

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA BOÉTIE ET MONTAIGNE : LA LECTURE COMME EXERCICE DE
LIBÉRATION DE LA PENSÉE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
GENEVIÈVE MATHIEU

JANVIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Pour Élisabeth

REMERCIEMENTS

En préambule à ce mémoire, mes remerciements vont tout spécialement à Madame Brenda Dunn-Lardeau, qui, en tant que directrice et seizième, s'est toujours montrée à l'écoute et très disponible tout au long de la réalisation de ce mémoire. Merci pour l'aide et le temps que vous avez bien voulu me consacrer.

J'exprime ma gratitude à mon allié de tous les instants, Félix, pour son inspiration, son support et son dévouement hors du commun. Aussi, je tiens à exprimer ma reconnaissance envers mes parents, Denise et Michel, pour leur grande générosité et leur grande patience tout au long de mes années d'études. Sans vous, ce mémoire n'aurait tout simplement jamais vu le jour.

Je ne saurais insister suffisamment, non plus, sur le précieux support moral de mes proches et amis, Pascale, Jonathan, Antonin, Anne, Diane, Richard, Dany, Julie, Marie-Andrée et Stéphane.

Je n'oublie pas également les responsables des collections patrimoniales de la Bibliothèque municipale de Bordeaux qui ont accepté avec gentillesse que je consulte l'Exemplaire de Bordeaux ainsi que la famille de Pascal Masif, pour l'hospitalité et l'accueil chaleureux qu'ils m'ont réservés.

Finalement, mes remerciements seraient incomplets si je ne mentionnais le Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada (CRSH) et le Fonds Québécois de la Recherche sur la Société et la Culture (FQRSC) pour leur important soutien financier.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
CRITIQUE DE L' <i>AUCTORITAS</i> , DE SON FONDEMENT ET DE SA LÉGITIMITÉ DANS LE <i>DISCOURS</i> DE LA BOÉTIE	16
1.1 Remise en cause de la légitimité de l' <i>auctoritas</i> du pouvoir politique	18
1.1.1 Critique boétienne des rapports de sujétion	20
1.1.2 Fragilité et réversibilité de l' <i>auctoritas</i> politique	21
1.1.3 Critique des modes de légitimité de l' <i>auctoritas</i> politique et de ses outils	24
1.2 De la critique boétienne des autorités politiques à celles des <i>auctoritates</i> de la littérature	28
1.2.1 Tyrannie de la toute-puissance de la coutume sur les <i>auctoritates</i> de la littérature	29
1.3 La Boétie et son lecteur	38
1.3.1 Les finalités de la « parole » dans le <i>Discours</i>	38
1.3.2 L'amitié : une réponse à la tyrannie de l'un	43
1.3.3 La lecture comme expérience de l'amitié : entre liberté et servitude ...	45
1.4 Conclusion	48

CHAPITRE II	
LE DISCOURS DE LA BOÉTIE DANS LES <i>ESSAIS</i> DE MONTAIGNE : DE L' <i>AUCTORITAS</i> À L'ÉLABORATION D'UNE PENSÉE À SOI.....	
	51
2.1	Dépendance de Montaigne envers l' <i>auctoritas</i> de La Boétie et du <i>Discours</i> ...
	53
2.1.1	Aspects de l' <i>auctoritas</i> de La Boétie reconnue par ses pairs et ses contemporains.....
	53
2.1.2	Aspects de l' <i>auctoritas</i> de La Boétie reconnue par Montaigne
	57
2.1.3	Difficultés liées à l'amitié entre Montaigne et La Boétie dans l'exercice de la liberté de penser
	63
2.1.4	Influence dominante de La Boétie dans l'essai <i>De l'amitié</i>
	65
2.2	Critique montaignienne des <i>auctoritates</i>
	70
2.2.1	Écho de la critique boétienne de la servitude envers les <i>auctoritates</i> et défense de la liberté dans les <i>Essais</i>
	70
2.2.2	Volonté chez Montaigne de se réapproprier sa propre pensée.....
	76
2.3	Rôle de La Boétie dans les <i>Essais</i> de Montaigne : de l' <i>auctoritas</i> à l'ami selon la maïeutique socratique.....
	78
2.3.1	Comparaison dans les <i>Essais</i> entre La Boétie et Socrate
	78
2.3.2	Instauration d'un dialogue entre La Boétie et Montaigne dans les <i>Essais</i> en vue du libre exercice de la pensée.....
	83
2.4	Conclusion.....
	86
CHAPITRE III	
LA LECTURE AU CŒUR DE L'EXPÉRIENCE HUMAINE : DE LA LECTURE DU DISCOURS À CELLE DES <i>ESSAIS</i> ET DU MONDE.....	
	90
3.1	La réception du <i>Discours</i> de La Boétie dans la France renaissante du XVI ^e siècle.....
	92
3.1.1	Le <i>Discours</i> au temps des troubles religieux entre catholiques et protestants
	92
3.1.2	La lecture partisane du <i>Discours</i> dans <i>Le Reveille-matin des Francois et de leurs voisins</i>
	96
3.1.3	Pour une réhabilitation du <i>Discours</i> de La Boétie dans l'essai <i>De l'amitié</i>
	103
3.1.4	Le retrait du <i>Discours</i> dans les <i>Essais</i>
	107

3.2	Montaigne et son lecteur	111
3.2.1	La volonté d'offrir un espace de liberté au lecteur dans les <i>Essais</i>	111
3.2.2	L'exercice de libération de la pensée dans les <i>Essais</i>	116
3.2.3	La lecture comme préparation à vivre librement dans le monde	122
3.3	Conclusion.....	127
	CONCLUSION	131
	BIBLIOGRAPHIE.....	142

RÉSUMÉ

La seconde moitié du XVI^e siècle en France se caractérise par un conflit général des autorités. L'essor de la notion de liberté individuelle, les progrès de l'imprimerie et l'activité des humanistes ont multiplié le nombre de livres disponibles chez les particuliers afin de favoriser l'affirmation de la confiance en l'homme par les seules forces de sa raison. Paradoxalement, en même temps que le lecteur se retrouve davantage en compagnie de livres, il risque de se limiter à la répétition bornée et à la compilation de citations qui nuisent à l'élaboration d'une pensée à soi.

Dans sa réflexion sur la lecture, Montaigne affirme que l'autorité de l'écrivain ne doit pas assujettir la liberté du lecteur. Au contraire, il revendique pour son lecteur et lui-même une position de non-assimilation. Cette affirmation devient toutefois problématique dans la mesure où l'on sait que la couche la plus ancienne des *Essais* est issue de citations trouvées dans ses lectures des *auctoritates* de l'Antiquité.

L'objectif central de cette recherche est de mieux comprendre les liens entre la lecture et le libre exercice de la pensée dans les *Essais* de Montaigne. Comment est-il possible de transformer et d'assembler les emprunts à la tradition littéraire pour en faire un ouvrage personnel ? Aussi, comment les lectures peuvent-elles asservir le lecteur ou à l'inverse, le libérer ? L'hypothèse de ce mémoire est que la lecture que Montaigne a faite du *Discours* de son ami La Boétie, avec sa critique décapante des autorités politiques et des *auctoritates* de la littérature, fut déterminante dans l'exercice autonome de sa pensée.

Partant de ce constat, le premier chapitre de ce mémoire portera sur la critique boétienne des autorités politiques sur les thèmes de la liberté, l'amitié et la servitude. Quels en sont les effets sur la manière dont s'inscrivent les *auctoritates* de la littérature dans le *Discours* et que peuvent-elles nous apprendre sur la façon dont La Boétie les lit et veut que son lecteur le lise ? À cette fin, la nature des liens qui l'unit aux *auctoritates* et à sa façon de les critiquer sera examinée.

Puisque Montaigne a écrit dans les *Essais* que le *Discours* de La Boétie fut en quelque sorte l'amorce de leur amitié, le deuxième chapitre examinera la lecture qu'en a faite Montaigne et le dialogue qui va s'instaurer entre les deux œuvres, notamment pour ce qui est de la question des *auctoritates* et des rapports que Montaigne établit entre liberté, amitié et servitude.

Enfin, il faudra examiner minutieusement, dans le troisième chapitre, la réception que les protestants ont réservée au *Discours* ainsi que la défense aux aspects souvent contradictoires qu'en fit Montaigne dans l'essai *De l'amitié*. De plus, il sera pertinent d'étudier comment la réception protestante du *Discours* se répercute jusque dans les rapports complexes et variés que ce texte entretient, à son tour, avec le lecteur des *Essais*.

En vue de mieux circonscrire cette pratique originale de la lecture montaignienne, qui ne doit pas tout au *Discours* de La Boétie et qui est intimement liée avec notre étude du statut et de la critique de l'*auctoritas*, ce mémoire privilégiera une approche à la fois intertextuelle et dialogique du texte qui permettra de faire un bilan critique sur les différentes formes de la présence de La Boétie dans les *Essais*, question que l'on trouvait jusqu'ici éparse dans les études montaigniennes. En procédant de la sorte, notre recherche se donne comme objectif non seulement de mieux comprendre des notions de lecture, de liberté, d'amitié et de servitude dans les *Essais* de Montaigne, mais aussi d'innover en caractérisant mieux le type de rapport non-autoritaire existant entre le lecteur idéal représenté dans les *Essais* et Montaigne, lui-même lecteur des *auctoritates*.

Mots-clés : Littérature de la Renaissance ; *Discours* de La Boétie ; *Essais* de Montaigne ; lecture critique des *auctoritates* ; tradition littéraire et critique ; intertextualité ; dialogisme.

INTRODUCTION

Dans la France renaissante de la première moitié du XVI^e siècle, les rapports du lecteur avec l'autorité institutionnelle de l'Église, en premier lieu, et avec les *auctoritates*¹, c'est-à-dire les autorités énonciatives établies par le christianisme, sont en pleine mutation. Aussi l'humanisme dénonce-t-il la tendance médiévale de ne pouvoir étayer un jugement, sans le présenter sous la caution d'un argument d'autorité. Fascinés plutôt par les formes, les structures et les schémas, les études de textes et les commentaires littéraires médiévaux, aussi savants soient-ils, n'atteindraient pas l'objectif que les humanistes veulent poursuivre : le libre exercice de la pensée.

Dans ce contexte, Érasme (1467 ?-1536) et Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537) prônent un retour à l'Écriture source, lue dans sa langue originale – le grec – débarrassée des couches de gloses du Moyen Âge. Comme dit Érasme dans une des préfaces à son édition du Nouveau Testament, le « Christ en personne », c'est « dans l'Écriture que maintenant encore pour nous il vit, il respire, il parle. »² De là, l'idée que la restitution d'un texte correct pour un humaniste ne saurait être un travail

¹ *Auctoritates* est le répondant en latin de l'« autorité », qui vient de *auctor*, l'« auteur ». Parmi les *auctoritates* cautionnées par l'Église à la Renaissance, il y a notamment Platon, Aristote, Plutarque, Cicéron, Virgile, Sénèque, Quintilien et Boèce. Voir G. Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et de la généalogie de la croyance*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 71-135.

² Ceci ne veut pas dire qu'il n'y aura pas d'annotations à son *Nouveau Testament*, mais pour laisser respirer le texte, elles se trouvent à la fin plutôt que tout autour du texte comme dans les *Postilles* de Nicolas de Lyre. Pour les deux citations, voir Érasme, « Exhortation au pieux lecteur », dans *Éloge de la Folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie, Correspondance*, texte établi et traduit par C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin et D. Ménager, Paris, R. Laffont, 1992, p. 602. D'ailleurs, cette idée de la « consubstantialité » de l'auteur et du texte ne sera pas étrangère à Montaigne qui affirme, dans l'avis *Au lecteur* : « Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre... ». L'édition ici utilisée est celle de P. Villey, Paris, P.U.F., 1978 [1965].

uniquement philologique : ce n'est qu'une tâche préliminaire destinée à instituer les conditions d'un dialogue vrai avec la parole authentique de l'autorité. En procédant de la sorte, l'humanisme ouvre ainsi la voie à la Réforme de l'Église³.

Tant et si bien que Luther et Calvin remettent en question le principe d'*auctoritas* médiévale qui repose sur le principe général de la foi, c'est-à-dire sur l'autorité infaillible qui la représente : l'Église, cette « colonne et support de la vérité »⁴. S'appuyant en effet sur ce *dictum* d'Augustin – « Or, pour moi, je vous déclare que je ne croirais pas à l'Évangile si cette croyance n'avait pas pour fondement l'autorité de l'Église catholique. »⁵ – les théologiens catholiques faisaient valoir que l'Église seule était en mesure d'authentifier, puis d'interpréter les livres saints. À quoi Luther et Calvin répondent en substance que faire de l'institution de l'Église le garant de l'Écriture revient ni plus ni moins à asseoir l'autorité de la Parole de Dieu sur un jugement humain, ce qui est absurde. Face à ce pouvoir religieux d'origine humaine, les instigateurs de la Réforme rompent avec l'Église catholique en stipulant que chaque homme est capable, par sa propre raison, de définir ce qui est vrai dans la Foi. Partant de ce principe, ils invitent tous les chrétiens à interpréter les Écritures sans la médiation obligée de cette autorité institutionnelle⁶.

Au milieu de tels bouleversements, le débat autour de la lecture de textes religieux suscite à son tour un débat autour de la lecture des *auctoritates*. Sous prétexte qu'elles peuvent être autant d'entraves à l'exercice autonome de la pensée,

³ On ne peut passer sous silence l'étude d'H. Hauser, *De l'humanisme et de la Réforme 1512-1552*, sur les liens existants entre le mouvement humaniste et celui de la Réforme.

⁴ *Traduction œcuménique de la Bible : comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2004, 1 Tm 3, 15.

⁵ Saint Augustin, « Réfutation de l'épître manichéenne appelée Fondamentale », dans *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par l'abbé Burleraux, t. XIV, Bar-Le-Duc, L. Guérin & Cie éditeurs, 1869, p.119.

⁶ Pour un tableau général de la question dans la première moitié du XVI^e siècle, voir J.-F. Gilmont, « Réformes protestantes et lecture », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, sous la dir. de G. Cavallo et R. Chartier, Paris, Seuil, 2001, pp. 265-296.

Érasme tourne en dérision les lecteurs qui se limitent à la répétition bornée et à la compilation de citations, témoin son colloque « Le Cicéronien » (1528). S'il admet que la démarche première du lecteur médiéval a bien pu être de croire sur parole ce qu'on lui disait, la démarche première du lecteur critique consiste dorénavant à se demander : « Ce texte dit-il vrai ? Cet énoncé est-il exact ? » Empreint d'une atmosphère de liberté et d'autonomie de la pensée, le point de vue de Buléphore dans le dialogue du « Cicéronien » a pu influencer Montaigne (1533-1592) au sujet de l'excès de citations que génère l'imitation des *auctoritates*, esthétique qui nuit à l'élaboration d'une pensée à soi⁷.

Avant d'exposer plus en détail la problématique et les objectifs de ce mémoire sur la lecture du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie (1530-1563) comme exercice de libération de la pensée dans les *Essais* de Montaigne, il paraît utile de présenter la critique de l'*auctoritas* médiévale formulée par Érasme. Ce rappel mènera ensuite à la question incontournable des rapports complexes et variés que Montaigne entretient avec la notion de l'*auctoritas* dans les *Essais*.

« Le Cicéronien » d'Érasme et la critique de l'esclavage de l'imitation

Au début du XVI^e siècle, Cicéron jouit d'un prestige extraordinaire auprès des humanistes qui voient en lui un modèle à imiter en matière d'éloquence. Pourtant, l'autorité du modèle imitatif commence à faire problème pour Érasme qui tente d'assouplir cette pratique dans un dialogue intitulé « Le Cicéronien ». Si ce texte n'est pas un désaveu de l'admiration d'Érasme pour Cicéron, il dénonce avec beaucoup d'ironie les « faux cicéroniens » qui prennent les *auctoritates* pour une fin alors qu'elles ne doivent représenter qu'une étape vers le libre exercice de la pensée

⁷ Dans les *Essais*, la mise en cause de l'*auctoritas* qu'a eue Aristote au Moyen Âge et encore à la Renaissance n'est pas sans rappeler celle qu'Érasme fait de Cicéron dans « Le Cicéronien ». En effet, Montaigne cite peu Aristote, mais les quelques références qu'il y fait cherchent à dénoncer, en le raillant, le prestige excessif dont il est l'objet et qui nuit au libre exercice de la pensée.

et l'élaboration d'un style personnel. Dans « Le Cicéronien », Nosophon, un homme qui s'abstient de toucher à aucun livre qui ne soit de Cicéron, admire ceux qui consacrent leur vie à l'imiter « tout entier »⁸. Buléphore, à l'inverse, discrédite les rapports que Nosophon entretient avec l'*auctoritas* de Cicéron et qui le conduisent à « l'esclavage de l'imitation »⁹. En contrepartie, il propose à Nosophon de chercher à « devenir son *égal* plutôt que son calque »¹⁰. Parmi les moyens que donne Buléphore à son interlocuteur pour y parvenir, il y a d'abord celui-ci : le lecteur devra refuser le culte superstitieux d'une seule *auctoritas*. Ensuite, à partir de ses multiples fréquentations avec les *auctoritates*, le lecteur discutera les mœurs des personnages plutôt que de s'en tenir à la force et aux vertus de l'éloquence de l'*auctoritas*. Ainsi, de la même manière que l'abeille a besoin des fleurs pour faire son miel, le lecteur digérera, transformera et fera siennes les lectures qu'il aura préalablement passées au crible de la raison critique :

Il faut digérer tout ce que l'on a acquis par une lecture aussi variée que continue et l'assimiler dans les veines de l'esprit, plutôt que de le fixer dans ta mémoire [...]. Alors le talent naturel enrichi de ces nourritures variées crée de lui-même un discours qui ne dégagera pas le parfum de telle fleur, de telle feuille ou de telle herbe, mais qui exprimera les dispositions naturelles et les sentiments du cœur. Alors le lecteur ne se bornera pas à reconnaître des fragments tirés de Cicéron, mais il appréciera le reflet d'un esprit original ayant acquis les connaissances les plus diverses. Cicéron n'avait négligé aucune des meilleures sources : il soupesait avec discernement ce qu'il y avait à approuver ou à critiquer dans chaque auteur, si bien qu'on ne reconnaît dans son œuvre aucun d'entre eux en particulier, mais la vigueur d'un esprit nourri par les pensées de tous. Si l'exemple de ton idole ne suffit pas à t'émouvoir, considère avec moi ceux que nous fournit la nature. L'abeille tire-t-elle d'un seul arbre le pollen dont elle fait son miel, ou ne voltige-t-elle pas plutôt vers toute espèce de fleurs, d'herbes ou d'arbustes avec un empressement étonnant, parcourant souvent de très longues distances pour récolter la matière qu'elle élabore dans la ruche ? Ce qu'elle y apporte, en effet, n'est pas encore du miel : elle se contente de fabriquer, dans sa bouche et dans son estomac, une liqueur qu'elle déversera ensuite comme une sécrétion naturelle : dans ce produit,

⁸ Érasme, « Le Cicéronien », dans *La philosophie chrétienne : L'éloge de la folie ; L'essai sur le libre arbitre : Le Cicéronien ; La Réfutation de Clichtove*, éd. P. Mesnard, Paris, Vrin, 1970, p. 288.

⁹ Érasme fait la distinction entre « l'esclavage de l'imitation », qu'il condamne, et « l'imitation raisonnable », qu'il tolère.

¹⁰ Érasme, « Le Cicéronien », *op. cit.*, p. 322. C'est nous qui soulignons.

l'on ne reconnaît plus ni la saveur, ni l'odeur de la fleur ou du fruit butiné. Mais un composé de tout cela.¹¹

Problématique

Par une sorte d'effet pervers, Montaigne constatera que l'espoir qu'avait la première génération d'humanistes de favoriser le libre exercice de la pensée se trouve nécessairement déçu, car le volume de connaissances diffusées excède de plus en plus les capacités individuelles. En même temps que l'individu se retrouve davantage en compagnie de livres, il remarquera que sa pensée se trouve plus facilement désorientée. Si les lecteurs se félicitent de la facilité de leur commerce, ils ne savent souvent pas à quelle doctrine ni à quelle autorité se vouer : pourquoi les Idées de Platon plutôt que les Formes d'Aristote ? Cet état d'abondance et de liberté doctrinale, qui pourrait être perçu comme un progrès, fait néanmoins apparaître une inquiétude chez Montaigne : comment la lecture des *auctoritates* peut-elle fortifier et non entraver le jugement et la capacité de penser librement ?

Ainsi, dans les *Essais*, où se nouent les désirs de savoir et de liberté à l'écart de toute doctrine particulière, Montaigne cherche à se dégager de la tradition livresque d'alors et élabore un nouveau mode d'usage de la lecture pour son lecteur et pour lui-même. En parlant des *auctoritates*, Montaigne lâche ces mots critiques : « Nostre ame ne branle qu'à credit, liée et contrainte à l'appetit des fantasies d'autrui, serve et captivée sous l'autorité de leur leçon. On nous a tant assubjectis aux cordes que [...] [n]ostre vigueur et liberté est esteinte. »¹² Pourtant, tout lecteur attentif aux innombrables citations et allusions érudites dans les *Essais* se doute bien que Montaigne n'a pas toujours été aussi catégorique qu'il le prétend. En effet, les

¹¹ *Ibid.*, pp. 317-318. Cet idéal humaniste de la lecture des *auctoritates* se trouve également chez Montaigne. I, 26, 152 : « Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font apres le miel, qui est tout leur ; ce n'est plus thin ny marjolaine : ainsi les pieces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien : à sçavoir son jugement. Son institution, son travail et estude ne vise qu'à le former. »

¹² I, 26, 151.

premiers essais de 1582 ressemblent plus à des compilations d'idées et de citations trouvées dans ses lectures que les essais plus personnels du livre III. Aussi, jusqu'à la fin de sa vie, Montaigne a collectionné des citations¹³ en vue de les incorporer un jour, au besoin, dans les *Essais*. Pour un homme qui raille, parmi ses contemporains, les auteurs qui dépendent des livres pour penser et veulent impressionner leurs lecteurs par le poids, le nombre et l'autorité de leurs citations, Montaigne semble se retrouver dans la position embarrassante de l'arroseur arrosé.

Tout ceci nous amène à cette interrogation fondamentale : y a-t-il des *auctoritates* qui lui ont ouvert la voie vers le libre exercice de la pensée ? Notre hypothèse consiste à penser que dans les *Essais*, deux lectures sont prépondérantes : celle que Montaigne a faite de Plutarque, chez les Anciens, et de La Boétie, chez les Modernes. Dans le cadre de ce mémoire nous rappellerons ce que la critique a dit de sa lecture de Plutarque et accorderons un soin tout particulier à celle de La Boétie.

Montaigne et sa lecture de Plutarque : un déclencheur de la pensée

De toutes les *auctoritates* de l'Antiquité, il en est une dont l'influence l'emporte chez Montaigne, c'est Plutarque. Les travaux de Glynn P. Norton, Joseph de Zangroniz, Pierre Villey et plus récemment ceux d'Isabelle Konstantinovic ont établi l'importance des emprunts faits par Montaigne aux *Œuvres Morales* et aux *Vies* et montrent quelques-uns des aspects de l'influence du second sur le premier¹⁴. Dans les

¹³ C'est chose connue que Montaigne avait sa propre collection de citations qu'il avait fait peindre sur les poutres et les solives du plafond de sa bibliothèque. Si c'est là, comme Montaigne le laisse entendre, qu'ont été écrits les *Essais*, on devine l'importance qu'un tel florilège de citations offrait à leur auteur qui les avait sans cesse dans son champ de vision. En effet, certaines se retrouvent dans les *Essais*, soit citées telles quelles, soit traduites ou paraphrasées. Récemment, un examen attentif des solives a permis de découvrir une première couche inférieure constituée de sentences tirées des chapitres *Du bonheur* et *De l'orgueil* de Stobée. Ces sentences, Montaigne les a par la suite remplacées par d'autres prises dans l'*Écclésiaste* et insérées, pour la plupart, dans l'*Apologie de Raymond Sebond* (II, 12). Pour plus de détails sur les sources livresques, leur interprétation et leur relation avec les *Essais* de Montaigne, on pourra consulter : A. Legros, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000.

¹⁴ Voir bibliographie.

Essais, Montaigne ne cache pas sa grande admiration, faisant ainsi vertu de la reconnaissance de sa dette envers cette *auctoritas* : « Plutarque, dit-il, est de tous les auteurs que je cognoisse celui qui a mieux meslé l'art à la nature et le jugement à la science... »¹⁵. En effet, cet historien et moraliste grec y occupe une place exceptionnelle qui se traduit matériellement par plus de cinq cents emprunts directs¹⁶ : citations, anecdotes, exemples et paraphrases qui font de Plutarque un véritable coauteur des *Essais*. Paradoxalement, plusieurs études sur le sujet ont démontré que Plutarque y intervient moins comme une *auctoritas* que comme un déclencheur de la pensée¹⁷. Cela dit, nous avons été frappée par la manière dont Plutarque, dans « Comment lire les poètes » (80 apr. J.-C.), rappelle à son lecteur que la lecture des *auctoritates*, faite « dans des dispositions favorables, *en ami* et en familier »¹⁸, inspire le courage d'exercer la libre pensée. Ainsi, malgré le fait que certains lecteurs, depuis l'Antiquité, ont contribué à faire de l'*auctoritas* plutarquienne une sorte de domination transcendante¹⁹, Montaigne semble plutôt suivre le conseil de Plutarque lui-même et donne, dans les *Essais*, un air d'amitié à ses rapports d'influence avec lui. Tant et si bien que Montaigne en parle comme s'il connaissait, non l'œuvre de l'*auctoritas*, mais l'âme de l'homme : « Les escrits de Plutarque, à les bien savourer, nous le descouvrent assez, et je pense le connoistre jusques dans l'ame... »²⁰.

¹⁵ III, 6, 899.

¹⁶ P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, t. II, Paris, Hachette, 1968, p. 101.

¹⁷ Voir à ce sujet les travaux de Norton, Zangroniz, Villey et Konstantinovic répertoriés dans la bibliographie.

¹⁸ Plutarque, « Comment lire les poètes », dans *Œuvres Morales*, t. I, texte établi et traduit par A. Philippon et J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 145. C'est nous qui soulignons.

¹⁹ Aulu-Gelle, dont *Les nuits attiques* rassemblent en vingt livres de brèves notes de lectures, le tient pour « l'homme le plus savant et le plus sage » dont « l'autorité est d'un grand poids en matière d'érudition » (I, 26 ; 4 et IV, 11 ; 11). De lecteur de Plutarque devenu « auteur » (*auctor- augeo* = « augmenter »), Aulu-Gelle a saisi l'occasion d'accroître, par ces gloses, l'*auctoritas* de Plutarque.

²⁰ II, 31, 716.

Montaigne et sa lecture du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie : une préparation à l'amitié

Si on connaît ce que les *Essais* doivent au traité « Comment lire les poètes » de Plutarque, c'est-à-dire l'idée que la lecture n'est profitable que lorsqu'elle affranchit le lecteur des exigences d'une *auctoritas*, il reste à démontrer ce que les *Essais* doivent au *Discours de la servitude volontaire*²¹ de La Boétie. Dans cet ouvrage, La Boétie défend la thèse selon laquelle la soumission à toutes formes d'autorité n'est pas naturelle, alors que la « fraternelle affection »²² définit le principe d'une communauté antérieure à tout ordre constitué. Aussi tient-il l'homme pour autonome et responsable, doté de raison et ce, quelle que soit sa condition. Ces propos n'ont sans doute pas laissé Montaigne indifférent, car il reconnaît que la lecture de ce *Discours* fut en quelque sorte l'amorce de leur amitié : « Et si suis *obligé* particulièrement à cette piece, d'autant qu'elle a servy de moyen à nostre premiere accointance. »²³ À la lumière de ces propos, une chose paraît alors certaine : si l'œuvre témoigne de son auteur – que Montaigne décrit comme « le plus grand homme [...] de [son] siecle »²⁴ – les rapports que le premier a entretenus avec le second pose ainsi le problème du difficile apprentissage qui conduit à penser en homme libre, et à instaurer avec chacun, d'égal à égal, des relations fraternelles. Le sentiment d'infériorité de Montaigne à l'égard de La Boétie est d'ailleurs évoqué dans l'essai *De l'amitié* : « J'estois desjà si fait et accoustumé à estre deuxiesme par tout, qu'il me semble n'estre plus qu'à demy. »²⁵

²¹ Si la date exacte de rédaction du *Discours de la servitude volontaire* demeure inconnue, il est néanmoins possible de la situer entre 1546 et 1548. Son auteur, ayant alors entre 16 et 18 ans, étudiait en droit à Orléans. Pour ne pas alourdir inutilement le texte, nous abrègerons dorénavant ce titre par celui de *Discours*.

²² É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, p. 90. L'édition ici utilisée est celle de N. Gontarbert, Paris, Gallimard, 1993.

²³ I, 28, 184. C'est nous qui soulignons.

²⁴ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de Mesmes », dans G. Allard, *La Boétie et Montaigne sur les liens humains*, Québec, Griffon d'argile, 1994, p. 70. Notons ici, une fois pour toutes, que les citations des auteurs du XVI^e siècle seront reprises telles quelles, que les éditeurs modernes de ces œuvres aient distingué ou non *i* de *j* et *u* de *v*.

²⁵ I, 28, 193.

Cette inégalité dans les rapports entre Montaigne et La Boétie a pu s'accroître par la connaissance intime qu'avait La Boétie de l'ensemble du corpus des *Œuvres Morales* et des *Vies* de Plutarque. Alors que le premier savait à peine lire le grec et dépendait de la traduction française d'Amyot (1572), le second pouvait l'apprécier dans le texte original, sans le secours de qui que ce soit. Reconnu par Arnaud de Ferron (1513-1563) et Jules César Scaliger (1484-1558) comme un philologue hellénistique incomparable, La Boétie savait éclairer une allusion à un fait de civilisation demeuré incompréhensible à ses contemporains et se montrer particulièrement habile à établir le sens d'une expression obscure, à distinguer les vers insérés dans la prose de Plutarque ou à déceler les passages corrompus. Dans les *Essais*, cette inégalité entre les deux amis est bien visible dans les marges de l'Exemplaire de Bordeaux de 1582, lorsque Montaigne justifie son amitié pour La Boétie par cette expression : « Par ce que c'estoit luy ». La contrepartie, « par ce que c'estoit moy »²⁶, ne fut ajoutée qu'*a posteriori*, dans l'édition de 1595. Ainsi, on voit dans cet « allongeaill » que le sentiment d'émancipation à l'égard de l'*auctoritas* de La Boétie est allé en s'approfondissant chez Montaigne, à mesure que se sont écoulées les années²⁷.

À l'instar de Montaigne, La Boétie partageait son goût pour Plutarque²⁸. Alfred Spont remarque que, tout comme dans les *Essais*, les *Œuvres morales* et les *Vies* avaient été en permanence exploitées dans le *Discours* afin d'illustrer le travail de la

²⁶ *Ibid.*, 188.

²⁷ III, 9, 963. Montaigne a travaillé sur les *Essais* jusqu'à la fin de sa vie. En témoigne l'exemplaire de Bordeaux, corrigé et annoté par l'auteur de 1588 à 1592. De plus, les 600 additions manuscrites qu'il comporte peuvent être comprises comme autant de tentatives, pour Montaigne, d'exercer sa liberté de penser.

²⁸ Durant leur amitié, Montaigne et La Boétie ont fréquenté ensemble plusieurs auteurs classiques dont Plutarque, qu'ils affectionnaient tout particulièrement. La Boétie, qui avait fait des traductions en français de la *Lettre de consolation de Plutarque à sa femme* et de l'*Erôtikos*, les légua à Montaigne à la fin de sa vie. Lors de l'annonce de la mort de sa fille en nourrice, Montaigne envoya à sa femme la *Lettre de consolation* de Plutarque traduite par La Boétie, s'unissant ainsi aux deux hommes dans une sorte d'échange posthume.

pensée boétienne²⁹ qui s'efforce de comprendre les causes de la tyrannie pour s'en affranchir et ménager, à l'horizon de la spéculation, un espace pour le rétablissement effectif de la liberté³⁰. Par ailleurs, Montaigne va même jusqu'à déclarer dans les *Essais* que le mot de Plutarque, selon lequel « les habitants d'Asie servoient à un seul, pour ne sçavoir prononcer une seule sillabe, qui est Non, donna peut estre la matiere et l'occasion à la Boitie de sa Servitude volontaire. »³¹ Ceci dit, cette connaissance intime de l'ensemble du corpus des *Œuvres Morales* et des *Vies* de Plutarque pose la question de l'exercice de libération de la pensée par la lecture des *auctoritates* dans le *Discours* de La Boétie.

Dans ce mémoire, il s'agira de déterminer en quoi la lecture de ce *Discours* paraît prépondérante dans l'exercice de libération de la pensée de Montaigne. Mais avant cela, la question préalable est de savoir comment La Boétie lui-même se libère du poids des *auctoritates* avec sa critique de la servitude volontaire. Une fois cette question résolue, nous verrons mieux dans quelle mesure le *Discours* agit sur Montaigne comme un stimulant de la réflexion personnelle de façon humaniste et où l'on discerne encore peut-être l'empreinte de l'esprit de Plutarque. Ceci ouvre la porte à plusieurs autres questions à savoir comment Montaigne se libère-t-il de La Boétie comme *auctoritas* ? Aussi pratique-t-il la lecture et aspire-t-il à être lu d'une façon différente de celle de La Boétie ?

²⁹ Bien que l'usage admette les deux, nous allons utiliser l'adjectif boétien au lieu de laboétien.

³⁰ A. Spont, « Montaigne et la Boétie », *Revue des questions historiques*, n° 56, 1893, p. 228. Suivant le raisonnement de Spont, l'exemple de la vie de Lycurgue dans le *Discours* pourrait être là pour montrer les vices et les bienfaits des belles-lettres sur l'exercice du jugement et l'appartenance à soi-même. Tandis que celui de Caton pourrait mettre en valeur le fait qu'il existe quelques hommes bien nés, tel Caton, qui s'éduquent par eux-mêmes, qui conservent toujours la conscience et le désir de l'indépendance et qui sont ainsi prêts à s'émanciper des autorités politiques.

³¹ I, 26, 156.

Objectifs et méthodologie

Le premier chapitre de ce mémoire portera sur le *Discours* de La Boétie. Si son traitement des autorités politiques est assez bien connu et que nous partageons tout à fait les lignes fondamentales des études d'Henri Weber³² et de Claude Lefort³³ sur le sujet, il convient néanmoins de poursuivre leur réflexion sous un nouvel angle en vue de proposer des solutions mieux adaptées au traitement des *auctoritates*, telles Homère, Aristote et Virgile. Dès lors, à partir des études mentionnées précédemment, ce chapitre visera précisément à définir l'*auctoritas* et à montrer que l'influence de la critique boétienne des autorités politiques ne s'arrête pas à ce niveau superficiel puisqu'elle se répercute jusque dans les rapports que La Boétie entretient avec les *auctoritates* de la littérature. Cette nouvelle approche et ce nouveau procédé du traitement des autorités politiques ouvre la porte à plusieurs questions. Si le lien entre liberté et amitié est le seul antidote possible pour le peuple face à la servitude politique, quels effets cela peut-il avoir sur la manière dont s'inscrivent les *auctoritates* dans le *Discours* et que peuvent-elles nous apprendre sur la façon dont La Boétie les lit et veut que son lecteur le lise ? Nous examinerons à cette fin la nature des liens qui l'unit aux *auctoritates* et à sa façon de les critiquer. Dans le *Discours*, trois passages retiendront notre attention : tout d'abord, celui dans lequel La Boétie se dresse subtilement contre le plus grand des poètes, Homère, et montre comment il aurait dû raisonner ; ensuite, celui d'Aristote, qui remet en question les thèses aristotéliciennes sur la nature de la servitude endossées par la scolastique ; et enfin, un contre-exemple avec Virgile, qui montre La Boétie volontairement soumis à la tradition. Pourtant, en procédant de la sorte, ne risque-t-il pas, malgré lui, de devenir une *auctoritas* pour son lecteur ? Pour l'examen des autorités politiques et leur influence sur la critique des *auctoritates*, nous utiliserons les travaux de Guy

³² H. Weber, « La Boétie et la tradition humaniste d'opposition au tyran », dans *À travers le seizième siècle*, t. II, Paris, Librairie A. & G. Nizet, 1986.

³³ C. Lefort, « Le nom d'Un », dans É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, éd. P. Léonard, Paris, Payot, 2002.

