally à chacun d'obeyr aux loix de son pays, comme est l'advis de Socrates inspiré (dit-il) d'un conseil divin » (II, 12, p. 614).

*Istorie fiorentine*²⁵, fait l'éloge de la tradition vénitienne d'indépendance (*DSV*, p. 47-48). Montaigne savait donc très bien le concept de coutume dans le *Discours*. Pour cela, il est d'autant plus significatif qu'il propose l'image de La Boétie en accord avec l'idée de l'obéissance formelle : l'auteur du *Discours* apparaît dès lors le meilleur modèle contemporain de l'attitude conformiste de Montaigne à l'égard de la coutume sociale comme de la conservation du régime politique.

Dans le *Discours*, La Boétie a cherché l'origine de la servitude et a découvert les effets immédiats de la coutume sur la nature humaine : une fois assujettis ou nés dans la sujétion, les hommes perdent tout de suite la mémoire de la liberté originelle et confondent avec leur naturel cet état aliénant dans lequel ils se trouvent. À cette conception de la coutume fait défaut l'idée de la durée, qui constitue l'un des critères du droit coutumier. Dans les *Essais*, Montaigne, quant à lui, s'interroge sur le fondement de la coutume et comprend qu'elle puise sa force seulement dans la durée de l'usage et non pas dans le fait. Il se sépare sur ce point nettement de la position théorique de La Boétie, alors qu'il retient de ce dernier l'idée de la société où l'on naît comme faux miroir de la naturalité. De plus, le désabusement de la coutume lui permet au contraire de se conformer aux rapports du pouvoir social et de remplir le devoir de l'obéissance extérieure sans compromettre sa conscience. Enfin, au-delà des différences de vue sur la coutume, et en dépit de la véhémence de sa pensée, Montaigne évoque La Boétie comme praticien parfait de cette éthique. C'est dans ce déplacement contextuel que réside l'essentiel de la relecture par Montaigne du *Discours*.

²⁵ Voir sur ce point J. Balsamo, « "Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy" : La Boétie et Machiavel », *Montaigne Studies*, vol. XI, 1999, p. 5-27.