Demerson³⁴ et de Laurent Gerbier³⁵. Par ailleurs, pour saisir le travail de la citation des *auctoritates* dans le *Discours*, nous nous réfèrerons aux théories de l'intertextualité d'Antoine Compagnon³⁶, qui interrogent l'implication de la citation dans le processus de lecture et des transformations de sens.

Puisque Montaigne a écrit dans les *Essais* que le *Discours* de La Boétie fut en quelque sorte l'amorce de leur amitié, le deuxième chapitre examinera la lecture qu'en a fait Montaigne et le dialogue qui va s'instaurer entre les deux œuvres, notamment pour ce qui est de la question des *auctoritates* et des rapports que Montaigne établit entre liberté, amitié et servitude. En effet, dans les essais *Du pédantisme* (I, 25), *De l'institution des enfans* (I, 26) et *De l'amitié* (I, 28), Montaigne semble répondre en sourdine, et comme en aparté, à d'anciens propos de La Boétie sur ces trois thèmes. Il conviendra donc d'examiner dans chacun de ces trois essais comment s'élabore cette idée de la compatibilité de l'emprunt aux *auctoritates* avec une réelle autonomie dans la pratique de la lecture qui ne porterait aucun préjudice au libre exercice de la pensée de Montaigne. Pour ce faire, il s'agira de relire le *Discours* et de découvrir comment l'auteur des *Essais* reproduit et se réapproprie, dans son œuvre, les propos tenus par La Boétie sur le joug asservissant des *auctoritates* de la littérature. Puis, nous vérifierons si les différents types de rapports aux *auctoritates* de la littérature que La Boétie a élaborés dans le *Discours* se retrouvent dans les relations que Montaigne entretient avec ces dernières. De là, nous poserons de manière plus spécifique la question de l'influence qu'a pu avoir la critique boétienne de l'*auctoritas* d'Aristote sur la pensée montaignienne. Outre les trois essais choisis, le corpus d'essais pertinents que nous retiendrons sera contrôlé par les *Concordances*

³⁴ G. Demerson, « Les *exempla* dans le *Discours de la servitude volontaire* : une rhétorique datée ? », dans Étienne de La Boétie. *Sage révolutionnaire et poète périgourdin : Actes du colloque International Duke University*, 26-28 mars 1999, sous la dir. de M. Tetel, Paris, H. Champion, 1999.

³⁵ L. Gerbier, « Les paradoxes de la nature dans le *Discours de la Servitude volontaire* de La Boétie », dans É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. A. et L. Tourmon, Paris, Vrin, 2002.

³⁶ A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

des *Essais de Montaigne* de Roy E. Leake³⁷ afin de cibler et de relever des occurrences du champ sémantique autour de la liberté, l'amitié et la servitude. Pour étudier l'interaction entre les textes de La Boétie et de Montaigne, nous recourrons tout particulièrement à l'ouvrage de Jean Starobinski³⁸ portant sur les trois temps à la « relation à autrui » – la servitude, la volonté de se libérer et la liberté – dans les *Essais*. La prépondérance de cette étude dans ce chapitre privilégiera ainsi une approche à la fois intertextuelle et dialogique du texte qui nous permettra de faire un bilan critique sur les différentes formes de la présence de La Boétie dans les *Essais*, question que l'on trouvait jusqu'ici éparse dans les études montaigniennes. En outre, nous nous baserons sur les travaux d'Eva Kushner³⁹ qui ont le mérite de fournir des pistes de réflexion intéressantes sur la popularité du dialogue au XVI^e siècle conçu comme possibilité d'ouverture à une pensée divergente.

Enfin, si de nombreux chercheurs ont étudié les manifestations de la réception du *Discours* dans la France renaissante des guerres civiles, aucun d'entre eux n'a analysé en profondeur la rhétorique retorse et tyrannique que les protestants sont parvenus à lui insuffler dans le *Reveille-matin des Francois et de leurs voisins*⁴⁰. Afin de pallier ces réflexions théoriques qui ne rendent pas compte de la complexité interprétative du *Discours*, il faudra examiner minutieusement, dans le troisième chapitre, la réception que les protestants lui ont réservée ainsi que de la défense aux aspects souvent contradictoires qu'en fit Montaigne dans l'essai *De l'amitié*. De plus, il sera pertinent d'étudier comment la réception protestante du *Discours* se répercute jusque dans les rapports complexes et variés que ce texte entretient, à son tour, avec le lecteur des

³⁷ R. E. Leake, *Concordances des Essais de Montaigne*, Genève, Librairie Droz, 1981, 2 vol.

³⁸ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

³⁹ E. Kushner, *Le dialogue à la Renaissance : Histoire et poétique*, Genève, Librairie Droz, 2004.

⁴⁰ Le *Discours* de La Boétie, tel qu'il apparut en sa première publication dans *Le Reveille-matin des Francois et de leurs voisins*, composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de dialogue, se retrouve dans É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983. Pour ne pas alourdir inutilement le texte, nous abrègerons ce titre par celui de *Reveille-matin*.

Essais. Car si la position de Montaigne à l'égard de Plutarque et de La Boétie l'amène à offrir un espace de liberté où le lecteur peut développer une réflexion critique et personnelle, il fait toutefois précéder ses *Essais* d'un pacte de lecture lui fixant un mode d'emploi et des mesures visant à améliorer ses aptitudes à la lecture. Néanmoins, Montaigne est conscient que l'application d'une telle « méthode » se révèle exigeante et pour que l'exercice de libération de la pensée par la lecture soit enfin réalisable, le lecteur des *Essais* doit nécessairement se métamorphoser en un lecteur-voyageur qui saura confronter directement les mots avec les choses. En vue de mieux circonscrire cette pratique originale de la lecture montaignienne, qui ne doit pas tout au *Discours* de La Boétie et qui est intimement liée avec notre étude du statut et de la critique de l'*auctoritas*, nous nous appuyerons notamment sur les travaux de Michel Simonin⁴¹ et de Patrick Henry⁴². Ceux-ci nous permettront, en effet, d'examiner plus en détail la réception montaignienne du *Discours* ainsi que la collaboration de tous les instants exigée par Montaigne avec son lecteur. Finalement, l'étude de Gisèle Mathieu-Castellani⁴³ nous amènera à faire ressortir, dans le *Journal de voyage* de Montaigne, des passages particulièrement sensibles de la lecture des inscriptions sur les vestiges et les monuments de l'Antiquité romaine ou contemporaine comme moyen d'accroître la finesse d'esprit, de telle sorte que le voyage acquiert un rôle et une importance toute singulière dans le libre exercice de la pensée montaignienne.

Au terme de cette recherche, il devrait être possible de montrer que La Boétie, malgré la place considérable que lui accorde Montaigne dans les *Essais*, intervient moins comme une *auctoritas* que comme un déclencheur de la pensée critique. Dans

⁴¹ M. Simonin, « Œuvres complètes ou plus que complètes ? Montaigne éditeur de La Boétie », *Montaigne Studies*, vol. 7, 1995.

⁴² P. Henry, « Les titres façades, la censure et l'écriture défensive chez Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol. 5, n° 24, 1977.

⁴³ G. Mathieu-Castellani, « L'espace des inscriptions », dans *Montaigne : espace, voyage, écriture*, Actes du Congrès international de Thessalonique, 23-25 septembre 1992, sous la dir. de Z. Samaras, Paris, H. Champion, 1995.

le *Discours*, La Boétie instaure une façon originale de concevoir la lecture des *auctoritates* qui implique une attitude intellectuelle libre et critique de la part de son lecteur. Plus précisément, ce dernier est appelé à lire le *Discours* comme une volonté, de la part de La Boétie, à entamer un dialogue avec lui sur les *auctoritates*. Dès lors, il semble que la lecture du *Discours* par Montaigne soit constitutive de cette manière de penser librement qu'il poursuit dans les *Essais*. La contribution de ce mémoire consistera à déterminer comment les désirs d'indépendance et d'originalité individuelle de Montaigne deviennent prédominants dans les *Essais*, sans pour autant que s'interrompe le dialogue avec le *Discours* de La Boétie.

CHAPITRE I

CRITIQUE DE L'*AUCTORITAS*, DE SON FONDEMENT ET DE SA LÉGITIMITÉ DANS LE *DISCOURS* DE LA BOÉTIE

Dans le *Discours*, La Boétie pose le problème de l'*auctoritas* du pouvoir politique, et celui plus général, qui lui est lié, du fondement de son autorité, de sa légitimité, de sa crédibilité. Aussi se propose-t-il d'analyser « comment s'est ainsi si avant enracinée ceste opiniastre volonté de servir, qu'il semble maintenant que l'amour mesme de la liberté ne soit pas si naturelle. »¹ Si pour La Boétie le danger consiste en effet dans la soumission à l'*auctoritas* qui finit par nous aveugler sur nos propres chaînes, la raison exige l'exercice d'une vigilance accrue, et même permanente, sur tout pouvoir *apparemment* légitime. Gardant sans cesse en mémoire l'idée de la liberté pour écarter tout danger de servitude, La Boétie exerce, dans le *Discours*, son esprit au doute irrévérent et à la pensée critique. S'écartant des liens potentiellement tyranniques de l'*auctoritas*, qu'il déplore, il espère ainsi créer des liens authentiquement politiques, basés sur l'égalité et l'amitié, qui seuls garantissent l'intégrité et la liberté de l'individu².

¹ *Discours*, p. 89.

² Sur la description des liens authentiques dans le *Discours*, voir l'article de T. Dagron, « Amitié, avarice et lien social chez La Boétie », dans É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. A. et L. Tournon, Paris, Vrin, 2002, pp. 65-86. En effet, La Boétie choisit de comprendre la servitude volontaire à partir de l'opposition entre deux types de liens, les liens « tyranniques » qu'il décrit abondamment, et les liens authentiquement « politiques », qui seuls constituent la communauté proprement dite.

Ce chapitre se propose de réunir les éléments d'un panorama général de la critique de l'*auctoritas* du pouvoir politique dans le *Discours* afin de la définir et de déterminer comment elle se répercute jusque dans les rapports complexes et variés que La Boétie entretient avec les *auctoritates* de la littérature. Bien qu'il ne fasse aucun doute que le *Discours* soit truffé de citations explicites ou implicites des grands auteurs de l'Antiquité et de la Renaissance, la question sera de savoir comment les *auctoritates* permettent à La Boétie de stimuler sa réflexion personnelle. Par la même occasion, il sera intéressant d'examiner comment les *auctoritates* de la littérature citées dans le *Discours* se prononcent sur les autorités politiques.

Une fois ces questions résolues, le terrain aura été préparé en vue de la poursuite de notre investigation lors des prochains chapitres, laquelle permettra de voir dans quelle mesure la lecture du *Discours* paraît prépondérante dans l'exercice de libération de son lecteur et, tout particulièrement, de la pensée de Montaigne dans les *Essais*.

La première partie de ce chapitre consiste en un rappel de la critique de l'*auctoritas* du pouvoir politique qu'opère La Boétie dans le *Discours* au moyen des rapports qu'il établit entre la triade liberté, amitié et servitude. La seconde s'intéresse à la manière dont s'inscrivent les *auctoritates* politiques et littéraires dans le *Discours* et ce qu'elles peuvent nous apprendre sur la façon dont La Boétie les lit. Puis, la dernière partie expose comment La Boétie, en prenant la société idéale fondée sur la liberté et l'amitié, enjoint son propre lecteur à le lire et à exercer son esprit critique.

1.1 Remise en cause de la légitimité de l'*auctoritas* du pouvoir politique

Apparu dans le vocabulaire de la langue française au XVI^e siècle, le substantif *légitimité* renvoie à « ce qui confère au pouvoir sa justification et sa validité »³. Conformément à sa définition, la légitimité permet à une instance politique d'établir aux yeux de chacun un critère de valeur, c'est-à-dire une hiérarchie entre ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est acceptable et ce qui ne peut être accepté. Dans l'essai qu'elle consacra en 1958 à la notion de l'autorité⁴, Hannah Arendt rappelle que les Romains avaient forgé le terme *auctoritas* en le dérivant du verbe qui signifie « augmenter » (*augere*). En employant ce nouveau terme, ils exprimaient ce qui, dans le cadre d'une relation de pouvoir (*potestas* ou *imperium*), pouvait produire une « augmentation » de ce pouvoir. Ainsi, le recours à l'*auctoritas* pour les Romains intervenait lorsqu'un dirigeant, pour des raisons diverses, avait besoin d'un surcroît de légitimité connotant le bien-fondé de son action afin de remplir efficacement la fonction qui était la sienne et d'obtenir l'obéissance de ceux sur qui cette autorité s'exerçait. Le mot que tint Cicéron au consul Quintus Metellus illustre bien le commentaire d'Arendt sur l'*auctoritas* : « Ce qu'il ne pouvait pas encore réaliser par le pouvoir, il l'obtint par l'autorité. »⁵

Au début du XVI^e siècle, les penseurs politiques français sont imprégnés des prérogatives souveraines issues de maximes du droit romain ou inspirées par lui, telles que « Le roi est empereur dans son royaume » (*rex est imperator in regno suo*), « le prince est délié des lois » (*princeps legibus solutus est*) ou encore « ce que veut le prince a force de loi » (*quod principi placuit legis habet vigorem*)⁶. Celles-ci ont pour effet d'« augmenter », pour reprendre le mot d'Arendt, l'*auctoritas* du souverain en le

³ « Légitimité », *Dictionnaire de culture juridique*, sous la dir. de D. Alland et S. Rials, Paris, P.U.F., 2003, p. 929.

⁴ H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 45.

⁵ Cicéron, *Discours contre L. Pison*, t. XVI, texte établi et traduit par P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 97.

⁶ A. Jouanna, P. Hamon, D. Biloghi et G. Le Thiec, *La France de la Renaissance : Histoire et dictionnaire*, Paris, R. Laffont, 2001, p. 563.

dotant de tous les pouvoirs. L'historien Gabriel Hanotaux⁷ montre que des penseurs comme Jean Ferrault (1509-1510) ou Charles de Grassaille (1495-1582) ont été influencés par de telles maximes. À l'instar de ceux-ci, Guillaume Budé (1468-1540) expose, dans son ouvrage *L'Institution du Prince* (1547), les vertus d'une royauté libre de tout contrôle populaire, aristocratique ou cléricale. En outre, Budé écrit que le souverain tient son pouvoir de Dieu seul et que, par conséquent, il ne peut être responsable que devant lui seul. Enfin, cette tradition de la légitimation des rois se retrouve également dans *La Monarchie de France* (1515) de Claude de Seyssel (1450-1520). En dépit de son éloge de l'absolutisme qui pose les premières règles d'un pouvoir centralisé confié à un seul monarque, Seyssel se demande comment empêcher les excès de la puissance absolue. À cela, il répond qu'elle a deux modes de fonctionnement : employée sans freins, elle est « totalement absolue » ; utilisée selon la « raison », elle est « réfrénée et réduite à civilité, et par ainsi est réputée juste, tolérante et aristocratique. »⁸

À ce raisonnement, La Boétie va opposer, dans le *Discours*, un argument d'une simplicité imparable : « Mais à parler à bon escient c'est un extreme malheur d'estre subject à un maistre, duquel on ne se peut jamais assurer qu'il soit bon, puisqu'il est toujours en sa puissance d'estre mauvais quand il voudra... »⁹. C'est ce même argument qui amènera le penseur politique moderne Henri Weber à inscrire La Boétie dans une « tradition humaniste d'opposition au tyran »¹⁰. Ainsi, à l'encontre de ses contemporains qui consentent à donner des arguments en faveur d'un pouvoir royal fort, La Boétie s'attaque de front au fond du problème du politique que ceux-ci ont habilement contourné : celui de la légitimité de l'*auctoritas* dans l'exercice du pouvoir.

⁷ G. Hanotaux, *Études historiques sur le XVI^e et le XVII^e siècle en France*, Paris, Hachette, 1886, p. 33.

⁸ C. de Seyssel, *La Monarchie de France et deux autres fragments politiques*, Paris, Librairie d'Argences, 1961, p. 115 et p. 143.

⁹ *Discours*, p. 79.

¹⁰ H. Weber, « La Boétie et la tradition humaniste d'opposition au tyran », dans *À travers le seizième siècle*, t. II, Paris, Librairie A. & G. Nizet, 1986, pp. 93-115.

1.1.1 Critique boétienne des rapports de sujétion

Dans le *Discours*, La Boétie souligne le danger constitutif de toute *auctoritas* conçue comme domination. Qu'il s'agisse de « la domination de plusieurs » ou « de la puissance d'un seul », le dirigeant politique, « deslors qu'il prend ce tiltre de maistre », n'est que « dure et desraisonnable »¹¹. Cela dit, le nom qui lui est attribué importe peu pour La Boétie. Que ce soit « roi », « tyran », « empereur », « maistre », « prince », « seigneur » ou « dictateur »¹², il ne s'agit que de titres renvoyant à une même réalité politique où la légitimation et la concentration du pouvoir font peser sur la communauté une menace que, précisément on ne peut distinguer des rapports de dépendance ou de domination.

De surcroît, La Boétie ajoute qu'il lui est tout aussi égal que le tyran ait acquis son pouvoir par « election du peuple », « par la force des armes » ou par « succession de leur race »¹³, car « tousjours la façon de regner est quasi semblable »¹⁴. En effet, la définition du pouvoir donnée dans le *Discours* consiste en une autocratie sans contrôle ni partage, qui trouve en elle-même sa propre légitimité. Et lorsque le pouvoir du tyran n'est pas « augmenté » d'une *auctoritas* reconnue par les destinataires du pouvoir, celui-ci est vécu à chaque fois comme une suite de coups de force. L'exemple de Sylla le dictateur en témoigne : son hôtel n'était qu'« un ouvroir de tyrannie »¹⁵ où les uns se voyaient emprisonnés et les autres étranglés.

Poursuivant son exposé, La Boétie montre que les rapports entre le tyran et ses sujets montrent quantitativement que la domination autoritaire érige des rapports de

¹¹ *Discours*, p. 78.

¹² Il semble que tous ces titres soient employés par La Boétie de manière générique dans le but de désigner tout détenteur du pouvoir, sans aucune allusion à la nature de leur pouvoir.

¹³ *Discours*, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

force et d'obéissance en principes omniprésents. La suite reproduite ici paraît un bon exemple de ce raisonnement dans le *Discours* :

« ... si une nation [...] est contrainte [...] de servir à un... »¹⁶

« ... qu'un homme mastine cent mille... »¹⁷

« ... celui qui vous maistrise tant... »¹⁸

Dans un tel contexte, La Boétie se demande comment parler de « république », là où « tout est à un »¹⁹ ? Contrairement à l'analyse de Myriam Revault d'Allonnes, qui voit dans la notion d'autorité une « dimension fondamentale du vivre-ensemble des hommes et le principe même de la production et de la permanence du lien social »²⁰, La Boétie soutient que rien n'est commun lorsqu'il y a existence solitaire du pouvoir. À tel point que, selon lui, nul ne s'appartient lui-même lorsqu'il tient sa liberté d'autrui. La domination extérieure qu'exerce l'*auctoritas* se transforme alors, dans le *Discours*, en une aliénation plus radicale qui affecte l'être même de l'individu :

[I]l ne faut pas seulement qu'ils facent ce qu'il [tyran] dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut, et souvent pour lui satisfaire qu'ils previennent encore ses pensées, ce n'est pas tout a eus de lui obeir, il faut encore lui complaire, il faut qu'ils se rompent, qu'ils se tourmentent, qu'ils se tuent a travailler en ses affaires ; et puis qu'ils se plaisent de son plaisir, qu'ils laissent leur goust pour le sien, qu'ils forcent leur complexion, qu'ils despouillent leur naturel, il faut qu'il se prennent garde a ses parolles, a sa vois, a ses signes, et à ses yeulx ; qu'ils n'aient œil, ny pied, ny main, que tout ne soit au guet pour espier ses volontés, et pour descouvrir ses pensées.²¹

1.1.2 Fragilité et réversibilité de l'*auctoritas* politique

Selon le philosophe Alexandre Kojève, « l'autorité est la possibilité qu'a un agent d'agir sur les autres, sans que ces autres réagissent sur lui tout en étant capables

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

²⁰ M. Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements : Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006, p. 14.

²¹ *Discours*, pp. 120-121.

de le faire... »²². À cette définition, Kojève ajoute « qu'en agissant avec autorité, l'agent peut changer le donné humain sans subir de contrecoup, c'est-à-dire sans changer lui-même en fonction de son action. »²³ Or, La Boétie réserve un tout autre traitement à l'*auctoritas*. Après avoir insisté avec autant de virulence sur la force du tyran qui usurpe à ses sujets son *auctoritas*, il montre que ce dernier n'est pas infaillible et qu'il peut subir les contrecoups de ses mauvaises actions²⁴. Aussi poursuit-il son offensive en montrant que l'*auctoritas* est une instance éminemment fragile et potentiellement renversable, car elle se situe tout entière dans le regard et la reconnaissance de ses sujets. L'ouvrage *La notion de l'autorité* de Kojève offre une fois de plus la possibilité de prolonger l'originalité de la réflexion boétienne en interrogeant le thème de l'autorité avec ses rapports subtils et complexes avec la reconnaissance. Selon lui, « toute Autorité est nécessairement une Autorité reconnue ; ne pas [la] reconnaître, c'est la nier et par cela la détruire. »²⁵ À la lumière de ces propos, il devient évident que la légitimité de l'*auctoritas* n'est pas validée par autre chose que par cet acte même de la reconnaissance des sujets envers le tyran. Dans le *Discours*, ce raisonnement kojévien avant la lettre est traduit en ces termes :

... vous pouvés vous en delivrer si vous l'essaiés, non pas de vous en delivrer, mais seulement de le vouloir faire. soiés resolués de ne servir plus, et vous voila libres ; je ne veux pas que vous le poussies ou l'esbranslies, mais seulement ne le soustenés plus, et vous le verres comme un grand colosse a qui on a desrobé la base, de son pois mesme fondre en bas et se rompre.²⁶

Et de l'avis de La Boétie, entreprendre le renversement d'un tyran n'est pas si difficile qu'on pourrait le croire, car de façon générale, sous les oripeaux de l'*auctoritas* se cache un homme qui manque de vigueur morale et physique ou qui n'en a tout simplement pas :

²² A. Kojève, *La notion d'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, p. 58.

²³ *Ibid.*

²⁴ À ce propos, le *Discours* se termine par une vision eschatologique qui assure que Dieu « ... reserve la bas à part pour les tirans et leurs complices quelque peine particulière. » (*Discours*, p. 127)

²⁵ A. Kojève, *op. cit.*, p. 61.

²⁶ *Discours*, p. 88.

... voir un nombre infini de personnes [...], souffrir les pilleries, les paillardises, les cruautés, non pas d'une armée non pas d'un camp barbare contre lequel il faudroit despendre son sang et sa vie devant, mais d'un seul ; non pas d'un Hercule ny d'un Samson, mais d'un seul *hommeau*, et le plus souvent le plus *lasche* et *femelin* de la nation ; non pas accoustumé a la poudre des batailles, mais encore a grand peine au sable des tournois, non pas qui puisse par force commander aux hommes, mais tout empesché de servir vilement a la moindre *femmelette*...²⁷

En tenant de tels propos, antithèses frappantes à l'appui, La Boétie repense les proportions démesurées du tyran aux yeux du peuple de telle manière que l'on puisse évaluer les forces réelles en présence. L'auteur du *Discours* oppose ainsi la solitude du tyran à la multitude qui se laisse asservir. Son entreprise dénonciatrice met ainsi au jour l'impuissance réelle du tyran ou de son ascendant qui est de « soymesme defait »²⁸ sans le regard et la reconnaissance que ses nombreux sujets portent sur lui. Dans une sorte de revirement paradoxal, la réalité du tyran se retrouve progressivement requalifiée en des termes humains, comme un individu parmi d'autres : « ... celui qui vous maistrise tant n'a que deus yeulx, n'a que deus mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et infini nombre de vos villes... »²⁹.

Certes, La Boétie déplore, comme la plupart des humanistes de son temps, l'ignorance, la simplicité et la bêtise du « gros populus »³⁰ trompé à si bon marché, mais il pousse la réflexion jusqu'à se demander comment s'entretient cette crainte à laquelle se laissent aller les peuples si le tyran n'a pas la force qu'on lui prête. Les peuples sous les tyrans manqueraient-ils de courage ? Seraient-ils particulièrement lâches ? La Boétie surmonte ces questions en fondant la tyrannie de l'*auctoritas* non plus sur une configuration objective des forces en présence, mais sur une disposition inhérente aux sujets. Bien plus, l'on ne peut que s'étonner de ceci avec La Boétie

²⁷ *Ibid.*, p. 81. C'est nous qui soulignons.

²⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁹ *Ibid.*, p. 87.

³⁰ *Ibid.*, p. 103.

qu'ils semblent être, sinon les victimes *consentantes*, du moins les auteurs de leur propre servitude :

[C]e sont donc les peuples mesmes qui se laissent ou plustost se font goumander [...] ; c'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui aiant le chois ou d'estre serf ou d'estre libre quitte sa franchise et prend le joug : qui consent à son mal ou plustost le pourchasse.³¹

Dans son étude critique sur le *Discours*, le philosophe français Claude Lefort explique ce phénomène dans ces termes : « *Avant* que le maître ne soit hors de l'esclave, que l'un s'avance dans le costume du tyran, l'autre du serf, [...] la tyrannie s'engendre depuis la volonté de servir. »³² À cela, Jean Lafond ajoute qu'« il ne sert donc à rien de changer de maître, puisque c'est la position de maîtrise de soi qui est en cause. »³³ Or, de fait, La Boétie montre, dans le *Discours*, que les sujets se font trop souvent les complices de leur tyran, étant « receleurs du larron qui [les] pille, complices du meurtrier qui [les] tue » et finalement « traistres à [eux-mêmes] »³⁴.

1.1.3 Critique des modes de légitimité de l'*auctoritas* politique et de ses outils

On voit à présent que le *Discours* n'est plus seulement une condamnation du tyran, mais plus précisément une mise en accusation des sujets qui, conformément à l'étymon latin de l'*auctoritas*, apportent une « augmentation » nécessaire pour légitimer un acte émanant du tyran qui ne peut, à lui seul, rendre pleinement valide l'acte qu'il pose. D'abord, La Boétie critique la manière que les sujets ont d'évoquer l'argument de l'amitié pour se « diminuer souvent de [leur] aise pour *augmenter*

³¹ *Ibid.*, p. 84.

³² C. Lefort, « Le nom d'Un », dans É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, éd. P. Léonard, Paris, Payot, 2002, p. 270.

³³ J. Lafond, « Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie et la rhétorique de la déclamation », dans *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, préface de P.-G. Castex, Genève, Librairie Droz, 1984, p. 735.

³⁴ *Discours*, p. 87.

l'honneur et avantage de celui qu'[ils] aime[nt]... »³⁵. En agissant de la sorte, dit-il, ils « s'appriivoisent » à obéir à « quelque grand personnage »³⁶.

Pour contrer cette fâcheuse tendance à la servitude volontaire, La Boétie croit que l'*auctoritas* doit être dépouillée de ses oripeaux fantastiques pour être ramenée à la condition ordinaire de la raison. Dès lors, il s'emploie à dresser une liste critique des actes et des procédés tyranniques illégitimes auxquels le tyran a recours pour augmenter son *auctoritas*. Ainsi, qu'il s'agisse des noms et des titres, des divertissements et des plaisirs des sens, de la méfiance à l'égard des livres et des savants ou encore de la religion, ces « outils de la tyrannie »³⁷, comme La Boétie les appelle, sont tous illégitimes, car ils sont utilisés dans le but de maintenir les sujets sous le joug du pouvoir et de l'ignorance.

1.1.3.1 Les noms et les titres

Dans cet état perversi du politique qu'est la tyrannie, la parole du tyran forge les chaînes de la servitude. La Boétie explore et déboulonne les rouages de cette méthode autoritaire en expliquant que « ... prendre communément le titre de tribun du peuple, tant pource que cet office était tenu pour saint et sacré... »³⁸ n'est pas autre chose qu'un moyen pour le tyran de légitimer frauduleusement son pouvoir en l'augmentant pour miser sur la crédulité des sujets qui fantasmeront sur l'*auctoritas* qu'il véhicule, une fois le nom reconnu.

³⁵ *Ibid.*, p. 80. C'est nous qui soulignons.

³⁶ *Ibid.* Dans la troisième partie de ce chapitre, cette distinction entre amitié servile et amitié libératrice sera davantage développée.

³⁷ *Ibid.*, p. 109.

³⁸ *Ibid.*, p. 111.

1.1.3.2 La religion

La notion d'*auctoritas*, à la Renaissance, se confond toujours plus ou moins avec le divin. Cela étant, toute autorité humaine de cette époque revêt un caractère sacré parce qu'elle est reconnue par le divin³⁹. D'où l'importance, pour tout tyran qui désire se faire obéir, de revendiquer pour lui-même des attributs divins. Dans le *Discours*, la clairvoyance de La Boétie fut assez grande pour qu'il ose dénoncer l'irresponsabilité des consciences de ceux qui croient aux vertus magiques des « crapaus », des « fleursdelis », de « l'ampoule et l'oriflamb »⁴⁰. À son avis, l'éveil de la conscience politique implique que les sujets ne cherchent plus dans le divin le principe fondateur et légitimant du pouvoir. Sur ce point, La Boétie explique que « se mettre la religion devant pour gardecorps »⁴¹ est une pratique hasardeuse et recommande plutôt « [d']obéir a la raison seulement »⁴².

1.1.3.3 Les divertissements et le plaisir des sens

La fascination pour les divertissements fait partie des procédés sans gloire auxquels le tyran a également recours pour affaiblir le peuple. On se souviendra que dans le *Discours*, La Boétie donne de nombreux exemples qui montrent la volonté du tyran à étourdir et à occuper ses sujets par « les theatres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bestes estranges, les medailles, les tableaux, et autres telles drogueris »⁴³ propres à amollir leurs mœurs. De cette manière, il parvient à les éloigner d'eux-mêmes, à les promener dans un monde où toutes les pratiques sont instituées par avance pour susciter le mimétisme de masse.

³⁹ Sur la doctrine théologico-politique à la Renaissance, voir S. Goyard-Fabre, « Le pouvoir de la question de sa légitimité », dans *Analyses et réflexions sur le pouvoir*, t. 1, Paris, Ellipses, 1998, p. 121. Au XVI^e siècle, la légitimité du pouvoir se confond généralement avec la prérogative que confère un mandat divin. Machiavel aussi, dans le *Prince*, poursuit sur cette prémisse en expliquant comment le prince va instrumentaliser la religion à ses fins.

⁴⁰ *Discours*, p. 115.

⁴¹ *Ibid.*, p. 113.

⁴² *Ibid.*, p. 95.

⁴³ *Ibid.*, p. 109.

Pour illustrer son propos, La Boétie donne deux exemples. L'un a pour objet la mort de Néron et l'autre, de César, qui montrent tous deux le succès des tyrans anciens qui distribuèrent du « pain et des jeux parmi le peuple » :

... apres sa mort [Néron] aussi vilaine que sa vie, le noble peuple Romain ne receut tel desplaisir se souvenant de ses jeux et de ses festins qu'il fut sur le point d'en porter le deuil...⁴⁴

Mais apres sa mort ce peuple la qui avoit encore en la bouche les banquetts, et en l'esprit la souvenance de ses prodigalités, pour lui faire ses honneurs et le mettre en cendre, amonceloit a l'envi les bancs de la place, et puis lui esleva une colonne comme au père du peuple (ainsi le portoit le chapiteau) et lui fit plus d'honneur tout mort qu'il estoit, qu'il n'en devoit faire par droit a homme du monde, si ce n'estoit par aventure a ceus qui l'avoient tué.⁴⁵

Abrutis et amusés d'un vain plaisir qui les éblouit, les sujets s'habituent sous le tyran « a servir aussi niaisement, mais plus mal que les petits enfants, qui pour voir les luisans images des livres enluminés aprenent a lire. »⁴⁶

1.1.3.4 La méfiance du tyran à l'égard des livres et des savants

Sans doute, soutient La Boétie, existe-t-il des hommes qui veulent lire autre chose que les « luisans images ». Sans doute existe-t-il des hommes qui croient que l'investigation du phénomène de la servitude volontaire passe nécessairement par la lecture de livres. Toutefois, de telles personnes rencontrent de nombreux obstacles sur leur passage. En effet, « [l]e grand Turc s'est bien avisé de cela que les livres et la doctrine donnent plus que toute autre chose aus hommes, le sens et l'entendement de se reconnoistre, et d'hair la tyrannie... »⁴⁷. Si La Boétie déplore le fait que le tyran ne veut « gueres de gens scavants, ni n'en demande »⁴⁸, c'est que les livres servent l'expression de la parole plus libre et permettent à la fois le rassemblement des esprits et le goût de la liberté :

⁴⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸ *Ibid.*

... aians la teste d'eusmesmes bien faite, l'ont encore polie par l'estude et le scavoir. ceus la : 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.⁴⁹

Ainsi entendu par l'auteur du *Discours*, l'usage commun des livres a le pouvoir de saper l'*auctoritas* du tyran comme source directe de normes obligatoires que les sujets doivent suivre et, par suite, comme sources indirectes de pouvoir pour celui qui « gouverne ». De cette manière, l'humanisme boétien reconnaît une place à l'émancipation de la pensée par la lecture et à son pouvoir éventuel contre la tyrannie.

1.2 De la critique boétienne des autorités politiques à celles des *auctoritates* de la littérature

L'idée première d'une critique virulente de l'autorité politique dans le *Discours* nous amène à nous demander si cette dernière ne se répercuterait pas jusque dans les rapports complexes et variés que La Boétie entretient avec les *auctoritates* de la littérature. Au-delà de la reconnaissance intellectuelle que La Boétie leur voue dans le *Discours*, la question est de savoir si le traitement des *auctoritates* contribue à l'exercice de libération de la pensée. Cette hypothèse, à tout prendre raisonnable, nous conduira à présenter un exemple de sa lecture décapante d'une des plus grandes *auctoritates* de l'Antiquité, Homère. Sera également examinée la relecture que fait La Boétie d'Aristote et les dépassements qu'il opère par rapport aux conceptions aristotéliennes de la servitude ainsi que leurs justifications politiques. Enfin, nous soulèverons un contre-exemple, celui des origines troyennes des rois de France encensées par les poètes de la Pléiade, qui le montre *volontairement* soumis à la tradition.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 103.

1.2.1 Tyrannie de la toute-puissance de la coutume sur les *auctoritates* de la littérature

S'il est vrai que l'intertextualité joue à toute époque parmi toutes les littératures, il n'en est pas moins vrai qu'en l'occurrence son fonctionnement est surmultiplié dans l'écriture renaissante. Dans une étude qui interroge la légitimation des *auctoritates* dans la littérature du XVI^e siècle, Danièle Letocha explique que cette pratique est rendue possible grâce à « l'idée de vérité [qui] est fondée sur l'accumulation de jugements autorisés »⁵⁰. En effet, l'humaniste croyait rehausser l'importance de son propos en précisant, par l'intermédiaire de la citation, que la question sur laquelle il se penchait lui-même avait été traitée par un auteur ancien. Du coup, la coutume encourageait non seulement l'identification aux *auctoritates*, mais aussi la soumission à leur tutelle intellectuelle. Dans le *Discours*, l'analyse boétienne de la coutume montre qu'elle est une immense force d'inertie qui pousse les hommes à répéter les mêmes jugements autorisés et à s'y soumettre : « ainsi la première raison de la servitude volontaire c'est la coutume »⁵¹. Poursuivant son argumentation, La Boétie ajoute que celui qui se « fait sage aus despens d'autrui »⁵² ne fait rien d'autre « que se tirer plus arriere de sa liberté, et par manière de dire serrer a deus mains et embrasser la servitude »⁵³.

Mais peut-on vraiment parler de pensée n'appartenant qu'à soi dans le *Discours* lorsqu'on s'aperçoit que la pensée de La Boétie se trouve inévitablement marquée par la présence d'autrui ? En effet, le *Discours* est rempli de citations d'Homère, de Xénophon, d'Aristote, de Cicéron, de Virgile, de Sénèque, de Lucain et bien d'autres. D'ailleurs, c'est ce qui a donné lieu à l'expéditif jugement de Sainte-Beuve pour qui ce texte est comparable à « un de ces mille forfaits classiques qui se commentent au sortir de Tite-Live et de Plutarque, et avant qu'on ait connu le monde moderne, ou

⁵⁰ D. Letocha, « Lire la Renaissance dans le texte », *Nouvelle revue du XVI^e siècle*, n° 14, 1996, p. 252.

⁵¹ *Discours*, p. 102.

⁵² *Ibid.*, p. 125.

⁵³ *Ibid.*, p. 120.

même approfondi la société antique. »⁵⁴ À l'instar de Sainte-Beuve, Paul Bonnefon tente lui aussi quelques pages sur le traitement des *auctoritates* de La Boétie et la façon dont il lit, mais reste, nous semble-t-il, au seuil du problème, peut-être même en deçà, lorsqu'il affirme :

La passion de Boétie lui avait été inoculée, en quelque sorte, par l'amour de l'antiquité, par la lecture de ses orateurs, le culte de ces poètes. Elle devait donc être, dans une large part, irréfléchie et inconséquente, comme ces opinions qu'on puise toutes faites dans les livres, sans prendre le temps de les accommoder à l'époque, ou sans les modifier suivant sa propre connaissance des hommes et des choses.⁵⁵

À notre avis, il est réducteur de circonscrire dans les strictes limites d'un exercice de rhétorique de l'*imitatio* les rapports que La Boétie entretient avec les *auctoritates*. Dans ce qui suit, Michael Metschies propose une autre façon de percevoir la citation qui permet de modifier les interprétations existantes du *Discours* et de créer, par le fait même, de nouveaux rapports entre le lecteur et les *auctoritates* :

... l'acte de citer présuppose bien plus qu'une forte disposition au jugement littéraire. Chez l'auteur citeur, la lecture constitue une activité productive et créative. Pour bien citer il faut avoir un flair très développé pour le regain d'expressivité que peut connaître tel passage, n'ayant pourtant en lui-même quasi rien de remarquable, lorsqu'il est isolé de son lieu d'origine et transposé dans un contexte nouveau.⁵⁶

Cette définition de la citation n'est pas sans rappeler l'étude d'Antoine Compagnon intitulée *La seconde main ou le travail de la citation*. Comme le sous-titre l'indique, Compagnon définit non pas la citation en elle-même, mais insiste « seulement sur son travail, le travail de la citation »⁵⁷. Pour ainsi dire, en montrant que la citation s'inscrit à chaque reprise dans un ensemble plus vaste, qui la dépasse et où elle se manifeste à la façon d'un cas particulier, Compagnon prouve que le sens d'une citation est éminemment complexe :

⁵⁴ C.-A. Sainte-Beuve, *Les grands écrivains français : études des Lundis et des Portraits classés selon un ordre nouveau – Les Prosateurs*, t. II, Paris, Garnier, 1926, p. 149.

⁵⁵ É. de La Boétie, *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, éd. P. Bonnefon, Genève, Slatkine, 1967, p. XLIV.

⁵⁶ M. Metschies, *La citation et l'art de citer*, Paris, H. Champion, 1997, p. 17.

⁵⁷ A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 36.

Le sens de la citation dépend du champ des forces en présence : il est essentiellement variable, comme l'écrit Deleuze du sens selon Nietzsche, « toujours une pluralité de sens, une *constellation*, un complexe de succession mais aussi de coexistences ».⁵⁸

À titre d'explication, il soutient qu'une fois enlevé de l'œuvre originale, le sens du passage que l'on cite change. Ainsi comprise, la citation n'est plus une simple répétition, car comme l'avance ce même critique, le lecteur agit sur elle autant qu'elle agit sur le lecteur :

Je travaille la citation comme une matière qui m'habite ; et m'occupant, elle me travaille ; non que je sois gros de citations ni tourmenté par elles, mais elles m'ébranlent et me provoquent, elles déplacent une force.⁵⁹

Cela dit, si le *Discours* se développe à travers un dense réseau de citations, présentées comme telles ou dissimulées dans le texte, n'est-ce pas parce que La Boétie, reconnu pour ses talents de philologue et de traducteur, s'est préalablement appliqué à un exercice intellectuel de libération tel que décrit par Metschies et Compagnon ?

1.2.1.1 L'exemple d'Homère

Guy Demerson, dans son article « Les *exempla* dans le *Discours de la servitude volontaire* : une rhétorique datée ? », prétend qu'il y aurait « des indices signal[a]nt que les *auctoritates* ne sont pas employées simplement comme preuves d'une vérité mais comme des appels au jugement. »⁶⁰ L'affirmation de Demerson se voit confirmée dès l'incipit du *Discours* puisque celui-ci s'ouvre sur deux vers d'Homère, tirés de l'*Illiade*, lesquels soutiennent les régimes monarchiques : « D'avoir plusieurs seigneurs aucun bien je n'y voy / Qu'un sans plus, soit le maistre, et qu'un seul soit le roy. »⁶¹ Immédiatement, la liberté de parole de La Boétie commence dans la

⁵⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁰ G. Demerson, « Les *exempla* dans le *Discours de la servitude volontaire* : une rhétorique datée ? », dans *Étienne de La Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin : Actes du colloque International Duke University*, 26-28 mars 1999, sous la dir. de M. Tetel, Paris, H. Champion, 1999, p. 203.

⁶¹ *Discours*, p. 78.

négarion d'une instance auctoriale importante : Homère. Aussi montre-t-il comment le prince des poètes aurait dû raisonner et comment il a, en fait, commis une erreur de jugement lorsqu'il écrit : « ... il falloit dire que la domination de plusieurs ne pouvoit estre bonne, puisque la puissance d'un seul, deslors qu'il prend ce tiltre de maistre, est dure et desraisonnable... »⁶². Ainsi, la première « leçon » de libre examen à l'usage des *auctoritates* est la suivante : tout discours, qu'il soit politique ou littéraire, est suspect. Entre l'autorité parée de citations prestigieuses, la persuasion intéressée et le libre discours selon la raison, La Boétie choisit de ne pas lire de manière servile, c'est-à-dire de lire en se soumettant aveuglément aux propos d'un poète ou d'un dirigeant, quelle que soit sa renommée.

Par ailleurs, La Boétie fait remarquer plus loin que les paroles tirées de l'*Iliade* se trouvent dans un contexte qui influe sur leur sens et donc sur le jugement à porter sur elles lorsqu'il affirme : « Il en faudroit, d'aventure excuser Ulysse, auquel possible lors estoit besoin d'user de ce langage pour appaiser la revolte de l'armee ; conformant, je croy, son propos plus au temps qu'à la vérité. »⁶³ Une deuxième « leçon » s'impose : La Boétie lit en tenant compte des circonstances internes et externes du texte afin de comprendre les sous-entendus et élaborer, par le fait même, une pensée à soi. C'est Michel Magnien qui insiste sur l'aspect de la recherche philologique dans le *Discours* puisque selon ce dernier, ce texte s'ouvre non pas sur une citation d'Homère, mais sur une traduction que La Boétie a faite des deux vers empruntés au discours d'Ulysse dans le chant II de l'*Iliade*⁶⁴. Aussi explique-t-il que La Boétie, reconnu pour sa connaissance du grec ancien et ses talents de philologue, a restitué dans un premier temps le sens originel du vers en le replaçant dans un tout autre contexte d'où il est issu, puis, dans un commentaire qui le discrédite.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁴ Pour approfondir la question, voir l'étude de M. Magnien, « La Boétie traducteur des Anciens », dans *Étienne de La Boétie Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, H. Champion, Paris, 2004, p. 19.

Sous l'évidence de ces faits, il semble donc que la contestation de l'*auctoritas* d'Homère par La Boétie fasse écho à la pensée indépendante qu'il développe contre la domination d'un seul. En effet, à l'instar des hommes qui consentent à leur servitude sous le régime d'un tyran, le lecteur, qui se soumettrait aux propos d'une *auctoritas* de la littérature sans tenter de la remettre en question, chercherait lui aussi un maître à servir et abdiquerait, du même coup, sa liberté de penser. Sur ce point, nul ne semble mieux incarner que La Boétie l'exemple d'un lecteur qui ne lit pas dans le but de reproduire, par un vain souci d'érudition, quelques vers de l'*Iliade* dans le *Discours*. Au contraire, il se les réapproprie afin de stimuler sa réflexion personnelle.

1.2.1.2 L'exemple d'Aristote

Le *Discours* se construit par une pluralité de citations dont les niveaux de lisibilité, d'évidence et d'intelligibilité diffèrent. Notons que bon nombre de références du texte sont implicites et semblent dissimulées par l'abondance des citations explicites. Ainsi, à scruter le *Discours* de près, on apprend à discerner des nuances, glissements de sens et de détournements qui, de proche en proche, finissent par infléchir la tradition et prendre des libertés avec les jugements autorisés. Cela dit, n'est-ce pas le cas d'Aristote qui, en dépit du fait qu'il n'est cité explicitement à aucun endroit dans le *Discours*, occuperait une place primordiale dans l'exercice de la libération de pensée de La Boétie ? C'est Andrée Comparot qui fait remarquer que l'indice le plus sûr de l'influence d'Aristote chez La Boétie est représenté par les deux vers d'Homère mis en tête de son *Discours* : « D'avoir plusieurs seigneurs aucun bien je n'y voy... »⁶⁵. Plus précisément, ces deux vers, empruntés à Homère par Aristote dans le chapitre 16 du livre III de sa *Politique*, et repris ensuite par La Boétie font croire à Comparot que ce dernier « ... s'accorderait avec [Aristote] que sur des points de détail auxquels il donne une importance neuve, autorisant une

⁶⁵ Voir note 61.

pensée différente. »⁶⁶ Ainsi, l'origine du pouvoir royal et ses justifications politiques, ces thèmes essentiels au *Discours*, ont certainement été suggérés par une lecture attentive de la *Politique*, mais la fidélité des termes ne sert à La Boétie que pour souligner son opposition de principe envers l'*auctoritas* d'Aristote. Dès lors, à l'encontre d'Aristote, qui considère la royauté comme étant la première des bonnes constitutions⁶⁷, La Boétie affirme que « la puissance d'un seul, des lors qu'il prend ce titre de maistre, est dure et desraisonnable... »⁶⁸.

Au demeurant, Laurent Gerbier montre que La Boétie rompt également avec le finalisme aristotélicien en élaborant un contre-modèle de la nature du politique lui permettant d'invalider la nécessité aristotélicienne de la domination⁶⁹. Selon Aristote, l'entrée en politique est chez l'homme le résultat d'une obligation naturelle (*phusikon*) qui ne procède donc pas d'un libre choix (*proairesis*). Tant et si bien que toute cité existe par nature et réalise l'autarcie sans laquelle aucune liberté ni aucun bien individuel ne sont possibles : « toute cité existe par nature (*pasa polis phusei estin*) »⁷⁰. En des termes boétiens, on pourrait dire que, chez Aristote, le premier modèle du lien civil est un état de sujétion antérieure à toute liberté humaine. Autrement dit, la servitude aristotélicienne trouve son fondement dans une conception de la nature humaine immédiatement politique, laquelle induit une relation de domination entre les hommes. La Boétie inverse donc complètement ce schéma dans le *Discours* en envisageant la servitude comme étant une disposition contre-nature : « ... il ne faut pas faire doute que nous ne soions tous naturellement libres, puis que nous sommes tous compagnons ; et ne peut tomber en l'entendement de personne

⁶⁶ A. Comparot, « *La servitude volontaire* ou la politique d'un humanisme chrétien », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 21-22, 1985, p. 58.

⁶⁷ Aristote, *Politique*, III, chap. II, IV et XIV, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.

⁶⁸ Voir note II.

⁶⁹ L. Gerbier, « Les paradoxes de la nature dans le *Discours de la Servitude volontaire* de La Boétie », dans É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. A. et L. Tournon, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁰ Aristote, *Politique*, *op. cit.*, I, 2, 1252b. Cette formulation revient deux autres fois en quelques lignes : en 1253b et en 1253a.

que nature ait mis aucun en servitude nous aiant tous mis en compagnie. »⁷¹ De plus, et contrairement à Aristote, La Boétie conçoit que la nature préexiste à la cité et que ce n'est pas la sujétion réglée en vue de l'intérêt commun qui réalise la liberté humaine. En effet, pour l'auteur du *Discours*, selon « les droits que la nature nous a donné [*sic*], et avec les enseignements qu'elle nous apprend, nous serions [...] subjects à la raison, et serfs de personne. »⁷²

Cette énième réfutation entraîne un autre point de discorde entre Aristote et La Boétie sur la question de l'esclavage. Dans le chapitre V du livre I de la *Politique*, Aristote défend l'idée de l'existence d'une hiérarchie naturelle entre les êtres qui permet de concevoir comme naturel l'esclavage ou la servitude. Ce à quoi H. Weber ajoute que, pour La Boétie, « la reconnaissance des inégalités secondaires ne doit être qu'un stimulant à l'amour entre les hommes »⁷³. Par là, il s'oppose ainsi à Aristote qui, tout en reconnaissant la raison pour marque distinctive de l'homme, ce qui en fait un animal politique, justifie l'esclavage au nom de l'égalité des capacités intellectuelles. Somme toute, la condition naturelle qu'envisage La Boétie dans le *Discours* précède tout finalisme, car elle est à penser comme une aspiration originelle à la liberté qui n'entraîne plus la nécessité aristotélicienne de la domination qui aura été chère aux penseurs scolastiques comme Thomas d'Aquin.

1.2.1.3 Le contre-exemple des origines troyennes des rois de France encensées par les poètes de la Pléiade

Il serait toutefois inexact et probablement tendancieux de croire que tout le *Discours* de La Boétie signifie le refus catégorique des *auctoritates*. Un contre-exemple, dans lequel il affiche une servitude envers celles de son temps, notamment lorsqu'il est question des origines troyennes des rois de France encensées par les

⁷¹ *Discours*, pp. 90-91.

⁷² *Ibid.*, p. 89.

⁷³ H. Weber, *op. cit.*, p. 102.

poètes de la Pléiade, nous oblige à nuancer sa volonté de libre examen. D'ailleurs, La Boétie s'empresse lui-même de justifier cette soumission à son lecteur :

... ce que de ma part, comment qu'il en soit, je ne veus pas m'escroire puis que nous ni nos ancestres n'avons eu jusques ici aucune occasion de l'avoir mescreu, aians tousjours eu des Rois si bons en la paix et si vaillans en la guerre [...]. Et encore quand cela n'i seroit pas, si ne voudrois-je pas pour cela entrer en lice pour debattre la verité de nos histoires, ni les esplucher si privement [...] je serois outrageus de vouloir dementir nos livres et de courir ainsi sur les erres de nos Poëtes.⁷⁴

Cet aveu ne doit cependant pas être exagéré. En insistant à deux reprises sur la négation de sa volonté lorsqu'il écrit « je ne veus pas m'escroire » et « si ne voudrois-je pas [...] debattre la verité de nos histoires », La Boétie soumet *volontairement* et non pas servilement son intelligence aux *auctoritates*.

Aussi, son aveu sur sa lecture des poètes de la Pléiade se trouve encadré par deux citations tirées de l'*Énéide*, qui fait retentir avec beaucoup plus d'éclat cette servitude volontaire. Dans la première de ces citations, La Boétie rapporte l'alexandrin dans lequel Jupiter condamne Salmonée à vivre en enfer parce qu'il a voulu l'imiter : « Souffrant cruels tourmens, pour vouloir imiter / Les tonnerres du ciel, et feus de Juppiter. »⁷⁵ À l'inverse, dans la seconde, l'auteur du *Discours* cautionne l'entreprise épique de Ronsard en citant comme autorité les symboles religieux qui se trouvent dans l'*Énéide* : « ... il fera ses besoignes de l'oriflamb aussi bien que les Romains de leurs ancilles. »⁷⁶

À notre avis, ces deux citations contradictoires tirées de l'*Énéide* sont significatives dans le *Discours* : en choisissant une citation défavorable à l'imitation et une autre la favorisant, sans doute La Boétie projette-t-il de confronter subtilement sa volonté d'émancipation avec les contraintes inhérentes de son temps.

⁷⁴ *Discours*, pp. 115-116.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 116.

Ceci a d'ailleurs confirmé à nos yeux l'hypothèse de lecture de Xavier Saint-Aignan selon laquelle l'emploi de la contradiction dans le *Discours* servirait à « aiguiser le jugement [et à] mettre l'intelligence en alerte »⁷⁷. Du reste, cette contradiction interne est agencée dans le *Discours* de manière à ce que le lecteur y voie comme la suspension du jugement de La Boétie. Ainsi, nous pouvons y voir un lien avec le sens de la *declamatio*, telle que pratiquée au XVI^e siècle. Jean Lafond explique quant à lui que la *declamatio* datant de cette époque consiste en « un exercice pédagogique et une méthode d'entraînement »⁷⁸ dans lequel l'orateur est appelé à opposer et à peser des arguments contradictoires sans se rendre nécessairement jusqu'à la formulation d'un jugement. Ce qui correspond en somme à l'idée qu'Érasme se faisait de ce genre littéraire. Or, si cette pratique rend incertaine au lecteur la position de La Boétie sur les rapports complexes et variés qu'il entretient avec les *auctoritates* de l'Antiquité et de la Renaissance, en revanche, la *declamatio* lui permet d'exercer son esprit critique sur ladite question.

La prise en compte de la manière critique dont La Boétie traite à la fois les autorités politiques et les *auctoritates* de la littérature qui se prononcent sur des questions politiques ouvre la porte à plusieurs autres questions. Tout d'abord, comment l'auteur du *Discours* se présente-t-il à son lecteur ? En effet, de la part d'un auteur qui affirme que l'origine de la domination de la pensée est à chercher dans l'existence du pouvoir de « l'un » et dans les rapports de tous à « l'un », peut-on parler de La Boétie comme d'une *auctoritas* ?

⁷⁷ X. de Saint-Aignan, « De l'usage critique des paradoxes dans le *Discours de la servitude volontaire* et les *Essais* », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n°31-32, 2003, p. 19.

⁷⁸ J. Lafond, « Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie et la rhétorique de la déclamation », dans *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève, Librairie Droz, 1984, p. 739.

1.3 La Boétie et son lecteur

Tel que vu précédemment, La Boétie est intimement convaincu que seul un questionnement radical et rigoureux des opinions comme des croyances, assorti d'une mise en doute des vérités admises par la coutume et de leurs présupposés peuvent libérer l'homme de la domination traditionnelle des autorités politiques et littéraires. Par là même, La Boétie les remplace par la liberté et l'amitié, deux nouvelles valeurs⁷⁹ correspondant aux exigences même de la raison. Parce que la société fondée sur la liberté et l'amitié marque une attente, celle de voir venir la fin des rapports tyranniques entre les hommes, cela nous amènera à examiner, dans la dernière partie de ce chapitre, s'il existe un modèle boétien de la lecture critique conforme à cet idéal. Pour ainsi dire, La Boétie propose-t-il à son lecteur un modèle de compréhension des textes en dehors de toute servitude intellectuelle et, dans l'affirmative, dans quelle mesure cela peut être lié à sa conception de la liberté et de l'amitié ?

1.3.1 Les finalités de la « parole » dans le *Discours*

Dans le *Discours*, ce que tâche de prévenir La Boétie, c'est que « le nœud de notre alliance et société »⁸⁰ soit source d'obligations aliénantes. Plus précisément, il récuse l'alternative entre une vie sociale asservissante et une vie solitaire qui seule autoriserait l'adéquation de soi à soi. Selon lui, chez les individus qui persistent à vouer à la « franchise » une « affection de la deffendre »⁸¹, l'épanouissement de la liberté requiert à ce point le dialogue et la reconnaissance que leur aspiration à la liberté dégénère en « fantasie[] »⁸² lorsqu'ils sont absolument séparés les uns des autres. Pour contrer la profération du « nom seul d'un »⁸³, qui inhibe et interdit tout

⁷⁹ Dans le *Discours*, La Boétie attribue à la liberté le qualificatif de « saint nom » (p. 105), alors que pour l'amitié, il emploie ceux de « nom sacré » et de « chose sainte » (p. 124).

⁸⁰ *Discours*, p. 90.

⁸¹ *Ibid.*, p. 91.

⁸² *Ibid.*, p. 104.

⁸³ *Ibid.*, p. 80.

dialogue des uns avec les autres, La Boétie amène l'idée que la nature « nous a donné à tous ce grand present de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage »⁸⁴. Ainsi conçues, les finalités de la parole dans le *Discours* répondent à une exigence de rapprocher les hommes les uns les autres et de les faire « entreconnoistre tous pour compagnons ou plustost pour freres »⁸⁵.

Or, de la part de celui qui vante les mérites du dialogue, on pourrait noter et s'étonner que La Boétie se présente à son lecteur sous la forme d'un « auteur insaisissable »⁸⁶. Cela dit, comment un lecteur peut-il établir et maintenir un dialogue avec un auteur lorsque celui-ci déjoue les tentatives d'identifications ? Dans l'exemple qui suit, nous remarquons que le lecteur doit s'intéresser aux menus détails de l'argumentation et à son montage s'il veut identifier la parole de La Boétie derrière la citation d'Homère « D'avoir plusieurs seigneurs aucun bien je n'y voy, / Qu'un sans plus, soit le maistre, et qu'un seul soit le roy »⁸⁷. La phrase suivante se présente comme un commentaire direct de La Boétie, où est discuté le bien-fondé de la maxime politique : « Ce disoit Ulisse en Homere parlant en public. S'il n'eust rien plus dit, [...] c'estois autant bien dit que rien plus ». X. de Saint-Aignan souligne à juste titre, dans son article « Parler sous le masque : les difficultés de l'écoute dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie », que dans ce passage, la fonction de la citation est « détournée à la faveur d'un jeu sur la délimitation du texte, sur le rapport entre ce qui vient de soi et ce qui n'en vient pas, entre ce qui mérite déférence et ce qui s'offre simplement au commentaire, voire à la critique. »⁸⁸ Aussi

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁸⁵ *Ibid.* Le verbe « entreconnoistre », attesté dans le *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle* de Frédéric Godefroy, signifie « se connaître mutuellement » (t. IX, p. 486).

⁸⁶ X. de Saint-Aignan, « Parler sous le masque : les difficultés de l'écoute dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie », dans *Parler librement : la liberté de parole au tournant du XVI^e siècle et du XVII^e siècle*, sous la dir. de I. Moreau et G. Holtz, Lyon, ENS éd., 2005, p. 19.

⁸⁷ Voir note 61.

⁸⁸ X. de Saint-Aignan, « Parler sous le masque : les difficultés de l'écoute dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie », *op. cit.*, p. 32.

poursuit-il en disant que les deux vers sont extérieurs – ils sont d’Homère –, et qu’en même temps, ils ne le sont pas – ils sont tout autant l’œuvre de celui qui les a traduits : La Boétie. Il y a donc un jeu textuel, sur et avec le texte qui fait appel au jugement du lecteur. Saint-Aignan conclut son article en affirmant l’importance que, dans les propos contenus dans l’incipit, ce soit l’instance productrice de la parole de La Boétie tout entière qui devienne incertaine, d’autant que les indices ne sont délivrés qu’au compte-gouttes : ce n’est pas moi qui parle, dit le texte, mais un héros légendaire – « ce disoit Ulysse » –, aussi, ce n’est pas Ulysse, mais un poète – il le disait « en Homere » –, et finalement, ce n’est pas le poète qui s’exprime directement, mais son traducteur qui est La Boétie.

Pour notre part, nous pensons qu’il ne faut pas interpréter ces énonciations fuyantes dans le *Discours* comme une volonté, de la part de La Boétie, de rompre le dialogue avec son lecteur, bien au contraire. Sachant qu’affirmer une pensée indépendamment des vérités instituées par les autorités officielles n’était pas une entreprise sans danger pour un écrivain du XVI^e siècle, il faudrait plutôt voir dans le *Discours* ce que Saint-Aignan nomme « un véritable art de la dissimulation »⁸⁹. C’est Leo Strauss, dans son livre *La persécution et l’art d’écrire*⁹⁰, qui démontre qu’un écrivain dont la pensée est indépendante peut contourner la répression des autorités officielles et exprimer publiquement ses opinions sans dommage, pourvu qu’il agisse avec prudence et qu’il soit capable d’écrire entre les lignes. De surcroît, supposer un art d’écrire suggère par là même un art de lire et dans un tel contexte, l’obscurité d’un texte reviendrait à en appeler à l’intelligence du lecteur. En outre, ce type d’écriture permet de dissimuler la vérité aux lecteurs qui témoignent d’un manque d’attention. Tout bien considéré, ces hypothèses pourraient s’appliquer au *Discours*, du fait que La Boétie s’adresse à des lecteurs exemplaires ou, pour reprendre ses propres termes, à ces « quelques uns mieulx nés que les autres, qui sentent le pois du joug et [...] qui

⁸⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁰ L. Strauss, *La persécution et l’art d’écrire*, Paris, Gallimard, 2003, p. 53.

ne s'apprivoisent jamais de la subjection... »⁹¹. Ce recours possible à la dissimulation de l'instance énonciative de La Boétie nous amène ainsi à analyser un second exemple dans lequel La Boétie se pose ou s'érige avec prudence contre ceux qui se soumettent au tyran⁹² :

Il en faudroit d'aventure excuser Ulysse, auquel possible lors estoit besoin d'user de ce langage pour appaiser la revolte de l'armée ; conformant, je croy, son propos plus au temps qu'à la vérité. Mais à parler à bon escient c'est un extreme malheur d'estre subject à un maistre, duquel on ne se peut jamais asseurer qu'il soit bon, puisqu'il est tousjours en sa puissance d'estre mauvais quand il voudra : et d'avoir plusieurs maistres, c'est autant qu'on en a, autant de fois estre extremement malheureux. Si ne veux je pas pour ceste heure debattre ceste question tant pourmenée... »⁹³

Le verbe « faudroit... excuser » au conditionnel a pour sujet apparent le pronom impersonnel « il », évitant ainsi une désignation trop précise de l'énonciateur. Saint-Aignan affirme que l'on peut voir dans une telle pratique la position prudente ou sceptique de La Boétie qui laisse la responsabilité à son lecteur de découvrir qui excuse véritablement Ulysse. Un peu plus loin dans le texte, on aperçoit enfin les deux premiers « je » du *Discours* – « je croy » et « ne veux je » – qui font supposer que c'est La Boétie qui parle en son nom. Fait intéressant, on retrouve entre ces deux « je », deux « on » – « on ne se peut jamais asseurer » et « c'est autant qu'on en a » – derrière lesquels Saint-Aignan voit transparaître nettement un « vous ». S'opère alors pour lui une scission entre le « je » de La Boétie, qui est celui qui parle « à bon escient » et qui ne veut pas « pour cette heure, débattre », et le « vous » des hommes, subissant le joug d'un maître.

À la phrase suivante, La Boétie, qui parlait jusqu'à cet instant au « je », choisit le « nous » inclusif pour parler de la nation : « La foiblesse d'entre *nous* hommes est telle, qu'il faut souvent que *nous* obeissions à la force, [...] doncques si une nation est

⁹¹ *Discours*, p. 103.

⁹² L'analyse qui suit reprend en partie celle que X. Saint-Aignan a réalisée dans « Parler sous le masque : les difficultés de l'écoute dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie », *op. cit.*

⁹³ *Ibid.*, pp. 78-79. C'est nous qui soulignons.

contrainte par la force de la guerre de servir à un comme la cité d'Athènes aus trente tirans... »⁹⁴. Dans le cas présent, le « nous » désignerait une communauté plus large dans laquelle La Boétie s'inclut ainsi que ses contemporains : « nous » = « je » + « vous ». Saint-Aignan précise toutefois que cette adéquation entre le « je » de La Boétie et le « vous » du destinataire est à nuancer avec cet extrait :

... *nous* ne sommes pas nez seulement en possession de nostre franchise, mais aussi avec affection de la deffendre. Or, si d'aventure *nous* faisons quelque doute en cela, et sommes tant abastardis que *nous* ne puissions reconnoistre nos biens ni semblablement nos naifves affections, il faudra que je *vous* face l'honneur qui vous appartient, et que *je* monte, par manière de dire les bestes brutes en chaire, pour *vous* enseigner vostre nature et condition.⁹⁵

Il y a dans cet exemple, explique Saint-Aignan, une forme d'exclusion qui suscite l'intérêt du lecteur. En effet, on part de l'inclusion la plus absolue dans le premier « nous », qui représente l'ensemble de la nature humaine, pour parvenir à un « vous », qui désigne des hommes abâtardis et ravalés au rang des bêtes. Par la suite, poursuit-il, on retrouve dans la deuxième phrase un « nous » plus général, celui qui semble encore inclure l'énonciateur et désigner un groupe comprenant le destinataire : « nous » = « je » + « vous ». Puis, apparaît un « vous » par lequel La Boétie se désolidarise en utilisant un « je ». Se plaçant maintenant au-dessus de la mêlée pour condamner sévèrement une sorte de sous-humanité à laquelle il continue pourtant de s'adresser, ce « je » est quant à lui suivi d'un second « vous », spectateur de l'enseignement des bêtes. Notons au passage qu'en apostrophant le peuple jusqu'à prétendre lui enseigner ce qu'il doit faire, La Boétie n'en vient-il pas à occuper la place du maître, cette même place qu'il dénonce ? Dans son commentaire sur le *Discours*, C. Lefort soulève le danger d'une telle pratique :

⁹⁴ *Discours*, p. 80. C'est nous qui soulignons.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 91. C'est nous qui soulignons.

Lui qui déclare que le tyran n'est pas à combattre, qu'il faut seulement ne rien lui donner, que le désir de liberté se suffit, le voilà qui recourt à ces armes que sont la persuasion et l'injonction. L'emportement de la parole révèle ainsi le danger auquel elle est exposée...⁹⁶

Abstraction faite de cet exemple, il semble qu'en règle générale, La Boétie détient une autorité énonciative relativement faible. À scruter le *Discours* de près, le lecteur apprend à discerner des nuances, des glissements de sens et des détournements qui sont autant de stratégies contradictoires et ingénieuses pour ne pas imposer son idée à son lecteur de but en blanc et lui laisser toute la liberté nécessaire afin qu'il puisse exercer son jugement. Enfin, ajoutons à cette trop brève analyse des instances énonciatives que le *Discours* se refuse quasi systématiquement à une interprétation toute unie et magistralement définitive. Sans cesse, La Boétie étonne son lecteur par de constants revirements de perspective et de ton, l'invitant ainsi à réajuster continuellement son interprétation et à éviter le piège de la tyrannie de l'un et de la servitude.

1.3.2 L'amitié : une réponse à la tyrannie de l'un

En réponse à la tyrannie de l'un, la nature a, par tellement de moyens, tâché de favoriser la compagnie humaine, que La Boétie définit l'amitié comme ce qui seule garantit, par l'échange, l'intégrité de l'individu : « ... la nature [...] nous a tous faits de mesme forme, et comme il semble, a mesme moule, afin de nous entreconnoistre tous pour compagnons ou plustost comme freres. »⁹⁷ À cette définition, il apporte une précision supplémentaire en affirmant que l'amitié « a son vrai gibier en l'égalité ; qui ne veut jamais clocher ains est tousjours egale. »⁹⁸ Si La Boétie indique qu'elle permet aux hommes de restaurer des liens égalitaires, indépendamment de toute hiérarchie, il n'en demeure pas moins que la conception boétienne de l'amitié ne fait pas disparaître toute considération du propre et de la différence : « ... si faisant les

⁹⁶ C. Lefort, *op. cit.*, p. 290.

⁹⁷ *Discours*, p. 89.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 125.

partages des presens qu'elle nous faisoit [la nature], elle a fait quelque avantage de son bien soit au corps ou en l'esprit aus Uns plus qu'aus autres... »⁹⁹.

Cela dit, La Boétie poursuit son raisonnement en accordant une fonction surprenante à l'inégalité naturelle. Selon lui, la distribution inégale des qualités physiques et intellectuelles n'entraîne jamais l'occasion de légitimer la domination des plus forts ou des plus sages. Au contraire, l'inégalité naturelle favorise « la mutuelle estime »¹⁰⁰ ou, en d'autres termes, les échanges entre les hommes : « aians les uns puissance de donner aide, les autres besoin d'en recevoir »¹⁰¹. Ces échanges construisent ainsi un genre inédit de communauté propice à la philanthropie, car ils ne sont pas source d'obligations aliénantes et n'engendrent pas la servitude. Précisons au passage que la liberté pour La Boétie ne peut être rattachée à l'amitié que si elle n'a pas tant pour effet de « nous faire tous unis que tous *uns* »¹⁰², c'est-à-dire de nous faire pareillement libres plutôt que dépendants les uns des autres. Subséquemment, si la tyrannie est le règne de la servitude parce que chacun s'est trouvé dépossédé de son bien propre et en premier lieu de soi-même, l'amitié, tissée de dialogue et de communication, offre un espace d'échange entre La Boétie et son lecteur qui préserve le propre et la liberté de chacun.

À la lumière de ces propos, nous tenterons à présent de montrer jusqu'à quel point la société idéale imaginée par La Boétie, fondée sur des relations sociales égalitaires et équitables, se retrouve jusque dans la relation qu'il tente d'instaurer avec son lecteur. Alors que les autorités politiques dans le *Discours* sont décrites comme des êtres qui n'ont pas de sensibilité morale, La Boétie semble prendre ses distances avec la dureté de cœur des tyrans. D'ailleurs, on apprend que l'amitié est impossible « ... la où est la cruauté, la ou [*sic*] est la desloiauté [et] l'injustice » ; que

⁹⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰² *Ibid.*, C'est nous qui soulignons.

le tyran « ... estant au dessus de tous, et n'ayant point de compaignon il est desja au dela des bornes de l'amitié, qui a son vrai gibier en l'equalité ; qui ne veut jamais clocher ains est tousjours egale. »¹⁰³ Incapable de l'échange constant qui fait l'amitié, le tyran n'en peut connaître les satisfactions. Et contre le caractère impitoyable et mauvais du tyran, La Boétie favorise plutôt la relation humaine et morale de l'amitié qui permet, quant à elle, l'accession aux différentes dimensions de la liberté. Cette définition de l'amitié posée, voici de quelle manière C. Lefort établit un parallèle entre cette dernière et la relation que La Boétie tente d'instaurer avec son lecteur :

[La Boétie] s'adresse à ceux qui sont disposés à accueillir les signes qu'il dispense, qui ont volonté, désir de se porter à sa rencontre. Au destinataire, l'écrivain apprend même indirectement son nom : l'ami. Induisant son lecteur à chercher en même temps que celui de la servitude le sens de l'amitié, il lui fait peu à peu découvrir dans cette recherche la dimension politique de la lecture.¹⁰⁴

1.3.3 La lecture comme expérience de l'amitié : entre liberté et servitude

Le *Discours* est une affaire de liens, un réseau, un ensemble de pages réunies ensemble, un tissage complexe de phrases et de citations. C'est donc de part en part que l'écriture boétienne est relation : relation entre les mots, relation avec les *auctoritates*, relation de l'auteur avec des lecteurs inconnus et finalement, relation des lecteurs avec eux-mêmes. Par ailleurs, dans le *Discours*, le lien entre liberté et amitié est le seul antidote possible à la servitude puisqu'il se définit par opposition à la domination d'une *auctoritas*. De manière générale, La Boétie est sensible à l'exercice de la libération de la pensée de son lecteur dans son traitement des *auctoritates*. Ainsi donc, soucieux de son bien-être, La Boétie l'amène à considérer la lecture comme expérience de l'amitié. En effet, ce dernier se perçoit indirectement comme un ami qui peut exhorter et affermir l'effort du lecteur vers la vertu lorsqu'il affirme :

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹⁰⁴ C. Lefort, *op. cit.*, p. 275.

... pour ceste heure je ne penserai point faillir en disant cela qu'il y a en nostre ame quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et coustume florit en vertu, et, au contraire souvent ne pouvant durer contre les vices survenus, estouffee s'avorte.¹⁰⁵

Comprise en ce sens, l'amitié dans le *Discours* s'inscrit dans la dynamique vertueuse qui conduit librement le lecteur à tisser une relation égalitaire et équitable avec La Boétie. Sur ce point, G. Demerson a très pertinemment remarqué que la présence de la notion de la « fraternelle affection » dans le *Discours* se manifeste notamment dans le désir de La Boétie de « transcrire, [de] clarifier et [de] transmettre une émotion »¹⁰⁶ à son lecteur afin de créer ce lien qu'est l'amitié et qui seule constitue la communauté proprement dite. Dès lors, le livre s'avère un entremetteur de choix entre eux deux, car n'oublions pas que pour La Boétie « ... les livres [...] donnent plus que toute autre chose aus hommes le sens et l'entendement de se reconnoistre, et d'hair la tyrannie... »¹⁰⁷.

Cependant, en interrogeant ce type d'argumentation dans le *Discours*, on reconnaît la problématique des rapports à l'autre, oscillant sans cesse entre la liberté et l'amitié¹⁰⁸. Dans le *Démon de la théorie*, A. Compagnon insiste sur cette ambiguïté propre à l'expérience humaine ainsi qu'à la lecture :

Nous vivons dans l'entre-deux. L'expérience de la lecture, comme toute expérience humaine, est immanquablement une expérience double, ambiguë, déchirée : entre comprendre et aimer, entre la philologie et l'allégorie, entre la liberté et la contrainte, entre l'attention à l'autre et le souci de soi.¹⁰⁹

Au sujet de ce paradoxe inhérent aux liens entre l'auteur et le lecteur qui prend appui dans « toute expérience humaine », François Rigolot propose, quant à lui, de relire le

¹⁰⁵ É. de La Boétie, *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, éd. P. Bonnefon, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁶ G. Demerson, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰⁷ Voir note 47.

¹⁰⁸ Bien que l'amitié permette aux hommes de se libérer dans le *Discours*, souvenons-nous qu'elle apparaît également comme l'une des causes de l'asservissement à « un seul ». En effet, l'amitié permet à La Boétie d'expliquer comment des citoyens, mus par ce noble sentiment, « s'approvoisent » à obéir à « quelque grand personnage » (*Discours*, p. 80).

¹⁰⁹ A. Compagnon, *Le démon de la théorie : littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998, p. 98.

Discours à la lumière du discours de Pausanias dans le *Banquet* de Platon et plus précisément, à travers les versions latine et française réalisées par Marsile Ficin (1466) et Louis Le Roy (1559). En outre, Rigolot fait remarquer que dans ces trois textes, la servitude et l'amitié sont deux notions inséparables. Dans le discours de Pausanias, l'expression grecque *éthélodouléia* se rapporte à deux types d'amitié. Ce sont d'une part, la servitude servile, qui concerne les amitiés dégradantes parce qu'elles aboutissent à un véritable état de sujétion et, d'autre part, la servitude volontaire, qui est fondée sur la liberté, le culte de la vertu et le désir de devenir meilleur. Ce qui plus est, dans les éditions de Ficin et de Le Roy, l'expression *voluntaria servitus*¹¹⁰ est employée pour traduire l'expression grecque *éthélodouléia* à la fois au sens négatif de soumission avilissante et au sens positif de soumission vertueuse.

Ainsi, à mi-chemin entre servitude et liberté, la conception d'inspiration platonicienne de l'amitié dans le *Discours* laisse transparaitre l'attitude ambivalente de La Boétie à l'égard des *auctoritates* et en cela, elle est révélatrice à la fois des multiples attaches qui le lient en toute connaissance de cause à ces modèles et à sa volonté manifeste de s'en affranchir. En ce point, le *Discours* de La Boétie semble être davantage l'acte d'un homme qui cherche à se dégager de l'esprit d'*auctoritas* et tente de trouver et de susciter, chez son lecteur, la « fraternelle affection » et l'amitié au sens positif de soumission vertueuse. La lecture est alors comparable à l'expérience de l'amitié dans la communauté qui elle, repose sur la liberté : c'est un transport réciproque des volontés entre le lecteur et l'auteur, une aliénation volontaire de part et d'autre et un désir de compréhension de ce que l'autre dit afin de mieux

¹¹⁰ De l'avis de F. Rigolot, La Boétie s'est inspiré de l'expression *voluntaria servitus* pour le titre de son ouvrage. Voir F. Rigolot, « Montaigne et la *Servitude volontaire* : Pour une interprétation platonicienne », dans *Le lecteur, l'auteur et l'écrivain : Montaigne 1492-1592-1992*, Actes du Colloque International de Haïfa, avril-mai 1992, sous la dir. de Ilana Zinguer, Paris, H. Champion, 1993, pp. 85-103.

s'« entreconnoistre », pour reprendre l'expression de La Boétie. Autrement dit, la lecture donne le pouvoir au lecteur d'exercer librement son jugement.

1.4 Conclusion

Certes, le *Discours* de La Boétie n'a pas permis d'éviter le monde des guerres civiles, des guerres de religion, de l'oppression et de la soumission dans la France du XVI^e siècle. Cependant, sa plume réfléchie a su accorder une place à la liberté et à l'amitié en ouvrant cet espace de lecture à tous ceux qui voulaient, comme lui, penser, lire et réfléchir librement. Pour y parvenir, il a cru nécessaire de s'étonner de ce qui semblait constituer le lot commun, la servitude volontaire, et c'est là, à notre avis, que consistait toute la difficulté de la démarche du *Discours*. Ainsi, à l'encontre du fameux principe d'autorité communément admis par ses contemporains, La Boétie choisit plutôt de l'élaguer des nombreux mythes qui l'entourent. Pour ce faire, nous avons vu qu'il dénonce la légitimation du pouvoir monarchique et de ses outils – les noms et les titres, la religion, les divertissements et le plaisir des sens et enfin, la méfiance du tyran à l'égard des livres et des savants – qui font peser sur la communauté une menace que, précisément, La Boétie ne peut distinguer des rapports de dépendance ou de domination. Et contrairement à ce que l'opinion du temps admet communément, l'auteur du *Discours* attire notre attention sur le fait que l'autorité politique n'est pas aussi infaillible qu'elle n'y paraît. À l'inverse, La Boétie met en évidence son instance éminemment fragile et potentiellement renversable. Située toute entière dans le regard et la reconnaissance de ses sujets, la conception boétienne de la tyrannie porte plutôt sur la *servitude volontaire* des sujets et non sur la figure du tyran proprement dite. Née de cette incapacité à renoncer à l'immédiateté de la jouissance présente, la servitude volontaire se nourrit de la répétition, de l'habitude oublieuse qui dénie la temporalité et la mémoire de soi-même, faisant disparaître son naturel désir de liberté. Et pour se sortir de cette situation qui ne présente pas d'issue favorable, on a constaté que le *Discours* aide à penser les conditions de possibilité

d'une liberté politique à partir d'une libération intellectuelle de l'homme, à condition, bien sûr, de ne plus vouloir se soumettre à l'autorité politique.

Ceci étant, à partir de sa critique de l'autorité politique, La Boétie conçoit un modèle de lecture des *auctoritates* impliquant une attitude intellectuelle libre et critique de la part du lecteur et qui refuse le servage et tout ce qui lui ressemble, c'est-à-dire un certain rapport de soumission à l'*auctoritas* et à l'ordre établi. De cette manière, le fameux principe d'autorité, où la raison se serait effacée devant les grands noms des *auctoritates* de la littérature, se voit remplacer par un effort de la libre pensée chez La Boétie. Tout d'abord, les exemples d'Homère et d'Aristote ont montré qu'il lisait de façon attentive et énergique, grâce à une sensibilité et à un œil toujours en éveil. En revanche, la servitude volontaire qu'il affichait à l'égard des généalogies royales remontant jusqu'à Troie chantées par les poètes de la Pléiade est la manifestation d'un lecteur rempli en apparence de prévention, de politesse et de soin envers les *auctoritates* de son époque. Pourtant, l'emploi de citations contradictoires tirées de l'*Énéide* est venu mettre en lumière son propre esprit critique sur la question des *auctoritates* et a incité son lecteur à faire de même. Ce contre-exemple nous a donc incitée, à notre tour, à penser que La Boétie n'a pas tenté de s'imposer comme une *auctoritas* dure et absolue à l'esprit de son lecteur.

Il est vrai qu'ainsi compris, le rôle de La Boétie dans le *Discours* a semblé entrer en contradiction avec ceux qui ont cherché à voir dans son texte une méthode à appliquer pour se débarrasser des tyrans. À cet effet, La Boétie prend soin que le type de relation qu'il développe avec son lecteur ne prenne pas racine par la force, encore moins évidemment par l'imposition d'une manière unique de penser. Par conséquent, les rapports égalitaires qu'il tente d'instaurer avec son lecteur conduisent à une forme d'échange dont la principale fonction est de renforcer les liens entre les hommes et, de ce fait, favoriser le libre exercice de la pensée. Or, réaliser un tel projet n'est pas chose simple, car les relations que La Boétie appelle amitié ou « fraternelle

affection » risquent toujours de se transformer en leur contraire, en domination et inégalité, puisqu'elles se situent toujours à mi-chemin entre liberté et servitude.

Le chapitre suivant tentera de mieux circonscrire en quoi la lecture de ce *Discours* paraît malgré tout prépondérante dans l'exercice de libération de la pensée de Montaigne, considérant, d'une part, que le *Discours* est une œuvre qui préconise à la fois des relations sociales dans la communauté de même qu'une méthode critique de lecture des *auctoritates* basées sur la liberté et l'amitié et, d'autre part, qu'il est l'amorce de cette amitié entre La Boétie et Montaigne. Si la grande amitié que Montaigne voue à La Boétie, faisant ainsi acte de la reconnaissance de sa dette envers cette *auctoritas*, se fait dès le premier instant au détriment d'une pensée indépendante, il sera ainsi pertinent de déterminer comment la pensée montaignienne en arrive à ne plus assurer la répétition du même pour ouvrir la voie à la différence.

CHAPITRE II

LE DISCOURS DE LA BOÉTIE DANS LES ESSAIS DE MONTAIGNE : DE L'AUCTORITAS À L'ÉLABORATION D'UNE PENSÉE À SOI

Après avoir déterminé comment La Boétie lui-même se libère du poids des *auctoritates* avec sa critique de la servitude volontaire, nous tenterons à présent de mettre au jour l'effet extraordinaire qu'a produit la véhémence du *Discours* et de son auteur sur Montaigne et les *Essais*. Comme on le sait, la lecture du *Discours* et de ses principaux thèmes – liberté, amitié et servitude – a éveillé le désir en Montaigne de connaître La Boétie et consolidé la force de leur amitié, depuis leur rencontre « coup de foudre » au printemps 1559 jusqu'à la mort de l'aîné en août 1563. Cette amitié¹ exceptionnelle, et qui devait exercer une influence essentielle sur la vie de

¹ Pour le rappel historique sur la tradition de l'amitié humaniste à la Renaissance, précisons que le culte de l'amitié n'est pas un phénomène nouveau et que d'inépuisables sources littéraires antiques et médiévales la valorisent. Néanmoins, sa conception philosophique connaît quelques mutations importantes, notamment sous l'impulsion des humanistes. Bien avant l'« alliance » (*Essais*, I, 28, 185) prise entre Montaigne et La Boétie, l'abondance même des écrits d'Érasme exprime on ne peut plus clairement son goût prononcé pour les amitiés littéraires. Pourtant, s'il donne de l'amitié une image si vaste qu'elle englobe même les sentiments familiaux, il n'évoque guère l'amitié avec des femmes. Il faut attendre Marguerite de Navarre (1492-1549) pour débarrasser les hommes des préjugés qu'ils avaient contre elles et rendre possible les amitiés d'alliance entre personnes de sexe opposé, au vu et au su de tous. Comme l'a fait valoir Émile Telle, c'est en appliquant la doctrine du *Lysis* de Platon aux femmes et en faisant une réalité de ce qui n'était qu'un thème de la littérature courtoise au Moyen Âge – où ce lien amoureux secret est réservé à l'origine au *joven* (le jeune homme) et à la femme mariée – que Marguerite de Navarre élargit la conception des amitiés d'alliance et influence peut-être Montaigne à sa manière. En effet, s'il semble nier qu'il peut y avoir amitié entre homme et femme, l'auteur des *Essais* fait pourtant alliance avec Marie de Gournay, qu'il appelle sa fille d'alliance. Sur la conception philosophique de l'amitié d'alliance et les communions de pensée au XVI^e siècle, voir Y. Charlier, *Érasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1977 et É. Telle, « Les Amours d'Alliance » dans *L'oeuvre de Marguerite de Navarre, reine de Navarre, et la Querelle des femmes*, Genève, Slatkine, 1969.

Montaigne, se retrouve décrite dans les *Essais*, mais également dans sa correspondance. C'est, en effet, souvent pour présenter à des « grands » du royaume de France certaines œuvres – poèmes, essais ou traductions – de son ami défunt que Montaigne rédige nombre de lettres, le plus souvent mêlées de plaisir exalté et d'approbation devant tout ce qui est estimé supérieurement beau, bon ou grand chez La Boétie. Aussi, ses lettres semblent témoigner d'une relation d'autorité entre les deux amis dans laquelle l'un a le pouvoir d'influencer l'autre dans ses convictions et ses volontés.

Afin d'expliquer comment la reconnaissance de l'*auctoritas* de La Boétie et de son *Discours* est prééminente dans l'exercice de libération de la pensée dans les *Essais*, un bilan critique des connaissances et des perspectives de recherche sur ladite question s'impose. En effet, le but de ce chapitre sera de rassembler au mieux les études trop souvent éparses et difficiles d'accès sur cette littérature afin de comprendre le cheminement menant Montaigne à exercer plus librement sa pensée dans les *Essais*, depuis les essais plus impersonnels des livres I et II jusqu'à ceux plus critiques du livre III, reflet même de l'évolution de sa relation d'amitié pour La Boétie.

En outre, on fera une analyse des méthodes et ouvrages critiques contemporains qui ont cherché à caractériser l'influence de La Boétie dans les *Essais* et à en révéler l'essence profonde. Plus précisément, nous baserons notre réflexion sur l'étude de Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*. De fait, ce dernier lit les *Essais* comme le lieu où Montaigne a su mettre sur papier une pensée, laquelle a elle-même su trouver son origine dans les *topoi* des *auctoritates* de l'Antiquité. Dans la perspective ouverte jadis par Starobinski, qui établit l'existence des trois temps de la « relation à

autrui »² dans les *Essais* – le premier temps correspond à celui de la dépendance de la pensée envers l'*auctoritas*, le second est marqué par la critique et une mise à distance avec l'*auctoritas* et enfin, le troisième, se traduit par la libération de la pensée – notre apport à la recherche consistera en l'examen minutieux de ces trois temps afin de mieux cerner la nature complexe et dynamique des liens qui unit Montaigne à La Boétie et à son *Discours*.

La première partie de ce chapitre s'intéressera à la dépendance avouée de Montaigne envers différents aspects de l'*auctoritas* de La Boétie et de son *Discours*. La seconde concernera la manière dont Montaigne cherche à se désaliéner de l'*auctoritas* que l'œuvre et son auteur exercent sur lui et les raisons qui le motivent à dénoncer les engagements dans lesquels il a compromis sa liberté de penser, instaurant de cette manière une distance avec celle-ci. Enfin, la troisième partie fera la lumière sur la pleine légitimité qui est restituée au lien avec La Boétie, réglée sur une base égalitaire et conforme au principe du libre choix, favorisant ainsi le libre exercice de la pensée dans les *Essais* de Montaigne.

2.1 Dépendance de Montaigne envers l'*auctoritas* de La Boétie et du *Discours*

2.1.1 Aspects de l'*auctoritas* de La Boétie reconnue par ses pairs et ses contemporains

2.1.1.1 La haute naissance de La Boétie

C'est le 1^{er} novembre 1530 que La Boétie vient au monde à Sarlat. À cette époque, sa famille tient dans le Périgord un rang fort honorable. Son arrière-grand-père et son grand-père, Guilhem et Raymond Boyt, ont considérablement accru le

² Notons que les moments successifs que Starobinski distingue dans la pensée de Montaigne ne correspondent pas nécessairement à des phases distinctes de la vie de l'auteur des *Essais* : « N'allons pas croire que ces moments marquent nécessairement, dans la vie de Montaigne, des phases distinctes. Ils désignent une succession logique, et non pas un ordre chronologique. » Voir à ce sujet, J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 233.

patrimoine familial en ayant été consuls de Sarlat et possesseurs de seigneuries. Quant au père de La Boétie, Antoine, qui est le premier à se faire appeler de La Boytie, il est licencié en droit et devient, en 1525, lieutenant particulier du sénéchal du Périgord. Peu de temps après, il prend pour épouse Philippe de Calvimont, l'héritière d'une famille « dont la noblesse et la fortune étaient montées en flèche »³ et entre ainsi dans une éminente famille de robe. La réussite d'Antoine s'affiche dans le bel hôtel qu'il fait édifier, sur la petite place de Sarlat, la maison où naquit La Boétie.

2.1.1.2 Sa haute éducation intellectuelle

Lorsqu'Antoine meurt prématurément en 1540, La Boétie a onze ans. Son éducation est alors confiée à son parrain et tuteur qui porte le même nom que lui, Étienne de La Boétie. Bachelier en droit de l'université de Toulouse, l'oncle de La Boétie fut tour à tour prieur-curé de Bouilhonnac, de Saint-Quentin, de Veyssière, puis de Soustons, mais résida toujours à Sarlat. Cet ecclésiaste féru de droit, de lettres classiques et de théologie fait donc office de second père pour La Boétie en se chargeant de son éducation. Plus tard, sur son lit de mort, La Boétie rappellera avec respect que c'est à son oncle qu'il doit tout ce qu'il a été : « quoy que i'aye, ie le tiens de vous, ie l'aduouë de vous, ie vous en suis redeuable... »⁴.

Cela dit, dans la première moitié du XVI^e siècle, Sarlat sert de foyer pour les humanistes. Et comme la maison de La Boétie est située à quelques pas de l'évêché, où siège de 1541 à 1546 le cardinal-évêque Nicolas Gaddi, parent des Médicis et fin connaisseur des lettres et des arts de la Grèce et de Rome, La Boétie put faire l'apprentissage d'une période historique et culturelle qu'il affectionnera le reste de sa

³ É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Rat, Paris, Librairie Armand Colin, 1963, pp. 8-9.

⁴ M. de Montaigne, « Lettre à son père », dans G. Allard, *La Boétie et Montaigne sur les liens humains*, Québec, Griffon d'argile, 1994, p. 90.

vie : la Renaissance italienne. Ainsi, dès l'âge de dix ans, La Boétie, dont l'intelligence s'éveille de façon exceptionnelle, est élevé dans le culte de l'Antiquité grecque et romaine. Les premiers maîtres de La Boétie, conscients des promesses qu'il porte en lui, l'orientent très tôt vers l'Université.

De Sarlat, La Boétie va donc directement à Orléans continuer ses études à l'Université des Lois, reconnue comme « fort ancienne et fort renommée »⁵ et comme la « plus célèbre du royaume après Paris »⁶. De plus, cette université connaît, depuis l'avènement de Louis XII, une période d'éclat, marquée encore par les enseignements d'une élite de savants, dont Anne du Bourg. Sous de tels maîtres, le commentateur Paul Bonnefon insiste sur le fait que La Boétie acquit à Orléans cette « profonde science juridique, dont ses contemporains disent qu'il était pourvu à un si haut degré, qu'il reçut son diplôme de licencié en droit civil dans la belle salle des Thèses »⁷.

2.1.1.3 Ses années au Parlement de Bordeaux

À force de patience et d'assiduité, La Boétie obtient à l'université une légitime réputation d'érudition. Aussi, ses précoces mérites intellectuels lui ouvrent, avant l'âge légal – qui était alors de vingt-cinq ans – les portes du Parlement de Bordeaux. C'est ainsi que le 20 janvier 1553, à l'âge de vingt-trois ans et demi, le roi Henri II autorise par lettres patentes Guillaume de Lur, conseiller au Parlement de Bordeaux, celui-là même qui est nommé à deux reprises dans le *Discours*, à résigner son état et office de conseiller à la cour, au profit de La Boétie. L'activité de La Boétie au sein de cette institution est alors jalonnée par les missions qui lui sont confiées et il ne se passe pas beaucoup de temps avant qu'on lui confie des charges plus importantes.

⁵ P. Bonnefon, *Estienne de La Boétie : sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne*, Genève, Slatkine, 1970, p. 9.

⁶ É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Rat, *op. cit.*, p. 12.

⁷ P. Bonnefon, *op. cit.*, p. 9.

D'ailleurs, c'est au Parlement de Bordeaux, en 1557, que Montaigne fait la connaissance de l'auteur du *Discours*, magistrat tout comme lui.

2.1.1.4 Éloge des aptitudes de philologie humaniste

Abstraction faite de l'étude du droit, La Boétie se passionne également pour la philologie. Dans ce domaine, il est réputé comme l'un des hommes de son temps qui met le mieux en valeur les secrets de la langue et de la littérature gréco-romaines. Par exemple, lorsqu'Arnaud de Ferron, éditeur et commentateur des *Coutumes de Bordeaux* (1540), entreprend de traduire en latin divers traités de Plutarque, il demande conseil à La Boétie sur le résultat de ses lectures et de ses corrections. Pour cette raison, Ferron dit être parvenu à établir un texte plus correct que celui des précédentes éditions. En outre, dans sa traduction du traité de l'*Amour* publié à Lyon en 1557, ce dernier ne cache pas à son lecteur que la plupart des restitutions qu'il propose sont dues à La Boétie : « homme vraiment attique, et le second Budé de son siècle »⁸. Selon le commentateur moderne des études boésiennes John O'Brien⁹, La Boétie s'intéresse, bien avant Jacques Amyot (1513-1593), aux *Moralia* de Plutarque par ses traductions des *Règles du mariage* et de la *Lettre de consolation*¹⁰. Enfin, les remarques et corrections de La Boétie sur le traité de Plutarque intitulé *Erôtikos*, ainsi que celle tirées de l'*Oikonomikos* de Xénophon, attestent toutes deux

⁸ Ses propos ont été tenus par Arnaud de Ferron, ami que La Boétie a connu au Collège, dans son traité de l'*Amour* publié à Lyon, chez Jean de Tournes en 1557, et rapportés par R. Dezeimeris, dans *Remarques et corrections d'Estienne de la Boétie sur le traité de Plutarque intitulé Erôtikos*, dans *Publications de la Société des Bibliophiles de Guyenne*, t. I, Bordeaux, Imprimerie de G. Gounouilhou, 1858, p. 115.

⁹ J. O'Brien, « De l'*Oeconomicus* à la *Mesnagerie* : La Boétie et Xénophon », dans *Étienne de La Boétie Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, H. Champion, Paris, 2004, p. 45.

¹⁰ Jacques Amyot est considéré au XVI^e siècle comme un traducteur incontesté de Plutarque. Ses traductions obtiennent en effet un immense succès et exercent une grande influence sur des générations d'écrivains français. Montaigne lui-même, dans ses *Essais*, lui rend un chaleureux hommage. II, 4, 363 : « Je donne avec raison, ce me semble, la palme à Jacques Amiot sur tous nos escrivains François » et « Nous autres ignorans estions perdus, si ce livre ne nous eust relevé du bourbier... ».

qu'il est un « [h]elléniste accompli »¹¹. De surcroît, Reinhold Dezeimeris abonde en ce sens en affirmant que La Boétie se montre particulièrement habile à établir le sens d'une expression obscure et à déceler les passages corrompus dans la prose de Plutarque. Aussi termine-t-il son commentaire en prétendant que c'est précisément pour cette raison qu'Amyot lui-même aurait « fait son miel de certaines de ses paraphrases latines »¹².

Dans un tel contexte, si une telle reconnaissance des aptitudes de philologie humaniste a pour effet d'asseoir l'*auctoritas* de La Boétie parmi ses pairs et ses contemporains, alors les documents convoqués dans la section qui suit permettent de penser qu'elle ne l'est pas moins chez Montaigne.

2.1.2 Aspects de l'*auctoritas* de La Boétie reconnue par Montaigne

2.1.2.1 Ascendant moral de La Boétie sur Montaigne

Si Montaigne s'attaque « aux erreurs des traditions dogmatiques » parce qu'il est entraîné à la pratique du droit, cette école de l'esprit critique où l'on s'oppose « aux opinions communes constituées en règles »¹³, ce dernier ne semble pas moins impressionné par les différents aspects de l'*auctoritas* de La Boétie reconnue par ses pairs. Que Montaigne ressente le besoin de rencontrer celui que ces derniers ont encensé est un fait. Aussi est-il non moins évident qu'il éprouve la même exaltation à lui rendre hommage. Bien que La Boétie meure en 1563, à peine âgé de 33 ans et après avoir vécu une amitié de quatre années seulement avec Montaigne, ce « [g]entilhomme de merque » et ce « tresgrand homme de guerre et de paix »¹⁴ obtient, selon les dires de l'ami, « plus de vraye reputation en ce rang la, que nul autre

¹¹ M. Magnien, « La Boétie traducteur des Anciens », dans *Étienne de La Boétie Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, H. Champion, Paris, 2004, p. 24.

¹² R. Dezeimeris, *op. cit.*, remarque 69, p. 148.

¹³ A. Tournon, *Montaigne : la glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 227.

¹⁴ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de Lansac », dans G. Allard, *op. cit.*, p. 64.

auant luy. »¹⁵ Reconnaissant la grande valeur de La Boétie, Montaigne se fait donc un devoir de garder bien vivant dans la mémoire collective « vn si riche nom que le sien, et vne memoire si digne de recommandation... »¹⁶.

Dans la lettre que Montaigne destine à Michel de l'Hospital, et qui accompagne son édition des ouvrages de La Boétie, on ne peut que constater l'admiration sans borne qu'il éprouve pour sa noblesse, ses nombreuses perfections et vertus :

Qui pourroit faire voir les reiglez branles de son ame, sa pieté, sa vertu, sa Iustice, la viuacité de son esprit, le poix et la santé de son iugement, *la haulteur de ses conceptions si loing esleuees au dessus du vulgaire*, son sçavoir [...], sa haine capitale et Iuree contre tout vice... »¹⁷.

En considération de ce qui précède, il va sans dire que Montaigne assigne à La Boétie un pouvoir d'ascendant moral sur les autres. En effet, « la haulteur de ses conceptions si loing esleuees au dessus du vulgaire » est nettement perceptible lorsqu'un peu plus loin dans la même lettre, Montaigne lui assigne une position qui le situe dans une classe à part : « hors des barrieres de la vray'-semblance »¹⁸ et « pres du miracle »¹⁹. Sans compter que dans une des inscriptions que Montaigne a faite peindre sur la frise de sa bibliothèque, on remarque le même rapport de subordination de ses contemporains à La Boétie :

Malheureusement privé du secours, si précieux pour sa vie, [...] du plus doux, du plus délicat, du plus attachant des amis, du compagnon le plus savant, le plus charmant et le plus parfait qu'ait vu notre siècle...²⁰

Dans la citation qui précède, la juxtaposition d'un ensemble de moyens grammaticaux employés, tels que l'énumération de superlatifs et le comparatif de supériorité, ainsi que la référence au chiffre épique d'un siècle pour en exprimer la

¹⁵ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de l'Hospital », dans G. Allard, *op. cit.*, p. 78.

¹⁶ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de Mesmes », dans G. Allard, *op. cit.*, p. 70.

¹⁷ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de l'Hospital », *op. cit.*, p. 78. C'est nous qui soulignons.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ A. Legros, *op. cit.*, p. 133.

singularité, permet à Montaigne de rappeler deux choses à son lecteur : d'une part, il souligne les nombreuses qualités morales de La Boétie et, d'autre part, il vient confirmer que La Boétie est, parmi tous les hommes de son siècle, unique en son genre. Pour notre part, il ne fait pas de doute que cet amas considérable de qualités morales, qui atteste de la haute valeur de La Boétie, puisse engendrer une amitié hors de l'ordinaire : comme on n'en voit guère qu'« une fois en trois siècles »²¹. Évoquée par Montaigne dans des termes évoquant la divinité, tels que « sainte couture »²² et « divine liaison »²³, « l'extrême amitié »²⁴ qui les unit semble sous-tendre un aspect non négligeable de vénération, voire de soumission, qui sacrifierait leur lien²⁵. Et pour donner plus de légitimité à cette vénération que Montaigne porte à La Boétie, et qui pourrait paraître excessive aux yeux de plusieurs, Montaigne rappelle qu'il possède de son ami une « trescertaine cognoissance des intentions, iugements et volonteiz qu'il auoit eu durant sa vie, autant sans doute qu'homme peut auoir d'un autre »²⁶. Ainsi, on peut dire que Montaigne est le seul, de par sa position privilégiée d'ami, à pouvoir déchiffrer et identifier ce qui est essentiel quant à la dignité de La Boétie et à l'estime qui lui est due : « il n'y a eu biais, mouuement ny ressort en son ame, que ie n'aye peu considerer »²⁷.

Tout compte fait, cet ascendant moral que Montaigne reconnaît à La Boétie, et qui est légitimé par ses hautes qualités, permet de supposer que La Boétie occupe la position la plus élevée dans leur amitié et à l'inverse, que Montaigne se retrouve soumis à une *auctoritas* qui relève davantage du mentorat que de l'amitié. À ce propos, dans son article « Montaigne et la Boétie », le critique Alfred Spont insiste grandement sur le fait que La Boétie, plus âgé de trois ans, est celui qui apporte

²¹ I, 28, 184.

²² *Ibid.*, 186.

²³ *Ibid.*, 190.

²⁴ M. de Montaigne, « Lettre au père », *op. cit.*, p. 86.

²⁵ Dans son *Canzonere*, Pétrarque avait aussi divinisé Laure après sa mort l'appelant ange, astre, etc.

²⁶ M. de Montaigne, « Lettre au père », *op. cit.*, p. 82.

²⁷ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de Lansac », *op. cit.*, p. 64.

l'austérité des mœurs au sein de leur amitié. Décrit comme le « grand frère », le « doux mentor » et le « directeur »²⁸ qui ramène Montaigne à la raison, Spont rappelle que La Boétie l'exhorte dans son effort vers la vertu : « Toi qui est en pleine lutte, vais-je t'enseigner comment suivre les pas de ton père sur les difficiles chemins de l'honnêteté [...] ? »²⁹ Cet appel à la vertu semble avoir été entendu par Montaigne qui admet, dans une lettre-dédicace destinée à monsieur de Foix, que sa manière d'être « grand, et plein de bon exemple »³⁰ « fait estat d'aiguillonner par ce moiien les viuans à les imiter »³¹. De ce fait, en plus d'être une *auctoritas* reconnue par Montaigne, La Boétie semble agir auprès de lui comme un *exemplum* de vertu en lui offrant des lignes de conduite et de pensée.

2.1.2.2 La Boétie comme *exemplum* de vertu et d'exemplarité face à la mort

Montaigne est celui qui a assisté à la « mort exemplaire »³² de La Boétie et qui la rapporte. Inspiré par les sages de l'Antiquité, celui-ci profite de ses derniers instants pour citer des sentences latines. Cette manière de faire n'est pas sans en imposer à Montaigne qui constate avec étonnement qu'au seuil de sa mort, La Boétie affiche encore et toujours « ceste grandeur de courage »³³ et cette « ame pleine de repos, de tranquillité [*sic*], et d'assurance »³⁴, toutes qualités que l'on retrouve dans le stoïcisme et qu'il avait fait siennes. Pour ainsi dire, pourvu de pensées et de comportements guidés par la raison, comme la sagesse et la mesure, ce dernier parvient à demeurer maître de ses passions. À un point tel que selon Montaigne, il ne le vit « ... iamais plein ny de tant et de si belles imaginations, ny de tant d'eloquence,

²⁸ A. Spont, « Montaigne et la Boétie », *Revue des questions historiques*, n° 56, 1893, pp. 227-229.

²⁹ É. de La Boétie, « Lettre à Michel de Montaigne », dans G. Allard, *op. cit.*, p. 262.

³⁰ M. de Montaigne, « Lettre au père », *op. cit.*, p. 82.

³¹ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de Foix », dans G. Allard, *op. cit.*, p. 106.

³² L'expression est de C. Blum, dans « De la lettre sur la mort de La Boétie aux *Essais* : allongails ou répétition ? », *Revue d'histoire littéraire de France*, vol. 88, n° 5, p. 935.

³³ M. de Montaigne, « Lettre au père », *op. cit.*, p. 92.

³⁴ *Ibid.*, p. 84.

comme il a esté le long de ceste maladie. »³⁵ L'*exemplum* de vertu et d'exemplarité face à la mort que donne La Boétie n'est donc pas sans affecter grandement la sensibilité de Montaigne. En effet, La Boétie exerce une telle force d'âme devant la mort que Montaigne a le « cueur si serré » qu'il ne « sceu[t] rien luy respondre. »³⁶ Aussi en vient-il à rougir de honte devant son insuffisance. Cet extrait de la « Lettre à son père » illustre bien ce sentiment :

... c'est vu singulier tesmoignage [...] ie luy dis, que i'auois, rougy de honte de quoy le courage m'auoit failly à ouïr ce, que luy qui estoit engagé dans ce mal auoit eu courage de me dire. Que iusques lors i'auois pensé que Dieu ne nous donnast guieres si grand auantage sur les accidens humains, et croyois malayseement ce que quelque-fois i'en lisois parmy les histoires : mais qu'en ayant senti une telle preuue, ie louois Dieu de quoy ce auoit esté en vne personne de qui ie fusse tant aymé...³⁷

Force est de constater que dans cet extrait, l'*exemplum* de courage donné par La Boétie face à la mort amène Montaigne à se rendre compte de sa propre défaillance. Et pour couper court à toutes équivoques concernant la valeur supérieure qu'il reconnaît à La Boétie, Montaigne choisi de l'élever au statut de « tesmoignage » et de « preuue » : « [il me] seruiroit d'exemple, pour iouër ce mesme rolle à mon tour. »³⁸

Dans les *Essais*, on peut noter deux passages où Montaigne se sert de La Boétie comme *exemplum* de vertu face à la mort. Dans le premier de ces passages, Montaigne cite l'ami, dans le but de démystifier, à son tour et pour son lecteur, la crainte injustifiée qu'éprouve le commun des mortels pour la mort : « Ou elle est passée, ou elle va venir ; il n'y a rien de présent en elle. »³⁹ Et lorsqu'on sait que cette citation figure parmi les *auctoritates* de l'Antiquité païenne et chrétienne – Ovide, Sénèque et saint Augustin – dont les réflexions sur la mort ont été reconnues plus que

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 92.

³⁷ *Ibid.*, p. 84 et pp. 92-93.

³⁸ *Ibid.*, p. 92 et p. 94.

³⁹ La Boétie, *Satire* adressée à Montaigne, dans *Essais*, I, 14, 56. À l'origine, ce vers a été écrit en latin : *Morsque minus pænæ – quam mora mortis habet.*

quiconque, cela confirme encore plus l'hypothèse selon laquelle Montaigne perçoit La Boétie comme un être d'une intelligence supérieure qui mérite sa place aux côtés des plus grands.

Enfin, dans cet autre extrait, tiré de l'essai *Que philosopher c'est apprendre à mourir* (I, 20), Montaigne ne fait pas directement appel à l'*exemplum* de La Boétie, mais l'esprit de ce dernier s'y fait toutefois sentir derrière chacun des mots :

La premeditation de la mort est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celuy qui a bien comprins que la privation de la vie n'est pas mal.⁴⁰

À notre avis, il existe une similitude frappante entre ce passage des *Essais* et celui tiré de la « Lettre au père ». En effet, on peut y lire les mêmes propos que La Boétie a tenus à l'endroit de Montaigne sur la mort :

... les discours que nous auions tenus ensemble pendant notre santé, nous ne les portions pas seulement en la bouche, mais engrauez bien auant au cueur et en l'ame, pour les mettre en execution aux premieres occasions qui s'offriroient, adioustant que c'estoit la vraye pratique de noz estudes, et de la philosophie. [...] Et quand tout est dit, il y a fort long temps que i'y estois préparé, et que i'en sçauois ma leçon toute par cueur. Mais n'est-ce pas assez vescu iusques à l'aage auquel ie suis ?⁴¹

Comme on peut le remarquer, bien que Montaigne parle de l'importance de la liberté et de l'affranchissement de toute sujétion, plusieurs des thèmes abordés par La Boétie – notamment la préméditation de la mort et l'importance du savoir qui est mis en pratique – se retrouvent presque intégralement, de manière directe ou indirecte, dans les *Essais*. La domination qu'exerce l'*auctoritas* de La Boétie sur la pensée de Montaigne se transforme alors, dans les *Essais*, en une aliénation plus radicale qui affecte l'être même de Montaigne.

⁴⁰ I, 20, 87.

⁴¹ M. de Montaigne, « Lettre au père », *op. cit.*, p. 94.

En effet, le fait que Montaigne admette que son rapport aux *auctoritates* le laisse « si fort desgarny et de credit pour autoriser [s]on simple tesmoignage »⁴² n'est pas sans avoir des conséquences fâcheuses sur le libre exercice de sa pensée. Alors qu'il se sait redevable aux conseils et à l'*exemplum* de La Boétie, comment Montaigne pourrait-il ne pas ressentir, face à un pareil prédécesseur, son « peu de moien et de suffisance pour [les] luy rendre »⁴³ ? D'autant plus que lorsqu'il compare sa valeur et ses efforts avec ceux de La Boétie, il se reconnaît « si foible et si chetif, si poisant et si endormy » qu'il se fait « pitié ou desdain »⁴⁴ à lui-même et se « reserre et restraigne au dessous de ce qu ['il] en sça[it]. »⁴⁵ À la lumière de ces aveux de dépréciation, le critique montaignien Jeffrey Mehlman va même jusqu'à énoncer l'hypothèse selon laquelle le dénigrement de soi-même est central à la forme et à l'existence des *Essais*⁴⁶. Quoiqu'il en soit, ces aveux d'infériorité morale et intellectuelle que Montaigne tient à l'égard de La Boétie nous amènent à faire un bilan critique sur ce que les interprètes des *Essais* ont écrit sur le sujet.

2.1.3 Difficultés liées à l'amitié entre Montaigne et La Boétie dans l'exercice de la liberté de penser

2.1.3.1 Servitude intellectuelle

Starobinsky rapporte que le premier temps de la « relation à autrui » dans les *Essais* est considéré par Montaigne comme un préjudice qu'il s'inflige. Cette condition de vivre par la « relation à autrui », qu'il dénonce et qui lui « fait beaucoup plus de mal que de bien », le conduit à se « defraud[er] de [ses] propres utilitez »⁴⁷. En vertu de ce qui précède, André Tournon croit que La Boétie apparaît à Montaigne, du moins dans un premier temps, comme une *auctoritas* qui tend à le

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ I, 26, 146.

⁴⁵ M. de Montaigne, « Lettre à monsieur de Lansac », *op. cit.*, p. 64.

⁴⁶ J. Mehlman, « La Boétie's Montaigne », *Oxford Literary Review*, 1979, pp. 45-61.

⁴⁷ III, 9, 955.

déposséder d'une pensée qui lui soit propre. En effet, Tournon croit que le type de relation qui unit Montaigne et La Boétie, et que l'on pourrait sans contredit associer au premier temps de la « relation à autrui » établi par Starobinski, est inégale et s'apparente davantage à une relation de servitude intellectuelle qu'à une relation d'amitié. Aussi, Tournon explique qu'il n'est pas d'amitié dès que sont instaurés des rapports d'inégalité et de sujétion. Par conséquent, « à mesure que ce sont les amitiés que la loi et l'obligation naturelle nous commande, il y a d'autant moins de notre choix et liberté volontaire. »⁴⁸

Ces propos de Tournon ne sont pas sans faire écho, à quelques détails près, à ceux tenus par Maurice Merleau-Ponty dans *Signes*. Dans cet ouvrage, bien que Merleau-Ponty parle d'amitié pour décrire le type de lien qui unit Montaigne à La Boétie, il précise qu'elle fut « exactement le genre de lien qui nous rend esclave à autrui. »⁴⁹ D'après ce dernier, l'existence de Montaigne ne se définit pas autrement que sous le regard de La Boétie. Autrement dit, Montaigne ne pensait pas mieux se connaître que son ami ne le connaissait. Cela dit, Merleau-Ponty termine son commentaire en s'appuyant sur les propos de Montaigne dans *De l'amitié* pour déclarer qu'avant sa mort, il vivait sous ses yeux et qu'après, rien n'a changé : « luy seul jouyssoit de ma vraye image, et l'emporta. C'est pourquoy je me deschiffre moy-mesme, si curieusement »⁵⁰. De toute évidence, pour de nombreux interprètes des *Essais*, le type de relation qui unit Montaigne à La Boétie, caractérisé par un rapport d'inégalité et de sujétion, n'est pas distinct d'un état de servitude intellectuelle.

⁴⁸ A. Tournon, « Notre liberté volontaire : le *Contr'un* en marge des *Essais* », *Europe*, n° 729-730, 1990, p. 75.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 336.

⁵⁰ III, 9, 983.

2.1.3.2 Servitude morale

Dans l'article « Amitié : littéraire et réelle », Patrick Henry poursuit, dans la même veine que Tournon et Merleau-Ponty, le travail de réflexion déjà entamé sur la relation d'inégalité et de sujétion existante entre Montaigne et La Boétie. Toutefois, à cette servitude intellectuelle, Henry ajoute celle de la servitude morale⁵¹. D'un côté, cet interprète rappelle que Montaigne se considère comme un excellent ami – « [je] ne sçay rien si bien faire qu'estre amy »⁵² – mais de l'autre, qu'il se juge inférieur en amitié à La Boétie – « de mesme qu'il me surpassoit d'une distance infinie en toute suffisance et vertu, aussi faisoit-il au devoir de l'amitié. »⁵³ De l'avis de Henry, il est difficile de ne pas croire que Montaigne a profité du reste de sa vie pour payer sa dette envers La Boétie. Tant et si bien que nous pourrions penser que l'essai *De l'amitié* serait davantage une manière pour Montaigne de témoigner du respect, de la reconnaissance et de la gratitude envers les qualités morales de La Boétie qu'un endroit dans lequel se développe une pensée qui lui soit propre.

2.1.4 Influence dominante de La Boétie dans l'essai *De l'amitié*

2.1.4.1 La Boétie à l'origine du projet de rédaction des *Essais*

Avec la mort de La Boétie, Montaigne a subi une perte irréparable⁵⁴ qui l'amène à inscrire cette inscription sur la frise de sa bibliothèque et à lui dédier, somme toute, le projet des *Essais* :

⁵¹ P. Henry, « Amitié : littéraire et réelle », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 4, 1980, pp. 81-85.

⁵² I, 9, 34.

⁵³ I, 28, 193.

⁵⁴ En 1581, soit près de vingt ans après la mort de La Boétie, Montaigne écrit dans son *Journal de voyage*. Tandis qu'il est aux bains de La Villa, une soudaine pensée l'attriste : « ... je tombay en un pensement si penible de M. de La Boetie, et y fus si longtemps sans me raviser, que cela me fit grand mal. » Voir *Journal de Voyage*, éd. F. Rigolot, Paris, P.U.F., 1992, p. 162.

Michel de Montaigne, [...] voulant consacrer le souvenir du mutuel amour qui les unissait l'un à l'autre par un témoignage particulier de sa reconnaissance et ne pouvant le faire d'une manière plus expressive, a voué à cette mémoire tout ce savant appareil d'étude, qui fait ses délices.⁵⁵

Ainsi placée dans le lieu d'étude que Montaigne consacre à la rédaction des *Essais*, cette inscription redit les mérites de l'absent toujours regretté afin que Montaigne puisse se retrouver. En effet, La Boétie était si intimement lié à sa vie et à son être qu'en le perdant, Montaigne s'est perdu. Rappelons également que dans l'essai *De l'amitié*, Montaigne concède à son lecteur « n'estre plus qu'à demy » puisque depuis la mort de La Boétie, il ne fait que « trainer languissant »⁵⁶. Gérard Defaux explique qu'en le perdant, Montaigne a souffert « d'une perte qu'on pourrait dire de substance, une perte de conscience et d'identité. »⁵⁷ Tout comme Merleau-Ponty, Defaux soutient l'hypothèse que Montaigne a très précisément perdu, outre l'ami lui-même, la connaissance parfaite, la connaissance « vive » et « entière »⁵⁸ que ce dernier avait de lui, bref cette « vraie image »⁵⁹ dont lui seul jouissait et qu'il a emportée avec lui dans la tombe. Or, cette image de soi que La Boétie lui a ravie, était à Montaigne infiniment précieuse. Defaux renchérit en spécifiant que « logée dans le regard de l'ami, elle définissait en quelque sorte Montaigne à Montaigne, elle lui procurait la connaissance de son être et la certitude d'exister. »⁶⁰ Dès lors, le projet de Montaigne, en écrivant les *Essais*, apparaît comme un nouveau moyen de parvenir à la connaissance de soi.

Dans un même ordre d'idée, l'étude de Giovanni Dotoli suit sensiblement les mêmes raisonnements de Defaux et de Merleau-Ponty lorsqu'il soutient que la parole de La Boétie attire irrésistiblement Montaigne pour mieux se connaître et

⁵⁵ A. Legros, *op. cit.*, 133.

⁵⁶ I, 26, 193.

⁵⁷ G. Defaux, *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, Paris, H. Champion, 1987, p. 200.

⁵⁸ I, 28, 186. Cette référence s'applique également à la citation précédente.

⁵⁹ Voir note 49.

⁶⁰ G. Defaux, *op. cit.*, p. 200.

appréhender le monde qui l'entoure, car « c'est la parole qu'il ne possède pas »⁶¹. Selon Dotoli, le projet des *Essais* doit être interprété comme une volonté, de la part de Montaigne, de recréer la voix de La Boétie en « parl[ant] au papier »⁶². À ce propos, Michel Butor poursuit cette réflexion et abonde en ce sens. En effet, il avance l'idée que, pour Montaigne, la mort de l'ami donne nécessairement naissance à l'écriture parce que les *Essais* doivent être compris comme le « tombeau »⁶³ de La Boétie.

2.1.4.2 Le livre I des *Essais* comme tombeau littéraire du *Discours*

Dans l'essai *De l'amitié*, Montaigne reconnaît une importance particulière au *Discours* de La Boétie, car il est à l'origine de leur amitié :

Et si suis obligé particulièrement à cette piece, d'autant qu'elle a servy de moyen à nostre premiere accointance. Car elle me fut montrée longue piece avant que je l'eusse veu, et me donna la premiere connoissance de son nom, acheminant ainsi cette amitié que nous avons nourrie, tant que Dieu a voulu, entre nous, si entiere et si parfaite que certainement il ne s'en lit guiere de pareilles...⁶⁴

Dans sa tentative pour saisir le dessein fondamental de Montaigne dans les *Essais*, Butor signale la fonction structurale du « centre »⁶⁵ prévu et il assigne au *Discours* et à La Boétie le rôle d'une effigie autour de laquelle se disposeraient les figures d'un « tombeau »⁶⁶ littéraire. Sensible à la « puissante symétrie »⁶⁷ de la composition des *Essais*, Butor entend montrer comment les chapitres du premier livre se répondent de part et d'autre du centre et comment « leur naissance se subordonne à ce dessein originel »⁶⁸ qu'est le *Discours* de La Boétie. Par là même, Montaigne écrit que ses

⁶¹ G. Dotoli, *La voix de Montaigne : langue, corps et paroles dans les Essais*, Paris, Lanore, 2007, p. 222.

⁶² III, 1, 790.

⁶³ M. Butor, *Essais sur les Essais*, Paris, Gallimard, 1968, p. 33.

⁶⁴ Voir introduction note 23.

⁶⁵ M. Butor, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 44.

Essais, du moins ceux du premier livre, sont comme les enjolivements d'un cadre, les « crotèques », mais que l'essentiel – ici littéralement le centre – de ce premier livre provient de son ami et de son *Discours*. Par ailleurs, Montaigne admet ouvertement que sa première idée était de faire du *Discours* de La Boétie à la fois le sujet de l'essai *De l'amitié* et un tableau autour duquel tout le reste allait s'ordonner :

Considérant la conduite de la besongne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy, pour y loger un tableau élaboré de toute sa suffisance ; et, le vuide tout au tour, il le remplit de crotèques, qui sont peintures fantasques, n'ayant grace qu'en la varieté et estrangeté. Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crotèques et corps monstrueux, rapiecez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuité ? *Desinit in piscem mulier formosa superne*. Je vay bien jusques à ce second point avec mon peintre, mais je demeure court en l'autre et meilleure partie : car ma suffisance ne va pas si avant que d'oser entreprendre un tableau riche, poly et formé selon l'art. Je me suis advisé d'en emprunter un d'Estienne de la Boitie, qui honorera tout le reste de cette besongne. C'est un discours auquel il donna nom : *LA SERVITUDE VOLONTAIRE...*⁶⁹

Considérant les exemples les uns après les autres, il devient évident que ce tombeau littéraire, résultat de cet « extraordinaire culte »⁷⁰ que Montaigne voue à la fois au *Discours* et à son auteur, se fait au détriment d'une pensée qui serait intellectuellement et moralement indépendante de l'*auctoritas* de La Boétie. En effet, lorsqu'il compare ses *Essais* au « vuide », tout juste bon à être « rempli[] » des pensées de La Boétie, Montaigne dénote une bien piètre confiance en lui-même et en son jugement.

Dans sa thèse de doctorat, « Les tombeaux littéraires en France à la Renaissance, 1500-1589 », Amaury Flegès invite toutefois à la nuance en précisant que « le tombeau littéraire a une fonction normative, c'est-à-dire qu'il reconnaît comme légitime l'*auctoritas* des défunts eux-mêmes, dont il célèbre leurs valeurs fondatrices et

⁶⁹ I, 28, 183.

⁷⁰ M. Butor, *op. cit.*, p. 101.

justifie leur domination, *mais également celle de leur entourage immédiat.* »⁷¹ Par la même occasion, se pourrait-il alors qu'à force de côtoyer l'*auctoritas* de La Boétie et de s'imprégner de sa virulente critique des *auctoritates* dans le *Discours*, Montaigne en arrive à prendre davantage confiance en lui-même et reconnaisse enfin comme légitime sa propre voix ? Sur cette question, Marcel Conche suit, avec d'autres mots, la thèse de Pierre Villey selon laquelle la composition des *Essais* par couches d'ajouts et de jugements successifs marquerait un progrès dans l'épanouissement de la « personnalité »⁷². Starobinski reprend à son compte les théories de ses prédécesseurs en expliquant que le passage successif du premier temps de la « relation à autrui » au deuxième n'est que le résultat dans le temps d'un long « cheminement qu'effectue Montaigne d'une exigence d'identité à l'autre »⁷³, commençant par penser l'identité comme stabilité et conformité à soi-même dans la tradition de la pensée antique, et ce, jusqu'au moment où il découvre dans l'attitude contemplative un « dédoublement »⁷⁴ qui au lieu d'assurer la compilation de citations qui nuit à l'élaboration d'une pensée à soi, ouvre la voie à la différence.

Appliqué à la relation entre les deux amis, le deuxième temps de la « relation à autrui » permet, dès lors, de considérer que les propos admiratifs tenus par Montaigne envers La Boétie dans un premier temps fassent place à des « humeurs et opinions »⁷⁵ plus personnelles. Plus précisément, on pourrait envisager l'hypothèse selon laquelle Montaigne cherche à se désaliéner et à cette fin, il lui faut dénoncer,

⁷¹ A. Flegès, *Les tombeaux littéraires en France à la Renaissance, 1500-1589*, sous la dir. de M. Simonin, site web du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, <http://cesr.univ-tours.fr/>, section « Thèses et mémoires », consulté le 13 mars 2010. C'est nous qui soulignons.

⁷² M. Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, P.U.F., 1964, p. 75.

⁷³ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁵ I, 26, 148.

comme La Boétie l'avait fait avant lui dans le *Discours*, le problème de l'*auctoritas*, et celui plus général, qui lui est lié, de sa légitimité et de sa crédibilité.

2.2 Critique montaignienne des *auctoritates*

2.2.1 Écho de la critique boétienne de la servitude envers les *auctoritates* et défense de la liberté dans les *Essais*

Cette partie de notre étude ne visera pas uniquement à retrouver dans les *Essais* des passages empruntés au *Discours*. Il s'agira plutôt de montrer qu'il y a eu influence au niveau même de la pensée, ce qui place ce chapitre sous l'égide de l'intertextualité et du dialogisme. Nous entendons montrer de façon plus spéciale, qu'entre les deux esprits, existe une communauté de pensée, qui leur fait établir des relations semblables entre des idées qu'ils partagent sur la critique des *auctoritates*. À l'occasion, nous soulèverons le problème du mode de cette influence. En effet, comment la reconnaissance de la dette contractée envers l'*auctoritas* de La Boétie pourrait-elle agir comme *condition nécessaire* à la liberté de penser de Montaigne ?

Cette façon de concevoir la relation entre Montaigne et La Boétie ouvre la porte à plusieurs questions. Se peut-il qu'en revenant sans cesse à La Boétie, Montaigne ne fasse que revenir à l'auteur qui lui ressemble le plus ? Dès lors, se pourrait-il que le projet des *Essais* apparaisse non plus seulement comme un tombeau rappelant le souvenir de l'ami perdu, mais également comme un *mûrissement* des idées contenues dans le *Discours* de La Boétie ? Pour ce faire, il faudra porter une attention toute particulière à la manière dont Montaigne traite la matière puisée dans le *Discours*. Parallèlement à cela, il sera intéressant d'examiner leur critique commune de l'*auctoritas* de la coutume, puis celle des lecteurs qui choisissent aveuglément de

s'asservir aux volontés de l'*auctoritas* et enfin, celle de l'omnipotence de l'*auctoritas* par excellence au Moyen Âge et encore à la Renaissance, Aristote.

La définition que Roger Chartier donne de la civilité au XVI^e siècle consiste en un ensemble de coutumes et d'habitudes caractéristiques qui appartiennent à une même communauté⁷⁶. En d'autres termes, elle énonce comment l'on doit vivre en société. Fait intéressant, Chartier explique qu'à cette époque, la civilité vient d'abord des textes et des livres. L'écrit imprimé joue donc un rôle premier dans la circulation des modèles culturels, puisque le grand nombre est pénétré par le livre qui impose et autorise des normes. Ainsi, au lieu de fortifier la capacité de penser librement, le poids de la coutume se répand de manière diffuse dans la pensée du lecteur. Et de l'avis de Montaigne, cet effet pernicieux de la lecture des *auctoritates* est le résultat d'une méprise sur la *façon* de les côtoyer : il faut que le lecteur « emboive leurs humeurs, non qu'il aprenne leurs preceptes. »⁷⁷

2.2.1.1 Critique du poids de la coutume

Sans nul doute Montaigne avait à l'esprit, au moment d'écrire cette phrase, ces passages du *Discours* dans lesquels La Boétie discrédite la façon servile de lire les *auctoritates*. Notons que pour ce dernier, la coutume est une immense force d'inertie qui pousse les hommes à répéter et à se soumettre aux mêmes idées reçues et jugements autorisés. De cette manière, le lecteur qui se « fait sage aus despens d'autrui »⁷⁸ ne fait rien d'autre « que se tirer plus arriere de sa liberté, et par manière de dire serrer a deus mains et ambrasser la servitude »⁷⁹. Aussi La Boétie pense-t-il que la coutume est en grande partie responsable dans cette aberration qui consiste à abdiquer son libre arbitre à une *auctoritas* : « la premiere raison de la servitude

⁷⁶ R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien régime*, Paris, Seuil, 1981, p. 51.

⁷⁷ I, 26, 151.

⁷⁸ Voir chapitre I note 52.

⁷⁹ Voir chapitre I note 53.

volontaire c'est la coutume »⁸⁰. Dans les *Essais*, la manifestation la plus évidente de cette critique boétienne de la coutume se retrouve dans un des essais les plus éloquents en la matière et qui s'intitule *De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe* (I, 23). Partant comme La Boétie de la force incroyable de la coutume, cette « [r]oyne et Emperiere du monde »⁸¹, Montaigne la perçoit comme « une escole d'inquisition »⁸² :

Car c'est à la verité une violente et traistresse maistresse d'escole, que la coutume. 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.⁸³

Enfin, comme déjà mentionné au premier chapitre de ce mémoire, La Boétie est intimement convaincu que seul un questionnement radical et rigoureux des croyances et une mise en doute des vérités admises par la coutume peuvent libérer l'homme de la domination traditionnelle des *auctoritates*. Fort de ce raisonnement, Montaigne déduit à son tour qu'il est nécessaire de critiquer la coutume pour retrouver sa faculté de juger :

Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice de la coutume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage, qui les accompagne ; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat.⁸⁴

Dans un tel contexte, on remarque que le nombre élevé d'emprunts à la critique boétienne de la coutume peut être interprété comme une prise de conscience, chez Montaigne, de l'importance de prendre la coutume à revers. En cela, il se montre fidèle à l'idéal boétien, qui veut que dans l'exercice de la liberté de penser, on commence par se défaire des idées toutes faites.

⁸⁰ Voir chapitre I note 51.

⁸¹ *Ibid.*, 115.

⁸² III, 8, 928.

⁸³ I, 23, 109.

⁸⁴ I, 23, 117.

2.2.1.2 Critique des lecteurs serviles devant les *auctoritates*

En rapport avec ce qui précède, il semble pertinent de préciser la position critique de La Boétie envers les lecteurs qui se contentent de répéter les propos tenus par les *auctoritates*. Bien qu'il ne fasse aucun doute que le *Discours* soit truffé de citations explicites ou implicites des grands auteurs de l'Antiquité et de la Renaissance, les *auctoritates* permettent à La Boétie de stimuler sa réflexion personnelle. En effet, la critique boétienne des *auctoritates* dans le *Discours* permet d'envisager que la lecture soit mise au service de la libération de la pensée. Aussi observe-t-on que si le tyran ne veut « gueres de gens scavants, ni n'en demande »⁸⁵, c'est que les livres servent l'expression de la plus libre parole et permettent à la fois le rassemblement des esprits et le goût de la liberté.

Dans les *Essais*, Montaigne reprend cette idée de La Boétie selon laquelle la lecture doit servir spécialement à « desgourdir et exercer »⁸⁶ le jugement. Aussi s'indigne-t-il que la majorité des lecteurs se « contraingne et rapetisse »⁸⁷ sous le poids des *auctoritates*. Cela dit, en trouvant dans le *Discours* des opinions qu'il approuve, formulées en des termes analogues aux siens, Montaigne est amené à se poser le problème de la lecture des *auctoritates* : « Nous sçavons dire : Cicero dit ainsi ; voilà les meurs de Platon ; ce sont les mots mesmes d'Aristote. Mais nous, que disons nous nous-mesmes ? que jugeons nous ? que faisons nous ? Autant en diroit un perroquet. »⁸⁸ Sa verve est également inépuisable lorsqu'il s'agit de poser le problème des hommes de science et des gens de lettres de son époque qui citent les livres pour renforcer leur opinion : « J'en cognoy, à qui quand je demande ce qu'il sçait, qui me demande un livre pour me le montrer »⁸⁹.

⁸⁵ Voir chapitre I note 47.

⁸⁶ III, 3, 819.

⁸⁷ I, 25, 134.

⁸⁸ *Ibid.*, 137.

⁸⁹ *Ibid.*

Notons au passage que de même pour rehausser son ouvrage, il emprunte et inclut dans ses *Essais* des idées relatives à la critique boétienne des *auctoritates*, de même Montaigne se montre très attentif à départager ce qui lui est propre de ce qu'il a pu lui emprunter. De cette façon, au contact de l'écrivain qui lui ressemblait le plus, Montaigne a appris à exercer son jugement en le mesurant aussi à l'autorité des autres pour confirmer sa propre voix et son propre sens du jugement naturel :

Cette capacité de trier le vrai, quelle qu'elle soit en moy, et cett'humeur libre de n'assubjectir aisément ma creance, je la dois principalement à moy : car les plus fermes imaginations que j'aye, et generalles, sont celles qui, par maniere de dire, nasquirent avec moy. Elles sont naturelles et toutes miennes. Je les produisis crues et simples, d'une production hardie et forte, mais un peu trouble et imparfaicte ; depuis que je les ay establies et fortifiées par l'autorité d'autruy, et par les sains discours des anciens, ausquels je me suis rencontré conforme en jugement : ceux-là m'en ont assuré la prinse, et m'en ont donné la jouyssance et possession entiere.⁹⁰

Au demeurant, si le discours des *Essais* est fait d'emprunts, nous sommes d'avis pour dire, à l'instar de Starobinski, que le « métadiscours qui accuse l'emprunt restitue à Montaigne la fonction de juge intègre »⁹¹. Ainsi, l'aveu de l'emprunt devient une manière pour Montaigne de ne plus être sous la dépendance de La Boétie et éventuellement des autres, sitôt qu'il fait de cet emprunt l'objet de sa réflexion et que cette réflexion est plutôt le fruit d'une rencontre, d'un dialogue avec la pensée de l'autre qui confirme ses propres intuitions, son propre jugement. Par où il appert finalement que pour Montaigne, la lecture des *auctoritates* permet à l'esprit de s'exercer à penser librement.

2.2.1.3 Critique de l'*auctoritas* d'Aristote dans le *Discours* et dans les *Essais*

La fréquentation assidue des *auctoritates* permet à La Boétie, dans le *Discours*, de s'attaquer de front au fond du problème de la lecture que la plupart contourne

⁹⁰ II, 17, 658. Le lecteur voudra bien rapprocher ce passage avec celui d'Érasme où il est question de l'utilisation de Cicéron sur le rôle de la connaissance par rapport à la constitution d'un esprit nourri par la pensée de tous. Voir à ce sujet l'introduction pp. 4-5.

⁹¹ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 212.

habilement, celui de la légitimité d'une des plus grandes *auctoritates* médiévales : Aristote. En effet, l'« extrême malheur d'être subject à un maistre »⁹² l'amène à faire la démonstration d'une lecture décapante de cette *auctoritas* incontestée. Pour ce faire, il propose une relecture d'Aristote qui opère des dépassements par rapport aux conceptions aristotéliennes de la servitude de même que leurs justifications politiques. Parti de l'œuvre du Stagirite, la *Politique*, La Boétie ne s'accorde avec lui que sur des points de détail, auxquels il donne une importance neuve, autorisant une pensée différente. Certes, les thèmes de l'origine du pouvoir royal, du remède à sa perversion ou de la tyrannie ont certainement été suggérés par une lecture attentive de cet ouvrage philosophique. Mais la fidélité aux termes ne sert qu'à souligner l'opposition de principe. En agissant de la sorte, La Boétie prouve qu'il ne lit pas Aristote de manière servile, c'est-à-dire en se soumettant aveuglément aux propos d'une *auctoritas*, quelle que soit sa réputation. Du reste, en s'opposant au dogmatisme scolastique – cette discipline universitaire associant les dogmes chrétiens à la philosophie d'Aristote et qui, selon les humanistes, avait dégénéré dès la fin du Moyen Âge dans un discours creux, formaliste et traditionaliste – La Boétie rend justice à la raison, faculté humaine par excellence, qui permet à l'homme d'acquérir le savoir et d'exercer son jugement.

Dans les *Essais*, Montaigne, devait à son tour remettre en question, à l'instar de La Boétie, la légitimité de l'*auctoritas* d'Aristote : « Sondons un peu de pres, et, pour Dieu, regardons à quel fondement nous attachons cette gloire et reputation pour laquelle se bouleverse le monde. Où asseons nous cette renommée que nous allons questant avec si grand peine ? »⁹³ Aussi considère-t-il que le libre exercice de la pensée réside d'abord dans la critique de la scolastique. Contrairement à ses

⁹² Voir chapitre I note 9.

⁹³ I, 46, 279.

contemporains qui considèrent Aristote comme une *auctoritas* sans équivalent⁹⁴, Montaigne conteste cette sacralisation des textes du philosophe grec et ravalé les thèses d'Aristote au rang de simples opinions, dénuées comme telle de toute autorité. À ce propos, il raconte l'histoire de ce médecin et philosophe, Girolamo Borro, qu'il rencontra un jour à Pise. Selon les dires de Montaigne, il était « si Aristotélicien, que le plus general de ses dogmes [était] : que la touche et regle de toutes imaginations solides et de toute verité c'est la conformité à la doctrine d'Aristote ; que hors de là ce ne sont que chimeres et inanités ; qu'il a tout veu et tout dict. »⁹⁵

En agissant de la sorte, Montaigne élabore une critique des *auctoritates* au-delà de laquelle plusieurs lecteurs de son époque ne se sont peut-être pas permis de s'enquérir. En cela, Montaigne se montre fidèle à l'idéal boétien, qui veut que dans un dialogue sérieux avec les *auctoritates*, on commence par questionner leur légitimité et se défaire des idées reçues. Aussi croit-il qu'il importe au plus haut point que celui qui croit savoir se rende compte des emprunts qu'il fait, faute de quoi il ne pourra jamais commencer à s'approprier sa propre pensée.

2.2.2 Volonté chez Montaigne de se réapproprier sa propre pensée

2.2.2.1 Distance entre Montaigne et l'*auctoritas* du *Discours*

Si dans un premier temps, Montaigne admet son infériorité envers La Boétie, le *Discours* lui a néanmoins fourni une matière à fortifier son jugement, par les exemples et les opinions qu'il propose. Dès lors, si la présence de La Boétie dans les *Essais* fut de prime abord nécessaire pour autoriser ses pensées, Starobinski est d'avis que l'opinion de La Boétie peut, dans un deuxième temps de la « relation à autrui », « disparaître si Montaigne éprouve le sentiment d'une complète identité de pensée,

⁹⁴ Dans *l'Apologie de Raimond Sebond* (II, 12, 539), Montaigne écrit : « Le Dieu de la science scholastique, c'est Aristote ; c'est religion de debatre de ses ordonnances [...]. Sa doctrine nous sert de loy magistrale, qui est à l'avanture autant fauce qu'une autre. »

⁹⁵ I, 26, 151.

sans se croire lui-même capable de fournir du sien de manière aussi vigoureuse que son prédécesseur. »⁹⁶

De toute évidence, Philippe Desan est d'accord avec cette interprétation lorsqu'il avance l'hypothèse selon laquelle Montaigne chercherait à établir des distances avec La Boétie et son *Discours* dans les *Essais* afin que sa pensée ne soit pas assimilée. Desan ajoute à cette hypothèse que pour qu'il y ait place à la liberté de penser, « il faut toujours garder une distance physique entre soi et l'ami : voilà le secret de la parfaite amitié. »⁹⁷ Selon lui, on a peut-être donné trop d'importance à la thèse défendue par M. Butor qui a fait de Montaigne un architecte se préoccupant à outrance de la place centrale de La Boétie et de son *Discours* dans le premier livre des *Essais*. Or, Desan est plutôt d'avis que Montaigne tente à plusieurs reprises, dans les *Essais*, d'instaurer une distance – un espace – entre lui-même et La Boétie qui veille à le préserver des empiètements du pouvoir quel qu'il soit : « Je hay toute sorte de tyrannie, et la parliere, et l'effectuelle »⁹⁸, écrit Montaigne. À ce propos, Jean-Yves Pouilloux remarque avec justesse que le mot « hay » est assez peu fréquent dans les *Essais* pour que sa violence nous alerte⁹⁹. L'instauration d'une distance s'appuie principalement sur le refus de mettre le *Discours* dans l'essai *De l'amitié* ainsi que le retrait des *Vingt neuf Sonnetz* de La Boétie dans l'essai 29 et de son remplacement par « Ces vers se voient ailleurs »¹⁰⁰. Le *Discours* et les *Vingt neuf Sonnetz* retranchés se situent donc dans un autre espace. En ce qui nous concerne, ces retraits dans les *Essais* posent la problématique de la recherche d'une attitude juste, qui puisse conjuguer la fidélité à l'ami et le désir d'indépendance. En d'autres termes, si

⁹⁶ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 211.

⁹⁷ P. Desan, « La place de La Boétie dans les *Essais* ou l'espace problématique du chapitre 29 », dans *Montaigne, Espace, voyage, écriture*, Actes du congrès international de Thessalonique, 23-25 septembre 1992, H. Champion, Paris, 1995, p. 185.

⁹⁸ III, 8, 931.

⁹⁹ J.-Y. Pouilloux, « À l'ami : le deuil et la pensée », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 21-22, 1990, p. 128.

¹⁰⁰ I, 29, 196.

Montaigne adopte sans réserve les valeurs proclamées par La Boétie, il pose à la fois le problème du difficile apprentissage qui conduit un homme à penser librement et celui d’instaurer, d’égal à égal, une véritable relation fraternelle.

En vertu de ce qui précède, il semblerait que le deuxième temps de la « relation à autrui » permette à Montaigne, par le biais de la critique des *auctoritates* et par l’instauration d’un écart libérateur avec l’*auctoritas* de La Boétie, de se sortir d’un premier état de dépendance morale et intellectuelle. Bref, Montaigne n’est ni un lecteur des *auctoritates* au sens traditionnel du terme, ni un disciple de La Boétie. Par conséquent, il faudrait déduire qu’il a une manière particulière de lire le *Discours* de La Boétie qui favoriserait le libre exercice de la pensée et non pas l’adhésion à une doctrine cautionnée par une *auctoritas* même connue et admirée.

2.3 Rôle de La Boétie dans les *Essais* de Montaigne : de l’*auctoritas* à l’ami selon la maïeutique socratique

2.3.1 Comparaison dans les *Essais* entre La Boétie et Socrate

Le troisième temps de la « relation à autrui » dans les *Essais*, tel que décrit par Starobinski, consiste pour Montaigne en un « effort pour se ressaisir, pour se définir, pour penser sa vraie nature. »¹⁰¹ Suivant cette logique, Montaigne serait devenu de plus en plus Montaigne à la fois par l’exercice de son jugement et l’écriture des *Essais*. Cela dit, dans l’essai *De l’expérience* (III, 13), Montaigne prend conscience que « tout exemple cloche »¹⁰² et qu’il lui faut, dès lors, se risquer à vivre sans la protection accordée à l’*exemplum* de La Boétie. Partant de là, par sa plus libre parole, il faudrait supposer que Montaigne réussisse à établir de nouveaux liens avec celui-ci qui seraient à l’abri des réactions extrêmes de dépendance et de dénigrement de soi qu’il a eues dans un premier temps. De cette manière, La Boétie n’agirait non plus

¹⁰¹ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 198.

¹⁰² III, 13, 1070.

auprès de Montaigne comme une *auctoritas*, mais passerait plutôt au rang d'interlocuteur qui le guiderait afin qu'il puisse accoucher de ses propres idées.

Cette idée d'accoucher de ses propres idées à l'aide d'un guide trouve ses origines au V^e av. J.-C. avec la maïeutique de Socrate. Fait intéressant, l'assimilation des figures de Socrate et de La Boétie ne saurait être trop soulignée par les critiques littéraires. Alors que Lane Murch Heller les unit tous les deux par le qualificatif de « héros profanes »¹⁰³, Charles Teste renchérit en affirmant que La Boétie « mourut en Socrate »¹⁰⁴. Gérald Allard, de son côté, le considère comme « le seul contemporain qui, dans l'estime de Montaigne, pouvait rivaliser de grandeur avec Socrate »¹⁰⁵, tandis que Jean Lafond approfondit cette idée selon laquelle Montaigne met lui-même en évidence, dans les *Essais*, des rapports de ressemblance entre La Boétie et Socrate. En effet, La Boétie y est comparé à un « conducteur de [...] dialogismes » qui va « toujours demandant en esmouvant la dispute, jamais l'arrestant, jamais satisfaisans, et dict n'avoir autre science que la science de s'opposer. »¹⁰⁶ Enfin, J.-Y. Pouilloux attire notre attention sur le passage *De la phisionomie* (III, 12), où Montaigne reprend le thème classique de la laideur physique de Socrate dont il dit avoir « despit qu'il eust rencontré un corps et un visage si vilain, comme ils disent, et disconvenable à la beauté de son ame, luy si amoureux et si affolé de la beauté »¹⁰⁷, et qu'il compare avec celle de La Boétie : « La laideur qui revestoit une ame tres-belle en La Boitie estoit de ce predicament. »¹⁰⁸

¹⁰³ L. M. Heller, « Montaigne et l'extreme limite de la Chrestienne intelligence », dans *Montaigne, regards sur les Essais*, communications présentées dans le cadre du Colloque Montaigne tenu à l'Université de Western Ontario, 6-8 novembre 1980, sous la dir. de L. M. Heller et F. R. Atance, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1986, p. 29.

¹⁰⁴ C. Teste, Avant-propos au *Discours de la servitude volontaire*, dans É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, éd. P. Léonard, Paris, Payot, 2002, p. 190.

¹⁰⁵ G. Allard, *op. cit.*, p. 195.

¹⁰⁶ II, 12, 509.

¹⁰⁷ III, 12, 1057.

¹⁰⁸ *Ibid.*

Dans la dernière partie de ce chapitre, il s'agira de pousser encore plus loin l'analyse des inspirations semblables entre Socrate et La Boétie, aussi bien du point de vue de leur pensée que de leur pratique. Par la suite, on s'interrogera sur trois thématiques qui leur sont communes : l'exercice de la liberté de penser par le biais de la critique des *auctoritates* et du dialogue ainsi que leur rapport maître-élève. Une fois ces rapprochements thématiques établis entre Socrate et La Boétie, on pourra ainsi questionner les thématiques d'inspiration semblable – liberté, amitié et servitude –, dans le *Discours* et les *Essais*, mais dont le traitement s'avérerait foncièrement différent.

2.3.1.1 Importance de la critique des *auctoritates* chez Socrate

Dans certains dialogues de Platon, Socrate se moque de la religion traditionnelle et des cérémonies de culte¹⁰⁹. La tradition étant une partie essentielle de la constitution athénienne, l'attaquer était considéré, au V^e siècle avant J.-C., comme un crime d'État. En effet, la critique des *auctoritates* valut à Socrate d'être accusé par Méléto du crime d'impiété et de corruption de la jeunesse.

Dans l'*Apologie*, Socrate se défend bien d'incarner une *auctoritas* auprès de la jeunesse lorsqu'il dit devant ses juges : « Jamais je n'ai été, moi, le maître de personne. Mais s'il y a quelqu'un qui a envie de m'écouter pendant que je parle, je ne le refuse pas. »¹¹⁰ En parlant de la sorte, Socrate précise que le dialogue qu'il instaure avec son interlocuteur suppose une relation d'égal à égal favorisant ainsi le libre exercice de la pensée. Aussi récuse-t-il comme une calomnie le fait d'avoir eu des disciples auprès desquels il aurait agi comme un maître à penser.

¹⁰⁹ Pour la critique de la religion traditionnelle et des cérémonies de culte voir par exemple l'« Euthyphron », dans Platon, *Œuvres complètes : Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, t. I, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

¹¹⁰ Platon, « Apologie de Socrate », dans *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, 33a.

Cette façon de concevoir l'*auctoritas* et le dialogue chez Socrate se retrouve également dans le *Discours* de La Boétie. Eva Kushner, dans son ouvrage *Le dialogue à la Renaissance : Histoire et poétique*, affirme que la popularité du dialogue au XVI^e siècle est conçue comme autant de « possibilités d'ouverture à une pensée divergente, donc un signe parmi d'autres de *fragmentation de l'autorité* »¹¹¹. À l'instar de Socrate, La Boétie est intimement convaincu, dans le *Discours*, que seul un questionnement radical et rigoureux des croyances et une mise en doute des vérités admises par la coutume peuvent libérer l'homme de la domination traditionnelle des autorités politiques et littéraires. Par là même, La Boétie les remplace par la liberté et l'amitié, deux nouvelles valeurs correspondant aux exigences même du dialogue socratique. À ce propos, rappelons que dans le *Discours*, ce que tâche de prévenir La Boétie, c'est que « le nœud de notre alliance et société »¹¹² soit source d'obligations aliénantes entre lui et son lecteur. Plus précisément, il récuse l'alternative d'un dialogue asservissant avec son lecteur qui autoriserait l'adéquation de soi à soi. Selon lui, l'épanouissement de la liberté de penser requiert à ce point le dialogue entre l'auteur d'un texte et son lecteur que La Boétie amène l'idée que la nature « nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage »¹¹³. Ainsi conçue, la fonction originare et première du langage dans le *Discours*, tout comme dans les dialogues socratiques, est de rapprocher les hommes les uns les autres, et de les faire « entreconnoistre tous pour compagnons ou plustost pour freres. »¹¹⁴ En regard de ce qui précède, La Boétie ne peut plus être perçu par Montaigne comme une *auctoritas*, mais plutôt comme un ami qui le guiderait, par le biais du dialogue, à élaborer une pensée autonome.

¹¹¹ E. Kushner, *Le dialogue à la Renaissance : Histoire et poétique*, Genève, Librairie Droz, 2004, p. 15. C'est nous qui soulignons.

¹¹² Voir chapitre I note 80.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

2.3.1.2 Pratique de la maïeutique socratique chez La Boétie dans le *Discours*

C'est en s'inspirant du métier de sage-femme, que Socrate accouche les esprits de ses interlocuteurs. À titre d'exemple, il fonde la « méthode » de la maïeutique qui consiste à bien interroger une personne pour lui faire exprimer, ou accoucher, des connaissances qu'elle porte en elle, mais auxquelles elle n'a pas encore accès : « L'accoucheur n'apporte, ne transmet rien à l'âme qu'il éveille. Il la laisse nue en face d'elle même. »¹¹⁵ Ceci étant, Socrate fait de sa maïeutique une « méthode » d'investigations : il ne détient pas la vérité, mais guide son interlocuteur vers elle. Contribuant de cette façon à la formation d'esprits libres, Socrate n'a pas eu, à proprement parler, de disciples puisque ceux-ci ont développé leur propre pensée. En effet, si Xénophon et Platon, pour ne nommer que ceux-là, ont écrit des dialogues inspirés par le souvenir de leur « maître » Socrate, ils élaborèrent également une philosophie qui leur fut personnelle.

À l'exemple de Socrate, La Boétie se décrit dans le *Discours* comme un ami qui guide le lecteur vers ce qu'il y a de meilleur : « ... pour ceste heure je ne penserai point faillir en disant cela qu'il y a en nostre ame quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et coustume florit en vertu, et, au contraire souvent ne pouvant durer contre les vices survenus, estouffee s'avorte. »¹¹⁶ Se décrivant lui-même comme quelqu'un qui possède la faculté d' « entreconnoistre » autrui, La Boétie s'inspire semblablement, et une fois de plus, de Socrate dans le processus de recherche et de mise à l'épreuve de la vérité. Ainsi, dans le *Banquet* de Xénophon, Callias demande : « Et toi, de quoi es-tu le plus fier Socrate ? » En guise de réponse, il se compose un visage plein de gravité et dit : « D'être entremetteur »¹¹⁷. En effet, Socrate est fier d'être un entremetteur de la sagesse et d'inspirer à plusieurs

¹¹⁵ M. Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, p. 111.

¹¹⁶ É. de La Boétie, *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, éd. P. Bonnefon, Genève, Slatkine, 1967, p. 15.

¹¹⁷ Xénophon, *Banquet*, texte établi et traduit par F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 2009, III, 10.

le désir de la chercher. À l'instar de Socrate, La Boétie possède également la faculté d'être un entremetteur auprès de son interlocuteur. Pratiquant une maïeutique semblable à celle de Socrate, celle de La Boétie s'inscrit dans la dynamique vertueuse qui conduit librement le lecteur à établir avec lui un dialogue dans lequel il se sent libre de trouver en lui-même ses propres réponses. En définitive, Montaigne, en tant que lecteur et interlocuteur du *Discours*, n'est pas obligatoirement tenu de se soumettre aux propos de La Boétie. Bien au contraire, il a l'opportunité de prolonger, par le biais du dialogue, la réflexion de La Boétie et de devenir ainsi, pour reprendre l'expression de J. Lafond, un « coauteur »¹¹⁸ du *Discours*.

2.3.2 Instauration d'un dialogue entre La Boétie et Montaigne dans les *Essais* en vue du libre exercice de la pensée

2.3.2.1 L'exemple de La Boétie sur la liberté et la servitude

L'influence de la maïeutique boétienne dans l'exercice de la libération de la pensée de Montaigne se remarque à plus d'un endroit dans les *Essais*. Semblable à Socrate, La Boétie ne prétend pas détenir la vérité, ni agir en tant qu'*auctoritas*, mais amène plutôt Montaigne à avoir certaines réactions et certaines pensées qui lui font prendre position par lui-même. Ainsi, comme toute « parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute »¹¹⁹, celle de Montaigne est d'abord et avant tout un appel à La Boétie afin d'assurer un espace de dialogue où ils peuvent désormais « marcher front à front »¹²⁰, c'est-à-dire d'égal à égal.

À cet effet, l'ouvrage de G. Allard tend à démontrer que Montaigne emprunte maintes idées à La Boétie sur la liberté et la servitude dans les *Essais*. En outre, il insiste sur le fait qu'il les traite d'une façon qui lui est propre. De son avis, « le

¹¹⁸ J. Lafond, « Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie et la rhétorique de la déclamation », dans *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, préface de P.-G. Castex, Genève, Librairie Droz, p. 744.

¹¹⁹ III, 13, 1088.

¹²⁰ I, 26, 147.

questionnement infini de Montaigne sur ces questions s'oppose à une certitude plus arrêtée de La Boétie dans le *Discours*. »¹²¹ Cette affirmation l'amène à se demander comment celui dont la balance de la médaille porte la devise « Que sçay-je ? » peut être en accord avec celui qui croit connaître avec quasi-certitude la nature humaine. Dans ce passage, l'assurance avec laquelle La Boétie la décrit est notoire : « *il ne faut pas faire doute* que nous soions tous naturellement libres, puis que nous sommes tous compaignons ; et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous aiant tous mis en compaignie. »¹²²

Dans le même courant interprétatif qu'Allard, A. Tournon croit que Montaigne adopte les valeurs de la liberté et de la servitude auxquelles se réfère le *Discours* dans *De l'amitié*, tout en les reformulant à sa manière. Tournon explique que La Boétie présuppose une liberté originelle, oubliée par un incompréhensible et profond aveuglement, mais toujours prête à resurgir par une simple prise de conscience : « soiés resolut de ne servir plus, et vous voila libres »¹²³. Autrement dit, pour La Boétie, le désir de liberté ne fait qu'un avec la liberté elle-même. Montaigne, quant à lui, croit plutôt que ce n'est pas aussi simple que cela. Les forces d'assujettissement sont constantes et il serait faux de croire qu'il suffit de désirer la liberté pour s'en délivrer. À l'encontre de La Boétie, ce dernier met ainsi l'accent sur ce que Tournon appelle « le choix conscient, toujours à réitérer, par lequel s'effectue l'affranchissement : à ses yeux, la liberté n'est pas une donnée immédiate, elle se réalise, s'essaie, peut-être se conquiert, dans l'acte volontaire. »¹²⁴ Tout compte fait, la transformation assimilatrice des idées de La Boétie sur la liberté et la servitude dans les *Essais* confirme l'hypothèse avancée précédemment : La Boétie agit auprès de Montaigne comme un égal avec qui il peut dialoguer et se sentir libre d'être en désaccord.

¹²¹ G. Allard, *op. cit.*, p. 196.

¹²² Voir chapitre I note 71. C'est nous qui soulignons.

¹²³ Voir chapitre I note 26.

¹²⁴ A. Tournon, *Montaigne : la glose et l'essai*, *op. cit.*, p. 176.

2.3.2.2 L'exemple de La Boétie sur l'amitié

Tout comme les thèmes de la liberté et de la servitude, Yves Delègue prétend que celui de l'amitié n'est pas autre chose qu'une illustration des idées brièvement émises dans le *Discours*. Toutefois, ce commentateur ne va pas jusqu'à dire que Montaigne reprend à son compte entièrement toutes les vues de son ami. Au contraire, il « prolonge sa pensée, il la corrige aussi et l'oriente »¹²⁵. Alors que pour La Boétie, l'amitié permet aux hommes de restaurer des liens égalitaires, indépendamment de toute hiérarchie, il n'en demeure pas moins qu'elle ne fait pas disparaître toute considération du propre et de la différence : « ... si faisant les partages des presens qu'elle nous faisoit [la nature], elle a fait quelque avantage de son bien soit au corps ou en l'esprit aus Uns plus qu'aus autres... »¹²⁶. Comprise en ce sens, la conception boétienne de l'amitié n'est pas garante d'un espace qui absorbe toutes considérations du propre comme chez Montaigne. En effet, pour Montaigne, l'amitié s'apparente plutôt à un mélange dans lequel les frontières sont floues, où il avoue qu'il peut aller jusqu'à se perdre dans l'ami :

... c'est je ne sçay quelle quinte essence de tout ce meslange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. Je dis perdre, à la vérité, ne nous reservant rien qui nous fut propre, ny qui fut ou sien ou mien.¹²⁷

En somme, pour reprendre l'explication de Tristan Dagron, la conception montaignienne de l'amitié se dissocie de celle de La Boétie parce qu'elle est synonyme d'une « identité sans différence, exceptionnelle et singulière. »¹²⁸ Cela nous amène donc à faire une seconde distinction fondamentale sur la manière qu'ont La Boétie et Montaigne de concevoir l'amitié. Alors que pour La Boétie l'amitié

¹²⁵ Y. Delègue, « Liberté et servitude volontaire : Sebond et La Boétie inspireurs de Montaigne », *Travaux de linguistique et de littérature*, vol. 6, n° 2, 1968, p. 76.

¹²⁶ Voir chapitre I note 99.

¹²⁷ I, 28, 189.

¹²⁸ T. Dagron, « Amitié, avarice et lien social chez La Boétie », dans É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. A. et L. Tournon, Paris, Vrin, 2002, p. 76.

s'inscrit dans la dynamique vertueuse qui conduit l'homme à la société et au partage parce que « les uns [aians] puissance de donner aide, les autres besoin d'en recevoir »¹²⁹, Montaigne se la représente comme un sentiment qui le retranche de l'humanité. Contrairement à La Boétie, ce n'est plus dans le cadre de la société que l'exigence de l'amitié peut se réaliser, mais dans la retraite de sa bibliothèque et dans l'exclusivité d'un face-à-face avec soi-même et l'ami. Autrement dit, tout en prolongeant la « leçon » de son ami, Montaigne la déplace. Partant de l'homme selon la nature, La Boétie fait de l'amitié un accomplissement atteignable par le commun des mortels et qui lui permet de se défaire de la fascination qu'exerce les autorités politiques. Montaigne, de son côté, ne voit pas en l'amitié une vertu politique, mais d'abord et avant tout une expérience de vie exceptionnelle – comme on n'en voit guère qu' « une fois en trois siècles »¹³⁰. Aussi, la dissemblance entre les deux conceptions de l'amitié chez La Boétie et Montaigne apparaît toutefois sur un fond de semblance partagée : seule l'amitié établie entre les amis qui partagent une relation de stricte égalité, permet de lutter contre la tyrannie des *auctoritates* dans l'exercice de libération de la pensée.

2.4 Conclusion

En somme, en vertu des trois temps de la « relation à autrui » établie par Starobinski, nous pouvons effectuer une double déduction : la perception de Montaigne envers La Boétie ainsi que la lecture qu'il a faite de son *Discours* sont le résultat d'un effort dynamique et d'un exercice constant visant l'exercice de libération de la pensée. En ce sens, la manière montaignienne de lire les *auctoritates* serait comparable à la définition de la lecture que donne Pierre Ouellet :

¹²⁹ Voir chapitre I note 101.

¹³⁰ Voir note 20.

Lire c'est « choisir », « cueillir », dit l'un des sens de *legere* qui met en valeur la liberté du lecteur, mais c'est aussi, dans un autre sens de l'étymon latin, « suivre de près », « parcourir », comme on dit du marcheur qui suit une piste ou parcourt une sente, dont le tracé limite sa liberté d'aller où bon lui semble. La chose n'est pas simple : il s'agit de savoir ce qu'on lit, vraiment, et comment.¹³¹

En effet, le premier temps de la « relation à autrui » entre La Boétie et Montaigne rend secondaire l'élaboration d'une pensée personnelle et critique. L'on ajoutera, en manière de corollaire, que l'insistance avec laquelle Montaigne « suit de près » la pensée de La Boétie est inversement proportionnelle à la confiance qu'il s'accorde pour émettre une réflexion. Ainsi, les différents aspects de l'*auctoritas* de La Boétie reconnue par Montaigne et par plusieurs interprètes des *Essais* – ascendants moral et intellectuel – confirment l'hypothèse de départ selon laquelle le recours constant à La Boétie rend difficile l'exercice de la liberté de penser. Telle une sorte de passage obligé hors duquel la pensée de Montaigne ne saurait s'assurer d'elle-même moralement et intellectuellement, la relation avec La Boétie a d'abord favorisé la perte de soi.

Toutefois, la fréquentation constante des thèmes du *Discours* de La Boétie – liberté, amitié et servitude – réussit à imprimer, dans un deuxième temps de la « relation à autrui », une sensibilité nouvelle chez Montaigne qui l'amène à ouvrir des horizons tout aussi nouveaux en matière de libre exercice de la pensée. Avec le temps, La Boétie n'est donc plus uniquement perçu comme une *auctoritas* à honorer d'un culte, mais bien comme un homme avec une histoire, des passions, des opinions personnelles, et c'est bien comme tel que Montaigne veut désormais le lire et l'expliquer dans les *Essais*.

Le sacro-saint précepte de l'*imitatio* à la Renaissance, impliquant la nécessité de suivre les modèles classiques, n'a donc jamais empêché un humaniste d'envergure tel

¹³¹ P. Ouellet, « Lecture à vue : Perception et réception », dans *L'acte de lecture*, sous la dir. de D. Saint-Jacques, Québec, Nota Bene, 1998, p. 305.

que Montaigne de chercher énergiquement à faire entendre sa voix propre. À bien des égards, l'*imitatio* de La Boétie et des thèmes inhérents à son *Discours* peuvent être compris comme une forme d'*æmulatio*. Autrement dit, l'*auctoritas* de La Boétie et les thèmes imités – critique de l'*auctoritas* de la coutume, puis celle des lecteurs qui choisissent aveuglément de s'asservir à toutes les volontés de l'*auctoritas* et enfin, celle de l'omnipotence de l'*auctoritas* par excellence à la Renaissance, Aristote – apparaissent dorénavant comme des points de référence à partir desquels Montaigne peut prendre ses distances et élaborer sa propre pensée. Ce dernier aurait d'ailleurs été en accord avec Pétrarque lorsqu'il affirmait : « J'attends suivre le sentier de nos devanciers », puis assurait « je me complais dans l'approchant, non dans l'identique, et encore d'une façon non servile où brille le génie, au lieu de la cécité et de la pauvreté de l'admirateur. »¹³² Compris en ce sens, se nourrir des textes d'autrui ne conduit pas nécessairement à une relation avec l'auteur qui est synonyme de perte de soi. Au contraire, nous avons découvert que pour Montaigne, l'affirmation de la singularité de sa pensée passe nécessairement par le dialogue avec La Boétie et son *Discours* parce qu'ils lui fournissent une matière à son jugement, par les *exempla* et les opinions qu'ils proposent.

Ainsi, dans un troisième temps de la « relation à autrui », la fréquentation du *Discours* et la critique textuelle des multiples *exempla* qu'il contient accentuent, en effet, chez Montaigne la conscience de la diversité des hommes et de la singularité de chacun d'entre eux. Par sa plus libre parole, Montaigne établit donc de nouveaux liens avec La Boétie qui trouvent leurs assises sur des bases d'égal à égal. De cette manière, La Boétie, à l'instar du modèle de Socrate et ses « disciples », n'agirait non plus auprès de Montaigne comme une *auctoritas*, mais passerait au rang d'interlocuteur qui le guiderait afin qu'il puisse accoucher de ses propres idées.

¹³² Pétrarque, *Le Familiari*, éd. V. Rossi et U. Bosco, Florence, Sansoni, 1942, p. 108.

Tout bien considéré, il faudra faire, dans le troisième chapitre, le point sur la réception que Montaigne a faite du *Discours* de La Boétie et l'interprétation qu'il en a donnée dans l'essai *De l'amitié*. En effet, dans quelle mesure les rapports qu'entretient Montaigne avec La Boétie et le *Discours* dans les *Essais* déterminent-ils la relation que Montaigne tente d'instaurer avec les *auctoritates* de la littérature et avec son propre lecteur ? Par ailleurs, en ôtant au *Discours* tout caractère politique pour en faire un simple exercice littéraire après que des partisans protestants s'en eurent approprié, Montaigne ne risque-t-il pas de devenir à son tour une *auctoritas* qui oriente la lecture du *Discours* ? En somme, nous tenterons de faire la lumière sur la « méthode » de lecture que Montaigne met de l'avant dans les *Essais* et sa manière de concevoir à la fois le lecteur idéal du *Discours*, mais surtout celui des *Essais*.

CHAPITRE III

LA LECTURE AU CŒUR DE L'EXPÉRIENCE HUMAINE : DE LA LECTURE DU *DISCOURS* À CELLE DES *ESSAIS* ET DU MONDE

En 1568, à la mort de son père, Montaigne hérite de la terre de Montaigne et du château. Il s'y retire et fait aménager dans une tour, sa « librairie »¹, une bibliothèque contenant tous ses livres ainsi que ceux que lui a légués son grand ami La Boétie. En 1572, il entreprend la rédaction des *Essais*. Comme bon nombre d'humanistes de la Renaissance, Montaigne doit beaucoup aux *auctoritates* antiques et modernes, car ils lui fournissent une somme considérable d'idées. Certes, il apprécie la fréquentation privilégiée et assidue de certains auteurs, comme Plutarque et La Boétie, mais, contrairement à la plupart de ses contemporains, qui dépendent des livres pour penser et veulent impressionner leurs lecteurs par le poids, le nombre et l'autorité de leurs citations, Montaigne tend vers un libre « commerce » avec ses livres comme avec ses amis intimes et non en vertu de leur seule autorité reconnue par l'opinion. Cette façon originale de concevoir l'amitié et la lecture ouvre la porte à une question qui nous paraît fondamentale : comment la pratique montaignienne de la lecture, liée au libre exercice de la pensée et à l'amitié, peut-elle mobiliser le lecteur des *Essais* en l'incitant à suivre son exemple ?

On l'aura compris, la lecture du *Discours* de La Boétie suscite chez Montaigne un vif intérêt et provoque, dans les *Essais*, d'importantes réflexions sur des notions

¹ Sur ce point, voir la célèbre description des lieux que Montaigne donne à la fin du chapitre *De trois commerces* (III, 3, 828).

comme celles portant sur la lecture ainsi que le libre exercice de la pensée. Dans l'essai *De la vanité* (III, 9), Montaigne cherche à relever les difficultés spécifiques de la lecture, et celle plus générale qui lui est liée, de l'interprétation des *auctoritates* : « Je ne laisse rien à desirer et deviner de moy. Si on doibt s'en entretenir, je veus que ce soit veritablement et justement. Je reviendrois volontiers de l'autre monde pour démentir celuy qui me formeroit autre que je n'estois, fut ce pour m'honorer. »² Il présente ainsi l'ambivalence contenue dans la notion même de l'interprétation, qui va du plus grand écart – le lecteur s'arrogue une liberté interprétative qui lui fait lire autre chose que ce qui est écrit – à la plus grande proximité – le lecteur ne fait que répéter les propos des *auctoritates*. De là, le risque permanent de l'erreur d'interprétation, de la mauvaise interprétation ou de l'interprétation abusive.

Beaucoup de lecteurs ont reconnu dans le *Discours* de La Boétie, et surtout dans les interprétations qu'ils en tiraient, l'expression de leurs convictions. En effet, quelques années avant que l'autorité civile n'ordonne de brûler ce livre publiquement sur la place de l'Ombrière à Bordeaux, il s'est avéré que les protestants, venus en possession d'une copie du manuscrit qui circulait à Paris, en ont fait une publication subreptice en 1574, dans le *Reveille-matin des Francois et de leurs voisins, composé par Eusebe Philadelphie, en forme de dialogues*, puis en 1577, dans des pamphlets d'inspiration monarchomaque, les *Mémoires de l'estat de France, sous Charles neufiesme... Troisiesme volume*, dus à Simon Goulart (1543-1623). Suite à ces publications, La Boétie est devenu, malgré lui, un dénonciateur de la répression contre les protestants et un défenseur du tyrannicide.

Comme on pourrait s'y attendre, le sort et l'interprétation que l'autorité civile et les protestants ont réservés au *Discours* ont produit un tel effet sur Montaigne qu'il a jugé nécessaire de défendre le texte de La Boétie et de préserver ses *Essais* d'une telle

² III, 9, 983.

dérive interprétative. En effet, il a longuement défendu les intentions de La Boétie dans *De l'amitié* et a jugé opportun de faire précéder ses *Essais* d'un avertissement qui fixe au lecteur un « mode d'emploi » qu'on qualifierait sûrement de nos jours de pacte de lecture.

La première partie de ce chapitre se propose donc de faire le point sur l'édition et la réception du *Discours* de La Boétie, au temps des troubles politico-religieux, ainsi que la condamnation montaignienne dans l'essai *De l'amitié* des tenants d'une lecture politique, idéologique et militante du *Discours*. En outre, la pratique montaignienne de la lecture sera examinée à partir des essais les plus représentatifs de cette problématique en vue de déterminer comment elle se répercute jusque dans les rapports complexes et variés qu'il entretient, à son tour, avec son lecteur. Par la même occasion, il sera intéressant d'examiner quelles sont les qualités d'esprit nécessaires qu'il souhaite que son lecteur acquière afin de pouvoir décrypter un ensemble de signes dans les *Essais* qui ne possèdent pas, par eux-mêmes, un caractère d'évidence suffisant. En dernier lieu, bien qu'il ne fasse aucun doute du rôle des livres dans l'émancipation de la pensée critique, chez Montaigne nous chercherons à découvrir pourquoi l'expérience du voyage contribue aussi de manière privilégiée à cet objectif.

3.1 La réception du *Discours* de La Boétie dans la France renaissante du XVI^e siècle

3.1.1 Le *Discours* au temps des troubles religieux entre catholiques et protestants

Les premiers troubles politico-religieux entre catholiques et protestants sont apparus en France sous le règne de François I^{er} (1515-1547). Bien qu'en homme lettré, il s'intéresse à l'art et joue un rôle protecteur vis-à-vis de l'humanisme, le roi considère la Réforme protestante comme néfaste à son autorité. En 1534, suite à l'affaire des Placards, il instaure un véritable régime de persécutions contre les

protestants³. En 1545, 3000 Vaudois du Luberon acquis à la Réforme sont massacrés avec son assentiment. Mais c'est principalement sous le règne de son fils, Henri II (1547-1559), que les problèmes politico-religieux, causés par les conflits sanglants entre réformés et catholiques, augmentent dangereusement et qu'une législation antiprotestante, visant la multiplication d'édits répressifs, est mise en place⁴. Dès lors, il n'en faut pas plus pour que la Réforme tombe dans la catégorie des crimes hérétiques. Perçue par la royauté « comme une transgression de la loi de Dieu et de celle du roi... »⁵, l'attrait de la Réforme et le nombre de ses sympathisants entraînent comme conséquence logique la persécution.

3.1.1.1 La condamnation du juriste Anne du Bourg, professeur et ami de La Boétie

Dans la France de la seconde moitié du XVI^e siècle, on doit rappeler que l'Inquisition maintient un contrôle de la vie intellectuelle dans les universités en exerçant une surveillance accrue sur les enseignements des professeurs. Dans ce climat de dénonciation et de suspicion, les enseignements du grand juriste Anne du Bourg (1521-1559), basés sur le primat de la raison et le libre exercice de la pensée, sont tout de même très recherchés. Toutefois, son attitude de défiance envers les autorités institutionnelles que sont l'Église et la monarchie finit par lui attirer des ennuis considérables. Considéré par ces deux institutions comme un sévère censeur du papisme et de la monarchie absolue, leurs reproches atteignirent leur paroxysme lorsque du Bourg osa blâmer, en présence du roi Henri II, l'édit d'Écouen⁶. Il n'en

³ Dans la nuit du 17 au 18 octobre 1534, des protestants placardent des proclamations contre la messe en différents lieux de la France et jusque sur la porte de la chambre royale de François 1^{er}. En représailles, le roi ordonne la chasse aux hérétiques.

⁴ J. Delumeau, « Renaissance et discordes religieuses », dans *L'histoire de France : des origines à nos jours*, sous la dir. de G. Duby, Paris, Larousse, 2003, p. 376.

⁵ D. El Kenz, *Les Bûchers du Roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, pp. 43-44.

⁶ À défaut de pouvoir introduire l'Inquisition en France, Henri II promulgue l'édit d'Écouen le 2 juin 1559, qui autorise l'exécution sommaire de tout protestant révolté ou en fuite.

fallut pas plus pour que le roi le condamne au supplice du bûcher, le 23 décembre 1559.

Il est probable que les propos tenus par Anne du Bourg à ses étudiants, qui étaient de nature à leur insuffler le goût exigeant de la raison et de la liberté, n'aient pas laissé l'un d'eux, en l'occurrence La Boétie, indifférent. Malgré le statut de professeur de du Bourg et celui d'étudiant de La Boétie, les deux hommes étaient faits pour s'entendre. L'un et l'autre étaient formés par la science juridique, ils avaient la même ferveur pour l'humanisme renaissant et aussi les mêmes exigences de droiture morale. Dans leurs commentaires respectifs sur la vie de La Boétie, Jean Lacouture et Simone Goyard-Fabre sont tous deux d'avis que du Bourg exerça certainement une très grande influence sur son étudiant et qu'il est fort plausible que le *Discours* porte la marque de certaines de ses idées révolutionnaires sur la liberté⁷. Cette hypothèse, à tout prendre raisonnable, semble avoir été partagée par la royauté dans la seconde moitié du XVI^e siècle, car si le supplice du bûcher fut infligé par les juges du roi à du Bourg pour ses idées révolutionnaires, que dire du triste sort qui fut réservé au *Discours* de La Boétie ?

3.1.1.2 La censure du *Discours* par décret du Parlement de Bordeaux

Dans son étude sur la censure inquisitoriale, Jesús Martínez de Bujanda montre comment le contrôle des idées à la Renaissance et le processus d'autorisation des publications sont tous deux le résultat de la constitution *Inter sollicitudines* promulguée par Léon X en 1515⁸. En effet, dans le but pédagogique d'indiquer aux fidèles combien il était important d'éviter la lecture des mauvais livres, l'Église

⁷ Voir J. Lacouture, *Album Montaigne*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 92-93 et l'introduction au *Discours de la servitude volontaire* par S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983, p. 19.

⁸ J. M. de Bujanda, « L'exercice de la censure de l'Inquisition portugaise au XVI^e siècle », dans *Le Contrôle des idées à la Renaissance*, Actes du colloque de la FISIER tenus à Montréal, septembre 1995, sous la dir. de J. M. de Bujanda, Genève, Librairie Droz, 1995, pp. 153-172. Du même auteur, voir aussi *Index librorum prohibitorum : 1600-1966*, Genève, Librairie Droz, 2002.

romaine s'était dotée d'une législation qui imposait à tous les écrits une censure préalable à l'impression. De son côté, le rôle de l'autorité civile dans le contrôle des livres déjà imprimés était de seconder et d'appuyer la censure inquisitoriale en ajoutant des peines sévères à celles déjà fixées par le Saint-Office. De cette manière, l'autorité civile pouvait très bien ordonner de brûler publiquement, dans les autodafés, tous les livres interdits qui se trouvaient en circulation dans les villes. Ce type de censure n'épargna malheureusement pas le *Discours* de La Boétie. Par ailleurs, le danger que représentait le *Discours* avait déjà été noté par les milieux parisiens dès la fin de l'année 1570. En effet, le 4 novembre de cette même année, de Paris où se trouvait également Montaigne pour mettre au point l'édition des œuvres de La Boétie, Jacopo Corbinelli (1535-1590), précepteur du duc d'Alençon (1555-1584) écrivit au bibliophile padouan Vincenzo Pinelli (1535-1601) : « Je voudrais avoir une copie d'un texte manuscrit que j'ai vu, dans un très élégant français. La Servitude volontaire, que Brutus lui-même n'aurait pas mieux conçu. Je l'ai lu et c'est une chose savante et profonde mais dangereuse en ces temps. »⁹ Près de neuf ans plus tard, soit le 9 mai 1579, deux jours avant que Montaigne n'obtienne le privilège du Roy pour la publication des *Essais* chez Simon Millanges, le *Discours* de La Boétie, contenu dans les *Memoires de l'estat de France* de Simon Goulart¹⁰, sera brûlé sur la place de l'Ombrière, par décret du Parlement de Bordeaux.

⁹ R. Calderini de Marchi, *Jacopo Corbinelli et les érudits français d'après la correspondance inédite de Corbinelli-Pinelli (1566-1587)*, Hoepli, Milan, 1914, p. 191, n. 1. Ce passage est cité par N. Panichi dans *Plutarchus redivivus ? : La Boétie et sa réception en Europe*, Paris, H. Champion, 2008, p. 22.

¹⁰ *Arrêt du Parlement de Bordeaux ordonnant de brûler les livres intitulés : Mémoires de l'Etat de France – 7 mai 1579*, Archives départementales de la Gironde : arrêts du Parlement, à cette date. Transcrit et communiqué par G. Loirette, dans *Archives Historiques du département de la Gironde*, t. I, Paris-Bordeaux, Champion-Féret, nouvelle série, 1933-1936, pp. 52-53 : « la court [...] ordonne que les susd. livres, intitulez *Les Mesmoires de l'Etat de France*, seront ardz et bruslez au devant le palais royal de l'Ombrière de cested. Ville par le premier sergent roial de la seneschaucée de Guienne sur ce requis, en présence de deux huissiers de lad. Court. »

3.1.2 La lecture partisane du *Discours* dans *Le Reveille-matin des Francois et de leurs voisins*

Peu de temps avant la publication du *Discours* dans les *Memoires* de l'érudit et du théologien protestant Simon Goulart en 1577, d'autres protestants, venus en possession d'une copie du manuscrit qui circulait à Paris en 1574, l'ont publié sous un pseudonyme et sous une forme partielle, dans *Le Reveille-matin des Francois et de leurs voisins, composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de dialogue*¹¹. Derrière le pseudonyme d'Eusebe Philadelphie Cosmopolite, plusieurs ont voulu reconnaître les noms de Nicolas Barnaud (1539-1604 ?) ou de Théodore de Bèze (1519-1605) puis, plus récemment, ceux de François Hotman (1524-1590) et d'Hugues Doneau (1527-1591). D'inspiration protestante, souvent violent, le *Reveille-matin* a inséré le *Discours* – considéré alors comme un pamphlet contre la monarchie – entre deux dialogues, dont l'un appelle au tyrannicide en relatant le massacre des protestants lors de la Saint-Barthélemy de 1572¹², l'autre, les sièges de Sancerre et de La Rochelle qui proposent l'adoption d'une république protestante. Le point essentiel défendu dans les deux dialogues réside principalement dans cet argument : le *Reveille-matin* en appelle au meurtre du roi qui, par son arbitraire, ses abus de pouvoir et ses violences dirigées contre les protestants, rompt le contrat qui le lie au peuple. Et dans le but de convaincre les lecteurs du bien-fondé de ses revendications, le *Reveille-matin* manipule certains passages du *Discours*. Ainsi, par le biais d'une rhétorique retorse et *pro domo* – permutation du nom de l'auteur et du titre de l'ouvrage¹³, multiples ajouts, suppressions ou modifications de mots et d'expressions –, le parti protestant parvient à insuffler une idéologie religieuse militante sous-jacente au texte sans rapport avec l'esprit premier du *Discours* de

¹¹ Pour ne pas alourdir inutilement le texte, nous abrègerons ce titre par celui de *Reveille-matin*.

¹² La Saint-Barthélemy est le massacre de protestants survenu à Paris, le 24 août 1572. Ce massacre s'est prolongé pendant plusieurs jours dans la capitale, puis s'est étendu à plus d'une vingtaine de villes de province durant les semaines suivantes.

¹³ Sous la plume des protestants, le titre *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie s'est vu remplacé par *Le contr'un*. Du reste, ce deuxième titre insiste davantage sur la nécessité d'adapter une offensive violente *contre* la tyrannie où le règne de l'*un* fait loi.

La Boétie, lequel disait bien que « se mettre la religion devant pour gardecorps »¹⁴ avec le dessein de prendre le pouvoir est une pratique hasardeuse et qu'il vaut mieux dans ce cas « obéir a la raison seulement »¹⁵. Dans les exemples qui suivront, nous tenterons, dans un examen comparatif du *Discours* et du *Reveille-matin*, de démontrer¹⁶ qu'en donnant au texte de La Boétie un sens forcé et contraire à son véritable esprit, le *Reveille-matin* propose une lecture partisane qui instrumentalise le *Discours*.

3.1.2.1 Exemples de particularisation du texte dans le *Reveille-matin*

C'est à partir des différents cas de figure consignés dans l'édition du *Discours* de Nadia Gontarbert, mais qui n'ont fait l'objet d'aucune analyse jusqu'à maintenant dans la littérature, que sera étayée notre réflexion sur les stratagèmes de manipulation textuelle employés par le *Reveille-matin*. Dans l'exemple qui suit, les ajouts d'une nation et d'un lieu actualisent et particularisent le texte de La Boétie :

Discours :

... mais ce qui se fait en tous pais, par tous les hommes, tous les jours, qu'un homme mastine cent mille et les prive de leur liberté, qui le croiroit s'il ne faisoit que l'ouir dire et non le voir... ?¹⁷

Reveille-matin :

Mais ce qui se fait tous les jours devant nos yeux, en notre France : Qu'un homme mâtine cent mille villes, et les prive de leur liberté, qui le croirait, s'il ne faisoit que l'ouir dire, et non le voir... ?¹⁸

¹⁴ Voir chapitre I note 41.

¹⁵ Voir chapitre I note 42.

¹⁶ Les multiples ajouts, suppressions ou modifications apportés par le *Reveille-matin* au *Discours* de La Boétie seront identifiés au moyen d'un soulignement. Et afin de mieux voir les différences entre les deux versions, nous avons également souligné le mot ou l'expression auxquels ces multiples ajouts, suppressions ou modifications font référence dans le *Discours*.

¹⁷ *Discours*, p. 84.

¹⁸ *Reveille-matin*, p. 182.

Lorsqu'on sait que le *Reveille-matin* a publié cet extrait peu de temps après la Saint-Barthélemy, l'ajout d'une nation et d'un lieu – la France et les villes – rend plus explicite, en indiquant clairement le peuple et l'endroit concernés par l'action, une phrase dont l'identification est difficile ou importe peu dans le *Discours*. En outre, la volonté qu'a le *Reveille-matin* d'adapter le *Discours* aux événements de l'actualité ne laisse pas d'autre choix au lecteur que celui d'y voir une référence aux conflits politico-religieux qui opposent les protestants au roi de France d'alors, Charles IX (1550-1574), et à ses politiques répressives envers les réformés. De cette manière, les ajouts recensés dans cette phrase doivent être compris comme des allusions délibérément orientées et de mauvaise foi parce qu'ils trahissent la pensée d'un auteur qui se refuse à identifier avec une dénomination particulière le roi et ses sujets. Et pour preuve de l'absence d'effet du hasard, voici un second exemple qui illustre le même stratagème :

Discours :

Pauvres et misérables peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles en votre bien !¹⁹

Reveille-matin :

Pauvres et misérables Français, peuple insensé! nation opiniâtre en ton mal, et aveuglée en ton bien !²⁰

L'ambivalence de La Boétie, et que l'on rencontre tout au long du *Discours*, entre l'adoption du pluriel ou du singulier pour parler du peuple, l'amène à ne jamais personnaliser directement le destinataire du *Discours*. Du coup, les propos tenus par La Boétie tendent à faire passer du particulier à l'universel. Or, dans la version du *Reveille-matin*, cette ambivalence se voit évincée par l'emploi uniforme du singulier. Aussi, la force avec laquelle le *Reveille-matin* harangue précisément les Français fait explicitement référence, pour une seconde fois, au pouvoir monarchique jugé

¹⁹ *Discours*, p. 86.

²⁰ *Reveille-matin*, p.184.

despotique à l'égard des protestants. Dès lors, l'individualisation du destinataire vient réduire considérablement la multiplicité des sens originels du *Discours* de La Boétie.

3.1.2.2 Exemples de modification du sens, d'intensité ou de perspective de phrase

Poursuivons l'examen comparatif du *Discours* et du *Reveille-matin* pour montrer comment les changements, tantôt subtils, tantôt évidents, peuvent modifier le sens, l'intensité ou la perspective de phrase par la suppression d'adverbes :

Discours :

Grand'chose certes et toutesfois si commune qu'il s'en faut de tant plus douloir et moins s'esbahir, voir un million d'hommes servir miserablement, aiant le col sous le joug non pas contrains par une plus grande force...²¹

Reveille-matin :

À la vérité dire, mon compagnon, c'est une chose bien étrange de voir un million de millions d'hommes servir miserablement, ayant le col sous le joug, non pas contraints par une plus grande force...²²

Dans le *Reveille-matin*, l'apostrophe « mon compagnon » crée une camaraderie que n'a pas, de manière générale, le ton impersonnel et réservé du *Discours*. On remarque aussi que l'action de servir « à une plus grande force » que soi est uniquement décrite comme une chose « bien étrange », alors que dans le *Discours*, c'est une « [g]rand'chose certes », mais aussi « toutesfois si commune » qu'il faut « moins s'esbahir ». Dans un tel contexte, la décision qu'a prise le parti protestant, d'éviter que n'apparaissent les adverbes « certes » et « toutefois », a pour conséquence de supprimer deux rectificatifs destinés à atténuer le propos et à empêcher qu'on ne donne un caractère trop insolite à l'assertion précédente. De ce fait, en ne s'embarrassant pas de nuances sur le sujet, le *Reveille-matin* offre une fois de plus, une vision plus réductrice de la servitude comparée à celle plus complexe de

²¹ *Discours*, pp. 79-80.

²² *Reveille-matin*, p. 179.

La Boétie. Cet autre exemple de modification de sens, d'intensité ou de perspective de phrase par la modification des modes verbaux est également instructif :

Discours :

... je ne scay si ce seroit Sagesse, de tant qu'on l'oste de la ou il faisoit bien pour l'avancer en un lieu ou il pourra mal faire. mais certes si ne pourroit il faillir d'y avoir de la bonté, de ne craindre point mal de celui duquel on n'a receu que bien.²³

Reveille-matin :

... je ne sais si ce sera sagesse de l'ôter de là où il faisoit bien pour l'avancer en un lieu où il pourra mal faire mais il ne peut faillir d'y avoir de la bonté du côté de ceux qui l'élèvent, de ne craindre point mal de celui de qui on n'a reçu que bien.²⁴

Alors que dans le *Discours*, le lecteur se retrouve davantage dans l'hypothétique avec la présence de deux verbes au conditionnel présent – être et pouvoir –, le *Reveille-matin* fait disparaître la proposition avancée prudemment par La Boétie au profit de l'indicatif, qui porte essentiellement sur le mode du réel. D'emblée, le choix du conditionnel présent servait à exprimer une supposition ; celui de l'indicatif présent, qui indique dorénavant une partie du temps dont on parle et qui s'oppose à un passé ou à un avenir éventuel, ne rend plus compte du ton plus nuancé et spéculatif de La Boétie. De cette manière, la position affirmée du parti protestant dans le *Reveille-matin* s'avère plus assurée et moins prudente que celle affichée dans le *Discours*.

3.1.2.3 Exemples de détournement de sens

Dans les deux exemples qui suivent, les détournements de sens à la faveur de la proximité phonétique font que le lecteur ne soupçonne pas dans l'immédiat que La Boétie ait pu employer, dans le *Discours*, des termes aux antipodes de ceux que l'on retrouve dans le *Reveille-matin* :

²³ *Discours*, p. 80.

²⁴ *Reveille-matin*, p. 180.

Discours :

[A]insi doncques si les habitans d'un pais ont trouvé quelque grand personnage qui leur ait montré par espreuve une grande preveoiance pour les garder, une grand hardiesse pour les defendre...²⁵

Reveille-matin :

Ainsi donc, si les habitants d'un pays ont trouvé quelque grand personnage qui leur ait montré par épreuve une grande providence pour les garder, une grande hardiesse pour les défendre...²⁶

Au terme de cette comparaison, le lecteur attentif aura remarqué la subtile substitution faite par le *Reveille-matin* du mot « preveoiance » par celui de « providence ». En effet, le recours à la répétition du même son vocalique final – « oiance » et « ence » – puis, de celui de la répétition de plusieurs consonnes – « p », « r », « v », et « c » – montre qu'on a veillé à ce que le remplacement soit délicat à percevoir. Toutefois, cette proximité phonétique entre les deux mots ne suffit pas à dissimuler complètement la valeur sémantique opposée entre eux deux. La connotation du mot « providence » dans le *Reveille-matin* fait référence à une autorité divine qui gouverne le destin de chaque individu, alors qu'à l'inverse, dans le *Discours*, la « preveoiance » renvoie à la neutralité et à la qualité de discernement qui permet à chaque individu de déjouer l'imposture des fausses apparences instaurées par une autorité. Par ailleurs, certains pourraient sans doute penser, et avec raison, que ce glissement de sens pourrait provenir d'une malencontreuse coquille et non d'une intention partisane. Or, comment expliquer que le lecteur rencontre, à peine quelques lignes plus loin et pour une seconde fois d'affilée dans le *Reveille-matin*, le même procédé stylistique ? Procédons maintenant à l'analyse de cet exemple :

²⁵ *Discours*, p. 80.

²⁶ *Reveille-matin*, p. 179.

Discours :

La foiblesse d'entre nous hommes est telle, qu'il faut souvent que nous obeissions à la force...²⁷

Reveille-matin :

La noblesse d'entre nous hommes est telle, qu'elle fait souvent que nous obéissons à la force...²⁸

Dans ce cas précis, on constate le remplacement du terme « foiblesse », tel qu'indiqué dans le *Discours*, par le terme « noblesse », dans le *Reveille-matin*. Malgré l'assonance du même son vocalique « blesse » et de l'allitération des consonnes – « b », « l », « ss » – entre les deux mots, le lecteur qui fait preuve d'attention, en lisant les deux états du texte, remarque l'astuce et découvre que le sens premier de la phrase se voit complètement transformé d'une version à l'autre. Si dans la version du *Reveille-matin*, un homme choisit d'obéir à la force pour honorer les qualités par lesquelles il est noble, c'est de toute évidence le contraire dans le *Discours* où l'obéissance à une force contraignante est l'œuvre des « couards », des « recreus »²⁹, des « lasches » et des « engourdis »³⁰, bref, des faibles, qui manquent de solidité et de résistance pour recouvrer leur liberté originelle.

En considération de ce qui précède, la reprise de certains passages falsifiés du *Discours* dans le *Reveille-matin* réussit, sans toutefois nommer La Boétie et son texte, à le faire passer pour ce qu'il n'est pas : c'est-à-dire un partisan de la Réforme et un instigateur du tyrannicide. Par conséquent, le *Discours* s'inscrit de force dans un contexte politique, idéologique et militant qui n'était pas le sien à l'origine. Tant et si

²⁷ *Discours*, p. 80.

²⁸ *Reveille-matin*, p. 179.

²⁹ *Discours*, p. 81.

³⁰ *Ibid.*, p. 86.

bien que contrairement à La Boétie qui exerce, dans le *Discours*, son esprit au doute irrévérent et à la pensée critique envers toute forme d'*auctoritas* et d'idéologie, les multiples suppressions, ajouts et modifications de sens apportés par le *Reveille-matin* l'instrumentalise en lui faisant endosser des opinions formelles sur le protestantisme qu'il n'a pas partagées toute sa vie durant³¹.

3.1.3 Pour une réhabilitation du *Discours* de La Boétie dans l'essai *De l'amitié*

3.1.3.1 La condamnation montaignienne des tenants d'une lecture politique, idéologique et militante du *Discours*

Contre le fait que La Boétie soit devenu malgré lui, « maître à penser des monarchomaques protestants »³², Montaigne tente de dépolitiser complètement les propos du *Discours*. Pour ce faire, il condamne les tenants d'une lecture politique, idéologique et militante du *Discours* en insistant uniquement sur ses aspects humanistes. Louis Delaruelle croit d'ailleurs à cette opinion, qui a été reprise par la suite et même accentuée par Joseph Barrère³³, pour qui chez La Boétie « l'inspiration est constamment antique et l'ouvrage, comme traité de politique, ne présente nulle part un caractère d'actualité »³⁴. De fait, cet engouement de La Boétie pour les lettres classiques et l'activité intellectuelle s'exprime par manière de reconnaissance à l'égard d'un auteur de l'Antiquité qu'il affectionne tout particulièrement : Plutarque. Dans l'essai *De l'institution des enfans*, Montaigne déclare que le mot de Plutarque,

³¹ Montaigne fait mention de l'adhésion religieuse de La Boétie au catholicisme : « ... Je suis Chretien, ie suis Catholique : tel ay vescu, tel suis-ie deliberé de clorre ma vie. Qu'on me face venir vn prestre, car ie ne veux faillir ce dernier deuoir d'vn Chretien. » Pour lire davantage sur cette question, voir M. de Montaigne, « Lettre au père », dans G. Allard, *La Boétie et Montaigne sur les liens humains*, Québec, Griffon d'argile, 1994, p. 92.

³² S. Goyard-Fabre, « Au tournant de l'idée de démocratie : l'influence des Monarchomaques », dans *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n° 1, 1982, p. 33.

³³ À propos du traitement plus humaniste que politique des *auctoritates* de la littérature dans le *Discours*, voir J. Barrère, *L'humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire. Étude sur les origines du texte et l'objet du Discours d'Estienne de La Boétie*, Genève, Slatkine, 1981, 244 p.

³⁴ L. Delaruelle, « L'inspiration antique dans le *Discours de la servitude volontaire* », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1910, 17^e année, p. 34.

selon lequel « les habitants d'Asie servoient à un seul, pour ne sçavoir prononcer une seule syllabe, qui est Non, donna peut estre la matiere et l'occasion à la Boitie de sa Servitude volontaire. »³⁵ Poursuivant sa condamnation des tenants d'une lecture politique, Montaigne affirme que le *Discours* a un caractère rhétorique fortement marqué et insinue, par le fait même, qu'il n'y a là qu'un immature exercice de style : « ... ce subject fut traicté par luy en son enfance, par maniere d'exercitation seulement, comme sujet vulgaire et tracassé en mille endroits des livres. »³⁶

Pour ainsi dire, les origines du *Discours* proviendraient, selon Montaigne, d'un état d'esprit tout livresque qui permettrait à la fois à La Boétie de se faire une âme antique et d'échapper au temps où il vit. Vu sous cet angle, il faudrait alors comprendre la rédaction du *Discours* comme un moment s'apparentant à une retraite hors du monde, car, comme le souligne Michel Magnien, l'humanisme boétien vise une connaissance des œuvres et des civilisations passées qui se tourne « vers la sphère intime et privée [...] comme si l'action publique [l']avait déçu. »³⁷ Autrement dit, et pour reprendre cette fois-ci les propos d'une assez grande dureté que Montaigne a adressés à Michel de l'Hospital au sujet de son ami : La Boétie aurait choisi, « tout au long de sa vie » de croupir « mesprisé ès cendres de son foyer domestique »³⁸.

3.1.3.2 La multiplication des interprétations du *Discours*

Dans le *Discours*, La Boétie affirme qu'il trouve misérable que l'on n'ait rien à soi, que l'on tienne d'autrui son aise, sa liberté, son corps et sa vie. Malheureusement pour lui, l'ironie du sort a voulu que le *Reveille-matin* l'ait dépouillé de ses intentions

³⁵ Voir introduction note 31.

³⁶ I, 28, 194.

³⁷ M. Magnien, « La Boétie traducteur des Anciens », dans *Étienne de La Boétie Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, H. Champion, Paris, 2004, p. 39.

³⁸ Voir préface de Montaigne aux *Pæmata*, dans É. de La Boétie, *Œuvres complètes* d'Estienne de La Boétie, éd. P. Bonnefon, Genève, Slatkine, 1967, p. 204.

premières afin de défendre des intérêts privés et étrangers aux siens. Inspiré par la volonté de mettre à l'abri des importuns et des partisans un texte qui a servi à forger une nouvelle oppression sous couvert de liberté, Montaigne multiplie les assertions paradoxales à propos de La Boétie et de son texte, lui-même paradoxal. De fait, il n'hésite pas à multiplier les interprétations en mettant simultanément l'accent sur ses vertus d'excellent citoyen envers les lois établies et son recul pris vis-à-vis d'elles.

3.1.3.2.1 L'affirmation des vertus d'excellent citoyen de La Boétie envers les lois établies

Dans l'essai *De l'amitié*, la position ambivalente de Montaigne vis-à-vis des enjeux politiques du *Discours* a pour résultat de disqualifier toute interprétation du *Discours* nourrissant des sympathies avec le protestantisme. Aux tenants d'une lecture politique, idéologique et militante du *Discours*, il leur rétorque qu'ils ont cru lire un pamphlet politique où transparaisaient les intentions séditieuses d'un réformé, alors qu'en réalité, le *Discours* est un texte rédigé par un bon catholique mort il y a quelques années³⁹. Il poursuit son argumentation en soulignant les vertus civiques et pacifiques de La Boétie :

... il avoit un' autre maxime souverainement empreinte en son ame, d'obeyr et de se soubmettre tres-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 remuements et nouvelletez de son temps. Il eut bien plustost employé sa suffisance à les esteindre, que à leur fournir dequoy les émouvoir d'avantage.⁴⁰

Sur la base de ces propos, on pourrait alors penser que Montaigne cherche à enjoliver le souvenir de La Boétie en lui prêtant des vertus qu'il n'a peut-être jamais mises en pratique de son vivant. Seulement, une étude de Benjamin Fillon pourrait confirmer la thèse montaignienne selon laquelle Boétie a vécu en promouvant la paix et en respectant scrupuleusement les lois émanant de l'autorité souveraine. En effet, Fillon relève l'existence de documents juridiques sur lesquels on retrouve la signature de

³⁹ Voir note 31.

⁴⁰ I, 28, 194.

La Boétie, précédée de ces trois mots : *Pax* et *Lex*⁴¹. Ainsi, il faudrait voir dans cette formule une devise qui refuse l'idée du tyrannicide.

3.1.3.2.2 La distanciation de La Boétie envers la France et ses valeurs françaises

Pourtant, et dans une sorte de revirement paradoxal, Montaigne choisit ensuite de montrer que La Boétie éprouvait de la défiance envers la France et ses valeurs. L'idée est d'autant plus intéressante qu'elle oblige à examiner une lettre, adressée conjointement à Belot et à Montaigne, dans laquelle La Boétie avoue préférer prendre ses distances avec sa patrie que d'adhérer au protestantisme :

Il est clair qu'il me faut ramer et faire voile là-bas, oui là-bas, où, au moins, je ne verrai pas ta ruine, ô ma chère France, ou tes habitants tendant les mains vers un ciel ennemi. Là-bas, loin des guerres civiles, simple étranger, je recevrai un jour un lieu d'asile et de bonheur modéré. Là-bas, [...] difficilement, j'oublierai la ruine de ma patrie.⁴²

Peut-être Montaigne avait-il ces propos en tête lorsqu'il affirme, comme dans une sorte d'interprétation argumentée de cette lettre, que La Boétie « avoit son esprit moulé au patron d'autres siècles que ceux-cy »⁴³ et que « s'il eut eu à choisir, il eut mieux aimé estre nay à Venise qu'à Sarlac : et avec raison. »⁴⁴ Qui plus est, Montaigne mentionne l'existence d'un autre texte de La Boétie, dans l'essai *De l'amitié*, qui corrobore le recul que ce dernier prit à l'égard des valeurs françaises du moment. En effet, nous pensons que ce n'est pas un hasard si Montaigne donne une place au *Mémoire sur l'édit de Janvier*⁴⁵, marqué aussi distinctement que celle du *Discours* :

⁴¹ B. Fillon, *La devise d'Étienne de la Boétie et le juriste fontenaisien Pierre Fouschier*, Fontenay-Le-Comte, P. Robuchon Imprimeur-libraire, 1872, p. 15.

⁴² É. de La Boétie, « Lettre à Belot et Montaigne », dans G. Allard, *op. cit.*, p. 261.

⁴³ I, 28, 194.

⁴⁴ *Ibid.* À la page 97 du *Discours*, La Boétie confirme les propos tenus par Montaigne : « Qui verroit les Venitiens une poignée de gens vivans si librement, que le plus meschant d'entr'eulx ne voudroit pas estre le Roy de tous, ainsi nés et nourris qu'ils ne reconnoissent point d'autre ambition, sinon a qui mieulx advisera, et plus soigneusement prendra garde a entretenir la liberté... »

⁴⁵ É. de La Boétie, *Mémoire sur l'édit de janvier*, dans É. de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Le contr'un*, éd. N. Gontarbert, Paris, Gallimard, 1993, pp. 268-303. Longtemps considéré comme perdu, ce texte, écrit en 1562, fut seulement retrouvé en 1917.

Mais il n'est demeuré de luy que ce discours, encore par rencontre, et croy qu'il ne le veit oncques depuis qu'il luy eschapa, et quelques memoires sur cet edict de Janvier, fameux par nos guerres civiles, qui trouveront encores ailleurs peut estre leur place.⁴⁶

La seule mention de « memoires sur cet edict de Janvier » peut laisser le lecteur des *Essais* perplexe. Mais voilà plutôt un exemple, à notre avis, du fameux pédagogisme de Montaigne. En effet, ce procédé a pour fonction principale d'arrêter l'attention du lecteur, qui aime penser et qui pourrait discerner des compléments importants à cet énoncé laconique en se procurant l'ouvrage de La Boétie : d'une part, il renvoie à un ouvrage écrit à l'intention de Charles IX et, d'autre part, il met en lumière tous les dangers que le roi fait encourir à l'ordre social avec le droit provisoire qu'il accorde aux réformés de célébrer leur culte aux côtés des catholiques. Contrairement à la position adoptée par l'autorité souveraine, le lecteur comprendrait que La Boétie ne favorise pas, dans cet édit, le pluralisme religieux lorsqu'il affirme que l'état du mal politique en France est dû à la coexistence de deux peuples dans un seul État : les catholiques *et* les protestants. Du coup, il prend ses distances avec la monarchie en recommandant plutôt la reconstitution d'une unité sociale du pays qui serait entièrement catholique.

3.1.4 Le retrait du *Discours* dans les *Essais*

3.1.4.1 Les raisons du retrait invoquées par Montaigne dans l'essai *De l'amitié*

Malgré tous les efforts de Montaigne pour libérer le *Discours* de la lecture partisane que les protestants lui ont réservée dans le *Reveille-matin*, il ne tient toutefois pas sa promesse d'inclure le *Discours* de La Boétie dans l'essai *De l'amitié*. En effet, le lecteur des *Essais* sait, dès les premières lignes, qu'il doit trouver à la fin, pour pièce centrale du livre, le *Discours* de La Boétie : « Je me suis advisé d'en emprunter un [tableau riche, poly et formé selon l'art] d'Estienne de la Boitie, qui honorera tout le reste de cette besongne. C'est un discours auquel il donna nom LA

⁴⁶ I, 28, 184.

SERVITUDE VOLONTAIRE... »⁴⁷. Et à la toute fin de l'essai, Montaigne attire encore l'attention de son lecteur en écrivant : « Mais oyons un peu parler ce garson de seize ans. »⁴⁸ Puis, « en eschange de cet ouvrage serieux »⁴⁹, il en substitue un autre : les *Vingt neuf Sonnetz* amoureux de La Boétie. Insérés par Montaigne dans toutes les éditions des *Essais* publiées de son vivant, ces *Sonnetz* se voient finalement supprimés dans l'édition posthume de 1595 et remplacés par cette inscription : « Ces vers se voient ailleurs. »⁵⁰

3.1.4.1.1 Un contexte politique non favorable

Parfaitement conscient de la divulgation et de la publication manquée du *Discours* dans les *Essais*, Montaigne affirme dès août 1570, dans l'*Advertissement au lecteur* contenu dans son édition des œuvres de La Boétie, qu'il jugait sa « façon trop delicate et mignarde » pour l'abandonner « au grossier et pesant air d'une si mal plaisante saison »⁵¹. En effet, Montaigne n'aurait pas pu le mettre au milieu du livre I, car cela aurait été « tout simplement faire une profession de foi calviniste. »⁵²

Parce que j'ay trouvé que cet ouvrage a esté depuis mis en lumiere, et à mauvaise fin, par ceux [protestants] qui cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police, sans se soucier s'ils l'amenderont, qu'ils ont meslé à d'autres escrits de leur farine, je me suis dédit de le loger icy.⁵³

3.1.4.1.2 Le *Discours* : une œuvre de qualité moyenne écrite par un jeune « garson »

Dans son entreprise visant à atténuer la portée du *Discours* auprès des lecteurs qui y voient matière à la révolte, Montaigne poursuit son argumentation en déclarant

⁴⁷ I, 28, 183.

⁴⁸ *Ibid.*, 194.

⁴⁹ *Ibid.*, 195.

⁵⁰ I, 29, 198.

⁵¹ M. de Montaigne, « Advertissement au lecteur, de Paris, ce dixieme d'Aoust 1570 », précédent *La Mesnagerie* de Xenophon, dans É. de La Boétie, *Œuvres complètes* d'Estienne de La Boétie, éd. L. Desgraves, t. I, Bordeaux, William Blake & Co, 1991, p. 149.

⁵² M. Butor, *op. cit.*, p. 77.

⁵³ I, 28, 194.

que le *Discours* est « plein ce qu'il est possible », mais une réserve accompagne toutefois ses compliments : « Si y a il bien à dire que ce ne soit le mieux qu'il peut faire ; et si, en l'aage que je l'ay conneu, plus avancé, il eut pris un tel desseing que le mien, de mettre par escrit ses fantasies, nous verrions plusieurs choses rares... ». En outre, Montaigne apporte un bémol à ce reproche en le qualifiant tout de même de « gentil »⁵⁴, mais il n'est pas sûr que l'adjectif ait le plein sens de noble, si l'on observe qu'il qualifie également l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre de « gentil livre pour son estoffe »⁵⁵ alors qu'il offre à son lecteur, dans l'essai *Des prières*, une vive critique dudit ouvrage. Enfin, le procédé habile dont use Montaigne avec l'anticipation du très jeune âge auquel le *Discours* a été composé, de dix-huit ans à « sa premiere jeunesse »⁵⁶ puis à seize ans, peut être interprété comme une raison de plus pour retirer le *Discours* des *Essais* : « Mais oyons un peu parler ce garson de seize ans », corrigeant, d'ailleurs, les « dixhuict ans »⁵⁷ des versions précédentes.

3.1.4.1.3 La prudence de Montaigne

Or, si Montaigne s'attarde avec autant d'ingéniosité à disculper la grande valeur du *Discours*, comment expliquer le fait qu'à l'origine, il souhaitait, pour rendre hommage à son ami disparu, publier cet « ouvrage sérieux »⁵⁸ ? À notre avis, il s'agit d'une autre stratégie mise de l'avant par Montaigne visant à disculper La Boétie, cet homme qui « creust ce qu'il escrivoit, car il estoit assez conscientieux pour ne mentir pas mesmes en se jouant »⁵⁹, des intentions séditieuses que risquaient de lui prêter ses lecteurs. De cette manière, le lecteur attentif comprendra que derrière la dureté et

⁵⁴ *Ibid.*, 184. Cette référence s'applique également aux deux citations précédentes.

⁵⁵ II, 11, 430. L'analyse de G. Mathieu-Castellani, dans *Montaigne ou la vérité du mensonge*, montre que la critique que fait Montaigne de Marguerite de Navarre est encore plus vive à propos d'un conte de l'*Heptaméron* (la 25^e nouvelle) dans l'essai *Des prières* (I, 56, 324) : « ... elle allegue cela pour un tesmoignage de singuliere devotion. Mais ce n'est pas par cette preuve seulement qu'on pourroit verifier que les femmes ne sont guieres propres à traiter les matieres de la Theologie. »

⁵⁶ I, 28, 184.

⁵⁷ *Ibid.*, 194.

⁵⁸ *Ibid.*, 195.

⁵⁹ *Ibid.*, 194.

l'ambiguïté apparentes des propos tenus par Montaigne se cache une technique particulière d'écriture selon laquelle la vérité sur le *Discours* est présentée exclusivement entre les lignes. Rappelons ces propos de Leo Strauss à propos des écrivains vivant dans des périodes de grandes persécutions : « La persécution ne peut même pas empêcher l'expression publique de la vérité hétérodoxe, car un homme dont la pensée est indépendante peut exprimer publiquement ses opinions sans dommage, pourvu qu'il agisse avec *prudence*. »⁶⁰ Ceci dit, si Montaigne ne publie pas le *Discours*, ce n'est pas comme le pense Michel Simonin, parce qu'il « sape l'œuvre de La Boétie tout en la désavouant »⁶¹, mais c'est plutôt pour d'excellentes raisons de prudence, préférant rester plus suggestif qu'explicite, à la manière de la sentence antique de Lucrèce, citée en latin de surcroît :

Ce que je ne puis exprimer, je le montre au doigt : *Verum animo satis hæc vestigia parva sagaci / Sunt, per quæ possis cognoscere cætera tute* [« Mais ces brèves indications suffisent à un esprit pénétrant, à leur lumière tu pourras découvrir le reste par toi-même. » (Lucr., I, 403)]⁶²

Au temps des troubles religieux entre catholiques et protestants, reste donc, pour Montaigne, à retirer le *Discours* et à le taire pour éviter d'éventuelles persécutions⁶³ ; mais par « un taire parler et bien intelligible »⁶⁴ qui rappelle au lecteur ce qu'il aurait dû lire. Pour reprendre cette expression d'André Tournon, « écarté, le *Discours* se profile en marge du livre comme une sommation muette, une question en suspens. »⁶⁵ En agissant de la sorte, Montaigne cherche ainsi à aiguïser le jugement de son lecteur,

⁶⁰ L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2003, p. 53. C'est nous qui soulignons.

⁶¹ M. Simonin, « Œuvres complètes ou plus que complètes ? Montaigne éditeur de La Boétie », *Montaigne Studies*, vol. 7, 1995, p. 24.

⁶² III, 9, 983.

⁶³ Malgré sa grande prudence, dans les Archives du Saint-Office et de l'Index, il est indiqué que Montaigne fut confronté à deux censures en mars et en avril 1581 par le Maître du Sacré Palais, Sisto Fabri, et probablement par le secrétaire de l'Index, Giovanni Battista Lanci. Notons que les *Essais* ne se mériteront pas la censure romaine même si le livre figurera à l'Index jusqu'à son abolition après Vatican II. Voir à ce sujet, J.-Robert Armogathe, « Montaigne et la censure romaine : Julien l'Apostat », dans *Dieu à notre commerce et société*, sous la dir. de P. Desan, Genève, Librairie Droz, 2008, pp. 251-258.

⁶⁴ II, 12, 454.

⁶⁵ A. Tournon, « Notre liberté volontaire : le *Contr'un* en marge des *Essais* », *Europe*, n° 729-730, 1990, p. 81.

à mettre son intelligence en alerte et à la rendre plus sensible à l'existence des nombreuses possibilités de lectures que comporte le *Discours* de La Boétie.

3.2 Montaigne et son lecteur

3.2.1 La volonté d'offrir un espace de liberté au lecteur dans les *Essais*

Dans son ouvrage intitulé *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Roger Chartier soutient que Montaigne est l'un des rares lettrés à la Renaissance qui s'écarte de ce modèle dominant de la lecture des *auctoritates*⁶⁶. En effet, si traditionnellement, on considérait que la lecture d'un texte, c'était de le recevoir d'autrui sans y marquer sa place, un tout autre point de vue se constitue progressivement dans les *Essais*. Sur ce point, l'originalité de Montaigne se perçoit mieux lorsqu'elle est rapportée aux conventions et aux habitudes qui gouvernaient la lecture savante de la Renaissance. Exception faite des sentences peintes sur les poutres qu'il pouvait voir comme un livre ouvert, Montaigne refuse les règles et les postures de la lecture traditionnelle : en lisant, il ne tient aucun cahier de lieux communs, refuse de copier, de compiler et de suivre une méthode. Comme il le dit lui-même, il ne fut qu'un piloteur, un peu comme l'abeille face aux fleurs des champs : il butine « deçà delà »⁶⁷, il « effleure[] et pinse[] »⁶⁸ les livres qu'il a sous la main suivant son goût et l'inspiration du moment. C'est donc en toute liberté, au gré de son plaisir ou de son ennui, « sans ordre et sans dessein, à piece descousues », que Montaigne feuillette « à cette heure un livre, à cette heure un autre »⁶⁹. De cette manière, s'il « ayme bien »⁷⁰ les

⁶⁶ *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, sous la dir. de G. Cavallo et R. Chartier, Paris, Seuil, 2001, p. 42.

⁶⁷ I, 26, 152.

⁶⁸ II, 18, 666.

⁶⁹ III, 3, 828. Cette référence s'applique également à la citation précédente.

⁷⁰ *Ibid.*

auctoritates dont il cherche l'« accointance »⁷¹, il devient toutefois évident qu'il « ne les adore pas »⁷².

Cette façon originale de concevoir la lecture au XVI^e siècle ouvre la porte à deux questions qui demeurent cependant ouvertes. En effet, comment sa position à l'égard des *auctoritates* de la littérature offre-t-elle un espace de liberté à son lecteur afin qu'à son tour, celui-ci exerce un rapport critique à l'égard de Montaigne comme *auctoritas* ? De plus, de quelle manière aborder la relation *auctoritas*-lecteur lorsqu'on sait que la représentation montaignienne de l'*auctoritas* se révèle avec le temps totalement libérée de la tradition en devenant pleinement individuelle ? Dans cette seconde et dernière partie du chapitre, il conviendra donc d'examiner comment s'élabore cette idée de « formation » du lecteur idéal avec une réelle autonomie dans la pratique de la lecture qui ne porterait pas préjudice au libre exercice de la pensée du lecteur dans les *Essais*.

3.2.1.1 Les citations

Dans sa réflexion sur la lecture, Montaigne revendique pour son lecteur une position de non-assimilation, car l'imitation des *auctoritates* nuit nécessairement à l'élaboration d'une pensée à soi. Dans l'essai *De l'art de conferer* (III, 8), l'attitude de Montaigne à l'égard des lecteurs assujettis à la pensée d'une *auctoritas* en est une de profond dépit : « Que ferons nous à ce peuple qui ne fait recepte que de tesmoignages imprimez, qui ne croit les hommes s'ils ne sont en livre, ny la verité si elle n'est d'aage competant ? Nous mettons en dignité nos bestises quand nous les mettons en moule. »⁷³ Aussi propose-t-il, dans les *Essais*, des pistes de réflexion intéressantes sur l'implication de la citation comme moyen de favoriser le libre exercice de la pensée. Si la plupart des esprits ont besoin de matière étrangère pour

⁷¹ I, 28, 184.

⁷² II, 12, 439.

⁷³ III, 8, 1081.

savoir quoi penser et imposer leur vue, les citations tirées des *auctoritates* doivent servir au lecteur « non tant d’instruction que d’exercitation. »⁷⁴ Conformément à l’étymon latin de *citatus*, la citation est perçue par Montaigne dans son sens premier qui est celui d’« appeler » et de « convoquer »⁷⁵ l’*auctoritas* afin d’élaborer, dans des dispositions favorables, en ami et en familier, une pensée personnelle. Dès les premières éditions des *Essais*, la plupart des *auctoritates* de la littérature qu’il allègue pour servir de garant à son propre discours, Montaigne les tient au rang de matières à réflexion pour mettre à l’essai son propre jugement et espère ainsi mobiliser son lecteur afin qu’il en fasse de même : « Puisque je ne puis arrêter l’attention du lecteur par le pois, « *manco male* » s’il advient que je l’arrête par mon embrouilleure. – Voire, mais il se repentira par apres de s’y estre amusé. – C’est mon, mais il s’y sera tousjours amusé. »⁷⁶

Par la même occasion, le rapport que souhaite établir Montaigne avec son lecteur, par le biais de la citation, relèverait moins d’une collaboration que d’un défi. D’autant plus que ce qu’il cherche d’abord et avant tout, c’est de prendre son lecteur en défaut en omettant d’en signaler ses sources :

Ez raisons et inventions que je transplante en mon solage et confons aux miennes, j’ay à escient ommis parfois d’en marquer l’auteur, pour tenir en bride la temerité de ces sentences hastives qui se jettent sur toute sorte d’escrits [...]. Je veux qu’ils donnent une nazarde à Plutarque sur mon nez, et qu’ils s’eschaudent à injurier Seneque en moy.⁷⁷

3.2.1.2 Les titres

De même que Montaigne s’amuse à fuir son lecteur derrière les propos d’une *auctoritas* afin que le lecteur le suive, Patrick Henri a par ailleurs déjà souligné

⁷⁴ III, 12, 1039.

⁷⁵ « Citation », *Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine*, sous la dir. d’A. Rey, t. I, Paris, Dictionnaire Le Robert, p. 765.

⁷⁶ III, 9, 995.

⁷⁷ II, 10, 408.

l'emploi dans les *Essais* de ce qu'il appelle le phénomène des « titres façades »⁷⁸. Cela est juste dans la mesure où à plusieurs reprises, le lecteur attentif découvre que les titres que Montaigne donne à ses nombreux essais ne sont pas toujours tout à fait révélateurs de la matière qu'ils contiennent. En 1588, il écrit que « [l]es noms de [s]es chapitres n'en embrassent pas tousjours la matiere ; souvent ils la denotent seulement par quelque marque... »⁷⁹. Un ajout au même essai suggère aussi que Montaigne parle entre les lignes : « Joint qu'à l'aventure ay-je quelque obligation particuliere à ne dire qu'à demy, à dire confusément, à dire discordamment. »⁸⁰ Ainsi, on peut dire que le type de lecteur que Montaigne souhaite vraiment rencontrer en est un qui, « par clairté de jugement et par la seule distinction de la force et beauté des propos », « sçache [le] deplumer »⁸¹ de ces menus larcins.

3.2.1.3 Le refus d'incarner une *auctoritas* pour son lecteur

Partenaires de l'effort d'indépendance du jugement, les *Essais* contribuent puissamment, de par leurs réflexions comme celles portant sur la lecture ainsi que le libre exercice de la pensée, à arracher le masque trompeur des habitudes traditionnelles de la lecture. C'est un exercice salutaire dont Montaigne souligne qu'il rend le lecteur capable de mieux « estime[r] les choses selon leur juste grandeur. »⁸² La manifestation la plus évidente de la communication que tente d'établir Montaigne avec son lecteur réside dans son refus d'incarner une *auctoritas* à son endroit afin de lui fournir un lieu où la sagacité de ce dernier puisse trouver à s'exercer, un peu comme lorsque sa pensée rencontrait celles de Plutarque et de La Boétie :

⁷⁸ P. Henry, « Les titres façades, la censure et l'écriture défensive chez Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol. 5, n° 24, 1977, p. 11.

⁷⁹ III, 9, 994.

⁸⁰ *Ibid.*, 995.

⁸¹ II, 10, 408. Cette référence s'applique également à la citation précédente.

⁸² I, 26, 157.

Ny elles, ny mes allegations ne servent pas toujours simplement d'exemple, d'autorité ou d'ornement. Je ne les regarde pas seulement par l'usage que j'en tire. Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matiere plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus delicat, et pour moy qui n'en veulx exprimer d'avantage, et pour ceux qui rencontreront mon air.⁸³

À ce propos, Philip Knee souligne que Montaigne « refuse de jouer au réformateur moral et de dire ce qu'il faut faire au monde. »⁸⁴, car il est conscient que « [p]ar tout ailleurs [il n'a] qu'une auctorité verbale : en essence, confuse. »⁸⁵ Comment d'ailleurs, pourrait-il en être autrement ? Dans l'*Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), Montaigne stipule que la seule constance de l'homme est son inconstance, car « [e]t nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse », « il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation en branle »⁸⁶. Les conséquences de cette perception dévaluée et relativisée de l'*auctoritas* auprès de son lecteur sont d'une évidence incontournable pour ceux qui continueraient de croire que Montaigne voudrait être perçu comme une *auctoritas* : « [t]oute humaine nature » étant « tousjours au milieu entre le naistre et le mourir », elle ne saurait offrir, « qu'une obscure apparence et ombre », « une incertaine et debile opinion. » Et Montaigne de renchérir, comme s'il entendait se refuser et refuser à son lecteur, la moindre possibilité d'incarner une *auctoritas* :

Et si, de fortune, vous fichez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner. Ainsin, estant toutes choses subjectes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une reelle subsistance, se trouve deceue, ne pouvait rien apprehender de subsistant et permanant, par ce que tout ou vient en estre et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit nay.⁸⁷

⁸³ I, 45, 251.

⁸⁴ P. Knee, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, P.U.L., 2003, p. 7.

⁸⁵ III, 3, 828.

⁸⁶ II, 12, 601.

⁸⁷ *Ibid.*

Conclusion somme toute logique, et on ne peut plus satisfaisante, la complicité que Montaigne requiert de ses lecteurs se libère de la tradition de l'*auctoritas* et aboutit à constituer une « solidarité heureuse »⁸⁸. Privé volontairement de toute *auctoritas*, Montaigne parvient ainsi à établir une base de communication égalitaire avec son lecteur qui leur permet de se rencontrer et de s'entretenir en toute liberté.

3.2.2 L'exercice de libération de la pensée dans les *Essais*

3.2.2.1 Le désir de rencontrer un ami

Le lecteur qui parcourt les *Essais* ne peut manquer d'être frappé par l'emploi et l'assortiment qu'il y est fait des mots « ami » et « lecture ». Non seulement ces mots reviennent avec une fréquence surprenante sous la plume de Montaigne, mais encore ils semblent toujours éveiller chez lui de profondes résonances avec cette amitié qu'il vécut avec La Boétie et qui commença avant la rencontre des deux hommes, par livres interposés. Retenons donc, au point de départ, que dans l'essai *De trois commerces*, le lecteur apprend comment après la mort de l'ami unique, et par suite des carences de ses relations interpersonnelles avec les hommes et les femmes, Montaigne choisit d'établir une relation avec le lecteur des *Essais* qui est avant tout amicale. Tout cela a été bien vu par tous les commentateurs. En effet, Alfred Glauser décèle chez lui que « Les *Essais* sont en premier lieu un dialogue avec un ami mort ; [qu'] ils tendent à le remplacer. Mais ce mouvement vers une amitié du passé est suivi par le désir de rencontrer un ami dans la foule de l'avenir. »⁸⁹ Cette thèse est également évoquée par Muriel Bourgeois lorsqu'elle affirme que le commerce recherché par Montaigne avec son lecteur est en quelque sorte le substitut de la relation vivante avec La Boétie⁹⁰. Comprise en ce sens, l'offre de lecture

⁸⁸ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 247.

⁸⁹ Les propos d'A. Glauser sont cités par E. Kushner, *Le dialogue à la Renaissance : Histoire et poétique*, Genève, Librairie Droz, 2004, p. 200.

⁹⁰ M. Bourgeois, *Littérature et morale 16^e-18^e siècle : De l'humaniste au philosophe*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 45.

montaignienne dans les *Essais* s'avère indissociable d'une séduction symbolique envers le lecteur, car elle souhaite, pour reprendre l'expression de Claude Lefort, exciter ce désir en l'autre, le désir de lire, de connaître et de s'entreconnaître⁹¹.

3.2.2.2 Le pacte de confiance de Montaigne avec son lecteur

L'avis *Au lecteur*, rédigé pour la première édition des *Essais*, et très précisément daté du 1^{er} mars 1580, est un protocole de lecture, un pacte de confiance placé par Montaigne au début des *Essais* afin de tenir toujours en alerte ce lecteur avec lequel il veut s'entretenir « de bonne foy »⁹², « véritablement et justement »⁹³. Mais qu'est-ce d'abord qu'un livre de « bonne foy » ? Issu du désir de favoriser à la fois le libre exercice de la pensée et le bon jugement après avoir débarrassé la pensée et le discours de l'opinion commune, ce singulier pacte de confiance envers le lecteur engage l'auteur à être, à se montrer tel qu'il est, dans toute la vérité de sa nature : « [a]insi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre... »⁹⁴. Or, pour Jean-Marcel Paquette, le « je » fondateur du discours essayistique n'est pas moins construit et fictionnel que le « je » fondateur du récit romanesque, seulement il l'est *autrement*⁹⁵. Paquette nuance toutefois cette affirmation en spécifiant que ce « je » n'empêche pas l'essayiste, dans une sorte de pacte avec le lecteur, d'abolir « les risques de conflit entre le tout est fiction et tout est réel »⁹⁶. Ainsi, si dire « je » ne confère pas au livre de Montaigne une inéluctable preuve de « bonne foy », on ne peut douter de la prééminence de la première personne du singulier qui indique néanmoins un souci du rapport à soi et une démarche essayistique plus personnelle.

⁹¹ C. Lefort, « Le nom d'Un », dans É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, éd. P. Léonard, Paris, Payot, 2002, pp. 274-275.

⁹² M. de Montaigne, *Au lecteur*, non paginé.

⁹³ Voir note 2.

⁹⁴ M. de Montaigne, *Au lecteur*, non paginé.

⁹⁵ J.-M. Paquette, « Du récit à l'essai – de l'essai au récit : le cas de Jacques Ferron », *Archives des lettres canadiennes*, t. VI, Québec, Fides, 1985, p. 623.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 622.

Cela dit, il est pertinent d'examiner plus avant le caractère problématique d'un discours qui ne serait régi que par un pacte de véracité⁹⁷. Pour Marc Foglia, il existe chez Montaigne un souci de remplacer par les « raisons naturelles et palpables » les syllogismes en « Barroco » ou en « Baralipton », les « simples discours de philosophie » et les « subtilitez espineuses de la Dialectique »⁹⁸. Suivant ce raisonnement, la sincérité du jugement de Montaigne se présente au lecteur comme une alternative à l'élaboration théorique et technique de la vérité. Foglia poursuit son argumentation en ajoutant la remarque que les sentences de Cicéron, les « ordonnances logiciennes et Aristoteliques », voire les « dialogismes »⁹⁹ de Platon sont écartés, au profit d'un exercice plus direct de la pensée. En d'autres termes, Montaigne préfère recourir aux exemples historiques et aux cas d'expérience, plutôt que de se perdre dans la répétition de lieux communs. Compris en ce sens, les emprunts aux *auctoritates* de Plutarque et de La Boétie dans les *Essais* servent à corroborer l'hypothèse selon laquelle ce n'est pas l'emprunt à une *auctoritas* en tant que telle qui importe, mais la *disposition* de celui qui emprunte.

Tout compte fait, avec la « bonne foy » de Montaigne comme disposition, l'on s'aperçoit que le principe du pacte de confiance mis en œuvre dans les *Essais* est lui-même issu, généré, constitué à partir d'une image du lecteur comme ami et congénère. En effet, Montaigne fait, en tant qu'auteur et ami, une promesse qui, pour être tenue, pose à son tour des conditions au destinataire des *Essais* : le lecteur est convié à devenir le témoin, le confident, voire le complice, mais surtout le juge de l'auteur dont il lit les réflexions de moraliste. Dès lors, la lecture de son livre

⁹⁷ Sur le caractère problématique de ce que nous appelons le pacte de confiance, voir Y. Belaval, *Le souci de sincérité*, Paris, Gallimard, 1944 ; L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945 et Y. Delègue, *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*, Paris, H. Champion, 1998.

⁹⁸ Ces citations, que l'on retrouve dans I, 26, 161 et I, 26, 163, ont été commentées par M. Foglia dans *Montaigne, philosophe de la sincérité ?*, site web Le goût de la lecture, l'exigence de l'écriture, <http://www.e-litterature.net/>, section « Essais », consulté le 6 août 2010.

⁹⁹ II, 10, 414. Cette référence s'applique également à la citation qui précède.

commande une participation active du lecteur qui doit *s'engager*, comme preuve d'amitié, à établir un réel dialogue avec Montaigne¹⁰⁰.

3.2.2.3 Le dialogue comme moyen d'« entreconnaissance »

Contre un humanisme pédant et livresque, Montaigne entreprend dans ses *Essais* un dialogue avec son lecteur qui témoigne d'une nouvelle ouverture à l'autre. Cela n'est toutefois pas étranger au fait que le XVI^e siècle magnifie le privilège humain de la parole échangée à deux. Caractérisé en effet par sa forme ouverte et libre, le dialogue permet l'examen d'une pensée qui répugne à se formuler systématiquement. Dès lors, ce que permet la lecture pour le lecteur, c'est la découverte de son altérité, car l'autre du texte, qu'il s'agisse du narrateur ou d'un personnage, renvoie toujours le lecteur, par réfraction, à une image de lui-même.

Influencée par la fonction première de la parole boétienne dans le *Discours*, qui est de rapprocher les hommes les uns les autres, la fonction montaignienne de la parole est « le seul util par le moien duquel se communiquent nos volonte et nos pensées, c'est le truchement de nostre ame : s'il nous faut, nous ne nous tenons plus, nous ne nous entreconnaissions plus. »¹⁰¹ Et en vertu de cette influence, ce que Montaigne rend possible dans les *Essais*, c'est une connaissance mutuelle entre lui-même et celui qui le lit. De fait, si Montaigne « parle au papier comme [il] parle au premier qu'[il] rencontre »¹⁰², c'est parce qu'il croit que le lecteur a besoin de lui pour se libérer et, à l'inverse, qu'il a lui-même continuellement besoin du lecteur pour s'affirmer et se remettre en question. Selon ses dires, son esprit ne s'arrête jamais en lui-même – « [s]i mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me

¹⁰⁰ Sur les liens existants entre la participation active du lecteur et l'exercice du jugement, notons au passage l'étude de C. Bauschatz, « Montaigne's Conception of Reading in the Context of Renaissance Poetic and Modern Criticism », dans *The Reader in the Text : Essays on Audience and Interpretation*, É.-U., Princeton University Press, 1980, pp. 264-291.

¹⁰¹ II, 18, 667.

¹⁰² III, 1, 790.

resoudrois : elle est toujours en apprentissage et en espreuve »¹⁰³ –, mais préfère se placer sous un œil qui peut être celui d'un ami plutôt que celui d'un disciple. Ainsi, il ne s'agit pas seulement pour le lecteur de s'adonner tout bonnement à la lecture des *Essais*, mais, à leur contact, et dans un échange serré avec Montaigne, d'apprendre à se façonner lui-même, à exercer et à libérer son jugement. Car n'oublions pas que dans la logique montaignienne, le libre exercice du jugement est une affaire collective : il faut « frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui. »¹⁰⁴

Examiné sous cet aspect, le dialogue instauré entre Montaigne et son lecteur consiste en un véritable échange où « [l]a parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute. »¹⁰⁵ Cela suppose, bien entendu, que dans ce genre de dialogue, Montaigne accepte avec bonne volonté l'existence de l'autre, même s'il a des opinions divergentes aux siennes, pourvu qu'elles soient de « bonne foy ». Par le fait même, la notion de vérité est une chose partagée dans les *Essais* : c'est un idéal à atteindre, non pas une possession. En d'autres termes, Montaigne reconnaît ainsi, en faisant appel à l'autre, le pluralisme des vérités. Et en perdant leur autorité, les vérités qu'il met de l'avant ne fondent plus des certitudes et peuvent désormais devenir matière à débat et à d'autres essais !

3.2.2.4 Les mesures visant à améliorer les aptitudes de lecture

« Un suffisant lecteur descouvre souvent és escrits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et apperceües », écrit Montaigne, tout en précisant qu'à travers une pareille lecture le « suffisant lecteur » parviendrait à prêter aux perfections étalées dans les écrits d'autrui « des sens et des visages plus riches »¹⁰⁶. Or, pour que cela soit rendu possible, Montaigne insiste sur le fait que le

¹⁰³ III, 2, 805.

¹⁰⁴ I, 26, 153.

¹⁰⁵ III, 13, 1088.

¹⁰⁶ I, 24, 127.

lecteur devra développer, s'il ne les possède déjà, certaines aptitudes à la lecture. On se souviendra, à cet effet, que Montaigne a gardé en mémoire la mésinterprétation que les protestants ont réservée au *Discours* de La Boétie et qu'afin de prévenir d'autres interprétations et faux-sens de la sorte, il lui faut mettre en œuvre, dans les *Essais*, une stratégie prévoyant les carences potentielles de « l'indiligent lecteur »¹⁰⁷. C'est que sa verve est inépuisable lorsqu'il s'agit d'épingler les gens qui se piquent d'être lettrés à son époque et qui lisent de manière inattentive, superficielle et irréfléchie les livres sans se soucier de déceler ce que l'auteur a réellement voulu dire ou faire avec le langage et les idées :

D'où j'ay veu, plus souvent que tous les jours, advenir que les esprits foiblement fondez, voulant faire les ingenieux à remarquer en la lecture de quelque ouvrage le point de la beauté, arrestent leur admiration d'un si mauvais choix qu'au lieu de nous apprendre l'excellence de l'auteur, il [*sic*] nous apprennent leur propre ignorance. Cette exclamation est seure : Voylà qui est beau ! ayant oüy une entiere page de Vergile. Par là se sauvent les fins. Mais d'entreprendre à le suivre par espauettes, et de jugement expres et trié vouloir remarquer par où un bon autheur se surmonte, par où se rehausse, poisant les mots, les phrases, les inventions une apres l'autre, ostez vous de là.¹⁰⁸

De cette manière, la pratique de la lecture que propose Montaigne ne se contente pas de souhaiter le libre exercice de la pensée et la formation du jugement moral du lecteur, elle se présente comme le respect ou la défense de cette idée. Cela implique alors que le lecteur qui souhaite instaurer, d'égal à égal, une véritable relation fraternelle avec Montaigne devra, en plus d'être de « bonne foy », dépasser l'opiniâtreté et la contestation, qualités que Montaigne trouve « communes [et] plus apparentes aux plus basses ames ». À l'inverse, il devra développer des « qualitez rares, fortes, et philosophiques » qui sont le propre d'un effet de sincérité et de jugement : « se raviser et se corriger, abandonner un mauvais party sur le cours de son ardeur »¹⁰⁹.

¹⁰⁷ III, 9, 994.

¹⁰⁸ III, 8, 936.

¹⁰⁹ I, 26, 155. Cette référence s'applique également aux deux citations précédentes.

Par la même occasion, le lecteur qui veut apprendre à bien raisonner et surtout à bien juger les *Essais*, devra être pleinement actif. La métaphore du bon lecteur et du bon nageur – « Quand les anciens Grecs vouloyent accuser quelqu'un d'extreme insuffisance, ils disoyent en commun proverbe qu'il ne sçavoit ny lire ny nager »¹¹⁰ – permet à Montaigne d'expliquer ce qui se passe lorsque celui-ci est pleinement actif. En effet, un tel lecteur sait contourner les difficultés de lecture afin « que la profondeur et pois de sa doctrine ne l'engloutist et suffucast. »¹¹¹ Pour ainsi dire, il est diligent, éveillé, non systématique, capable de tenir compte des circonstances internes et externes des textes afin de mettre les contenus en perspective, de lire en dépassant la pure surface, être prêt, non seulement à retenir ce qui est dit, mais aussi à prolonger à sa mesure et pour son compte personnel, son propre jugement.

3.2.3 La lecture comme préparation à vivre librement dans le monde

3.2.3.1 Du lecteur des livres au lecteur du monde

Mais il s'agit de ne pas se méprendre sur la place qu'occupe la lecture de livres dans les *Essais*. S'il y a un enseignement à tirer de Montaigne, c'est que ce type de lecture ne se suffit pas à elle-même, mais doit s'appuyer sur la pratique des vertus :

Facheuse suffisance, qu'une suffisance purement livresque ! Je m'attens qu'elle serve d'ornement, non de fondement, suivant l'avis de Platon, qui dict la fermeté, la foy, la sincérité estre la vraye philosophie, les autre sciences et qui visent ailleurs, n'estre que fard.¹¹²

Cela évoque ce trait sarcastique de Galilée (1564-1642), qui sera lancé à propos de ceux qui prétendent s'en tenir à rechercher la vérité, non pas dans le monde, mais qui circonscrivent cette recherche dans les limites de la confrontation des textes : « Ce genre d'hommes croit que la philosophie est un livre quelconque comme l'*Énéide* ou l'*Odyssée* ; et que la vérité ne doit pas être cherchée dans le monde ou dans la nature

¹¹⁰ II, 34, 742.

¹¹¹ III, 13, 1068.

¹¹² I, 26, 152.

mais dans la confrontation des textes. »¹¹³ À notre avis, il existe un parallèle certain entre ces propos de Galilée et ce que pense Montaigne sur la fréquentation assidue des livres. Ce dernier n'échappe donc pas à cette tendance de l'humanisme, selon laquelle le livre n'est que le guide et l'auxiliaire de la vie et que, comprise en ce sens, la lecture doit également être une activité qui se vit dans le monde, et non dans une tour d'ivoire. Loin d'étouffer la vie, une lecture ainsi conçue permet au lecteur de s'unir à elle. En pareil cas, un tel commerce avec les livres participe à la formation de l'esprit et au décodage des signes que le monde renferme. N'est-ce pas déjà un exercice de préparation au voyage, sorte d'adjuvant aux livres préconisé par l'auteur des *Essais* ?

3.2.3.2 Le lecteur-voyageur

La tradition du voyage à Rome est très abondante et très variée dans la littérature de la Renaissance et sert à l'évidence d'outil de connaissance du monde passé et présent, notamment chez Joachim du Bellay (1522-1560). En 1558, ce dernier publia un recueil de sonnets intitulé *Les antiquitez de Rome*¹¹⁴, où il célèbre la grandeur et la gloire passées ainsi que la ruine de la ville impériale, et *Les regrets*, journal de voyage qui fait la satire de la Rome contemporaine. Bien avant lui, Jean Lemaire de Belges (1473-1524), que du Bellay loua pour « avoir premier illustré et les Gaules et la Langue Françoisse, luy donnant beaucoup de motz et manieres de parler poétiques qui ont bien servy mesmes aux plus excellens tens »¹¹⁵, a été impliqué dans les recherches antiquaires de la première Renaissance. Décrit par ses contemporains comme un homme qui s'intéresse aux vestiges de la civilisation classique les plus

¹¹³ L'extrait de cette lettre, tirée de la correspondance entre Galilée et Kepler, est cité par F. Rico, dans *Le rêve de l'humanisme : De Pétrarque à Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 173.

¹¹⁴ J. du Bellay, *Les antiquitez de Rome ; Les regrets*, introduction, chronologie et bibliographie établies par F. Joukovsky, Paris, Flammarion, 1994.

¹¹⁵ J. Lemaire de Belges, *Des anciennes pompes funérales*, texte établi, introduit et annoté par M.-M. Fontaine et avec le concours d'Elizabeth A. R. Brown, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. I.

divers et qui « lit toujours en curieux et critique les textes les plus archaïques »¹¹⁶, on découvre ainsi que chez Lemaire de Belges, les recherches archéologiques vont de pair avec les études philologiques et littéraires.

Or, malgré le nombre impressionnants des auteurs latins fréquentés par Montaigne¹¹⁷, ce dernier croit à l'importance du voyage comme du Bellay et, tout comme Lemaire de Belges, que les études philologiques et littéraires vont de pair avec les recherches archéologiques. Ainsi, après avoir tant vanté les vertus des livres comme agents libérateurs de la pensée, Montaigne met son lecteur en garde contre le recours à ce seul procédé : « [l]es livres sont plaisans ; mais, si de leur fréquentation nous en perdons en fin la gayeté et la santé, nos meilleures pieces, quittons les. »¹¹⁸ Selon lui, il se tire une merveilleuse clarté pour le jugement humain de la fréquentation du monde :

[L]e voyager me semble un exercice profitable. L'ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses incogneuës et nouvelles ; et je ne sçache point meilleure escolle, comme j'ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantasies et usances, et luy faire gouter une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature.¹¹⁹

Dès lors, il ne s'agit plus pour Montaigne de s'affranchir uniquement au moyen des livres, mais également au moyen des voyages. En ce sens, pour que l'exercice de libération de la pensée par la lecture soit pleinement réalisable, le lecteur de livres

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. LVIII-LIX.

¹¹⁷ Chez Montaigne, la question des lectures latines a été largement abordée depuis les travaux fondateurs de P. Villey et tout lecteur des *Essais* sait que l'empreinte des *auctoritates* latines est considérable, témoin les 800 citations sur un total d'environ 1300. En effet, les auteurs latins qu'il fréquente vont de ceux du temps des guerres puniques – Plaute, Ennius, Térence – à ceux de l'âge des guerres civiles – Cicéron, César, Lucrèce, Catulle, Salluste –, puis de ceux qui brillaient sous Auguste – Virgile, Tite-Live, Horace, Tibulle, Properce, Ovide – à ceux de l'apogée de l'Empire romain – Sénèque, Quintilien, Lucain, Martial, Tacite, Juvénal – et de son déclin – Claudien et saint Augustin. Cette liste des *auctoritates* latines est tirée de la référence en ligne suivante : R. Aulotte, *Montaigne lecteur des auteurs latins*, site web de l'Association Orléanaise Guillaume-Budé, <http://www.bude-orlenans.org/>, section « Études et textes de conférences », consulté le 7 août 2010.

¹¹⁸ I, 39, 245.

¹¹⁹ III, 9, 973.

doit donc faire place à un lecteur métamorphosé, un lecteur-voyageur, qui confrontera directement les mots avec les choses.

3.2.3.3 De la lecture des inscriptions à celle des monuments et des sculptures dans le *Journal de Voyage* de Montaigne

En juin 1580, Montaigne entreprit un voyage jusqu'à Rome, en passant par l'est de la France, de la Suisse, de la Bavière et du nord de l'Italie. Dans son étude intitulée « L'espace des inscriptions », Gisèle Mathieu-Castellani démontre bien que chez l'auteur des *Essais*, « les inscriptions ont leur pays privilégié, l'Italie, pays-lettres couvert de signes à déchiffrer, espace ouvert à la quête et à l'enquête »¹²⁰. L'Italie, explique-t-elle, d'abord accessible dans les textes antiques redécouverts à la Renaissance, est rendue désirable par les signes qui permettent à Montaigne de pratiquer un autre genre de lecture. Soucieux de mieux comprendre le monde qui l'entoure, les notes prises dans le *Journal de voyage* montre qu'il admire moins les vestiges que les inscriptions sur les vestiges et les monuments de l'Antiquité romaine ou contemporaine :

L'entrée de cette ville [Macerata], c'est une porte neufve, où il y a d'escrit : *Porta Boncompaigno*, en lettres d'or...¹²¹

[À Vérone] Il y a, entre autres, une inscription, [portant] que certains gentilshommes Allemans, ayant accompagné l'Empereur Maximilien pour prendre Verone sur les Venitiens, ont là mis je ne sçay quel ouvrage sur un autel.¹²²

[Sur le chemin d'Ostia à Rome] Entre autres ruines, nous rencontrâmes, environ à my chemin sur nostre main gauche une très-belle sepulture d'un Preteur Romain, de quoy l'inscription s'y voit encore entiere.¹²³

¹²⁰ G. Mathieu-Castellani, « L'espace des inscriptions », dans *Montaigne : espace, voyage, écriture*, Actes du Congrès international de Thessalonique, 23-25 septembre 1992, sous la dir. de Z. Samaras, Paris, H. Champion, 1995, p. 37.

¹²¹ M. de Montaigne, *Journal de Voyage*, p. 138. Notons au passage que les extraits tirés du *Journal de voyage* dans ce mémoire ont déjà été commentés, mais dans un tout autre but que le nôtre, dans l'étude « L'espace des inscriptions » de G. Mathieu-Castellani.

¹²² *Ibid.*, p. 64.

¹²³ *Ibid.*, p. 116.

Par-dessus tout, il est attentif aux lacunes :

A Saint Pierre, il se voit à l'entrée de la nouvelle eglise des enseignes pendues pour trophées ; leur escrit porte que ce sont enseignes gagnées par le Roy sur les Huguenots ; il ne specifie pas où et quand.¹²⁴

désappointé lorsque des inscriptions sont manquantes :

[Au monte d'Elce, où se trouve le *Sepulcro d'Asdrubale*] On y trouva une vouste, rien dedans, nulle pierre de taille, rien d'escrit ; les habitans disent qu'il y avoit un marbre, où il y avoit quelques marques, mais que de nostre aage il a esté prins.¹²⁵

et soucieux de mentionner certaines inscriptions dont les lettres sont à demi effacées par le temps :

Et parce que c'est une grande besoigne, Auguste, qui y mit la main le premier, il y avoit une inscription en son nom, que le temps a effacée ; et s'en voit encore une autre à l'autre bout, à l'honneur de Vespasien.¹²⁶

[Dans le temple de la Sybille] Toutesfois sur la corniche de cette eglise on voit encore cinq à six grosses lettres qui n'estoient pas continuées ; car la suite du mur est encore entiere. Je ne sçay pas si au devant il y en avoit, car cela est rompu ; mais en ce qui se voit, il n'y a que : *Ce... Ellius L. F.*. Je ne sçay ce que ce peut estre.¹²⁷

Au demeurant, la lecture de ces inscriptions antiques ou plus récentes, qui requièrent une lecture attentive, digne des fouilles archéologiques de Lemaire de Belges, et qui piquent la curiosité du voyageur en sollicitant un déchiffrement que parfois elles découragent, ressemble en somme au caractère délicat de la tâche de l'archéologue ou à celle du philologue rectifiant un texte antique dans son état original. Comme plusieurs textes de l'Antiquité qui ont réussi à parvenir dans les mains des humanistes de la Renaissance et à être restaurés par eux, ces inscriptions ne se laissent lire que du petit nombre et ne découvrent leur sens qu'au « suffisant lecteur ». Par ailleurs, il est fréquent que des inscriptions sur les monuments en ruine cachent un deuxième sens sous le premier :

¹²⁴ *Ibid.*, p. 114.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 130-131.

Les ruines de Rome ne se voient pour la plupart que par le massif et espois du bastiment. Ils faisoient de grosses murailles de brique, et puis ils les encroutoient ou de lames ou de marbre ou d'autre pierre blanche, ou de certain ciment ou de gros quarré enduit par dessus. Cette crouste, quasi partout, a esté ruinée par les ans, sur laquelle estoient les inscriptions ; par où nous avons perdu la plupart de la congnoissance de telles choses. L'escrit se voit où le bastiment estoit formé de quelque muraille de taille espoisse et massifve.¹²⁸

En considération de ce qui précède, pour que les voyages en terres lointaines, les coutumes étrangères ou simplement pour que les inscriptions en apparence obscures et inaccessibles rencontrées par Montaigne ne risquent pas d'être assimilées au commun ou d'être transformées en belles images lisses d'un exotisme facile, la lecture des monuments et inscriptions anciennes doit en plus viser l'exercice de la liberté de penser. Ainsi, la pratique de la lecture montaignienne tend à former des lecteurs non seulement perspicaces, mais aussi sagaces, c'est-à-dire, si on suit l'étymon latin de *sagax*, des êtres à « l'odorat subtil »¹²⁹, dotés de finesse d'esprit et de pénétration¹³⁰.

3.3 Conclusion

À la lumière des éléments soulevés dans ce chapitre, le contrôle des idées ainsi que les troubles politico-religieux entre catholiques et protestants dans la France renaissante du XVI^e siècle contribuèrent à susciter une vive polémique autour de l'édition et de la réception du *Discours* de La Boétie. En effet, en plus d'avoir été interdit de diffusion par les Commissions de censure étatique, le *Discours* a été utilisé

¹²⁸ *Ibid.*, pp.116-117.

¹²⁹ « Sagacité », *Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine*, sous la dir. d'A. Rey, t. III, Paris, Dictionnaire Le Robert, p. 3353.

¹³⁰ Une bonne illustration de l'héritage montaignien de la lecture se retrouve chez l'écrivain-voyageur suisse Nicolas Bouvier (1929-1998). Celui-ci admet en effet que ce qu'il a notamment appris chez Montaigne, lors de sa lecture des *Essais* et du *Journal de voyage*, c'est le goût pour la liberté, les livres, et surtout « l'usage du monde », expression dont il a fait le titre de son récit de voyage et qui est tirée de l'essai *Des boyteux* (III, 11). Paru en 1963, le récit de voyage de Bouvier, qui invite à l'émerveillement au gré des flâneries de l'auteur, contient plusieurs thèmes qui ne sont pas étrangers à ceux développés quatre siècles plus tôt par Montaigne.

de manière frauduleuse et pragmatique par les protestants dans le *Reveille-matin*. Notre analyse faite à partir des différents cas de figure consignés dans l'édition du *Discours* de N. Gontarbert, mais qui n'avaient fait l'objet d'aucune étude jusqu'à présent, a permis de mettre en évidence que la réception que les protestants ont faite de ce texte s'est avérée efficace dans la mesure où en assimilant le *Discours* à leur idéologie – par l'emploi de divers procédés trompeurs, tels que de multiples ajouts, suppressions et modifications de mots ou d'expressions – ceux-ci ont empêché tout dialogue véritable entre le lecteur du *Reveille-matin* et le sens original du texte qui reflétait la pensée de La Boétie.

Manifestement, l'intérêt porté par l'auteur des *Essais* à promouvoir une pratique de la lecture qui fait appel au libre examen est suscité, en grande partie, par la volonté de trouver une réponse aux nombreux problèmes soulevés par les lectures passionnées du *Discours* de La Boétie chez ses contemporains. Plus précisément, Montaigne défend longuement La Boétie, dans l'essai *De l'amitié*, en prenant à revers l'opinion que les tenants d'une lecture politique, idéologique et militante se sont faits du *Discours* et en dénonçant leur mauvaise foi. Pour parvenir à ses fins, il se montre fidèle à l'idéal boétien de la lecture qui veut que dans un dialogue sérieux avec une *auctoritas*, le lecteur doit sans cesse garder en mémoire l'idée de la liberté pour exercer son esprit au doute irrévérent et à la pensée critique. Par ailleurs, dans la lecture ambivalente du *Discours* qu'il offre au lecteur des *Essais* – tantôt décrit comme un ouvrage de rhétorique et de déclamation à l'antique distrayant et puéril, tantôt comme un ouvrage politique honnête et d'un grand sérieux – Montaigne met en valeur toute sa complexité interprétative. En effet, il ne manque pas de réaffirmer les vertus d'excellent citoyen de La Boétie envers les lois établies dans un premier temps tout en insistant sur la distanciation de La Boétie envers la France et ses valeurs. Aussi en profite-t-il pour invoquer les multiples raisons – le contexte politique non favorable, la qualité moyenne de l'œuvre, mais surtout la prudence – qui l'ont mené à retirer le *Discours* des *Essais*. En procédant de la sorte, il encourage son lecteur à

jongler entre plusieurs éléments contradictoires, à soupeser les différents problèmes reliés au retrait du *Discours* et à imaginer plusieurs interprétations possibles.

En outre, l'expérience que Montaigne a acquise avec la réception protestante du *Discours* joue un rôle essentiel dans la rédaction de son propre ouvrage. On remarque effectivement qu'à l'instar de La Boétie, qui lui a ouvert la voie vers le libre exercice de la pensée avec le *Discours*, il existe dans les *Essais* une volonté de la part de l'auteur à offrir un espace de liberté à son lecteur qui résulterait d'un effort dynamique et d'un exercice constant visant la libération de la pensée. Cette participation active du lecteur est toutefois des plus exigeantes. Dans le but de s'assurer qu'il développe les qualités d'esprit nécessaires afin de faire une interprétation juste et probe de ce qu'il lit, Montaigne le défie à plus d'un endroit en multipliant les « embrouilleures ». Ainsi, que ce soit par le recours à des citations ou à des « titres façades », Montaigne prend l'initiative de convoquer son lecteur à un travail constant d'observation critique.

La prérogative singulière donnée au lecteur par Montaigne afin de le distinguer de ce qu'il doit à La Boétie et souligner sa propre voie ou contribution à cette problématique, détermine ainsi une approche de la lecture qui le libère des *auctoritates* afin d'établir une relation d'égal à égal avec lui. L'acte de lire dans les *Essais* s'apparente alors à une relation d'amitié qui encourage le lecteur à approfondir ses opinions en les confrontant à celles d'autrui, à examiner chaque essai sous les angles les plus variés ; à parvenir enfin à des conclusions, sans avoir à renoncer à ses positions en faveur de celles d'une autorité quelconque, mais en les faisant entrer toutes en jeu et en les nuancant l'une par l'autre. Cette relation d'égal à égal que Montaigne instaure avec son lecteur, au moyen du dialogue, s'est vue définie par un avis initial dans lequel il signe à la fois un protocole de lecture et un pacte véritable de confiance réciproque. Par là même, Montaigne affirme que la lecture faite de

« bonne foy » peut constituer un véritable refus de la tyrannie et, comme un signe d'amitié, une façon de s'entreconnaître.

À cette valorisation de la lecture des livres, l'auteur des *Essais* apporte toutefois une nuance. En effet, s'il y a un enseignement à tirer de Montaigne, c'est que la lecture ne remplace pas l'expérience personnelle : elle la prépare. Loin de préférer uniquement et inévitablement la compagnie des livres à celles des hommes, Montaigne en profite pour voyager et tenir un *Journal de voyage* relatant ses découvertes, s'inscrivant de cette manière dans la tradition du voyage à Rome, tel que pratiqué par Joachim du Bellay, et de l'expérience archéologique de terrain de son prédécesseur Jean Lemaire de Belges. Et c'est en comprenant comme eux ce que c'est que voyager véritablement, c'est-à-dire en prenant le temps de s'imprégner d'une culture étrangère à la sienne et d'en décoder les inscriptions, que Montaigne en arrive encore mieux à trouver sa propre voix, c'est-à-dire à cerner la juste importance de la lecture : condition à l'apprentissage qui conduit à penser librement et à vivre en communauté. Sans aucun doute, ses propos n'ont pas laissé indifférent l'écrivain-voyageur Nicolas Bouvier encore au XX^e siècle, à preuve le titre de son récit : *L'usage du monde*. En cela, Montaigne réussit son pari qui était d'inviter le lecteur des *Essais* à problématiser, avec lui, l'expérience même de la lecture et à en repérer les enjeux fondamentaux dans la perspective de l'élaboration d'une pensée à soi.

CONCLUSION

Dans la première moitié du XVI^e siècle, l'attitude critique des humanistes vis-à-vis de la méthode scolastique ébranle les vieilles certitudes du monde médiéval. L'imprimerie, en accélérant la diffusion des idées, augmente le pouvoir des nouvelles idéologies et contribue à modifier profondément les mentalités. Du coup, on voit émerger une nouvelle vision de l'homme à la Renaissance qui tend à prendre ses distances avec l'armature intellectuelle de la philosophie médiévale et remet ainsi l'homme au centre du monde dans les domaines religieux – apologie du libre arbitre et approche individualisée des relations avec Dieu – et politique – critique de la légitimité du pouvoir monarchique. Au milieu de tels bouleversements, on remarque que le débat entourant les *auctoritates* de la religion et de la politique suscite à son tour un débat autour de la lecture des *auctoritates* de la littérature. En outre, le livre représente un atout considérable dans l'exercice de libération de la pensée. Or, aussi paradoxal que cela puisse paraître, Montaigne constate que l'idéal qu'avait la première génération d'humanistes, de favoriser le libre exercice de la pensée par le biais de la lecture, n'est pas atteint. En même temps que le lecteur se retrouve davantage en compagnie de livres, l'auteur des *Essais* remarque que ceux-ci peuvent être autant d'entraves à l'exercice autonome de la pensée. De cette manière, le portrait d'une époque passionnée par les *auctoritates* de l'Antiquité et dont l'amour pour les lettres fut un facteur important dans leur espoir de développer le jugement critique du lecteur donne néanmoins l'occasion à Montaigne d'entamer une réflexion d'envergure sur la problématique des rapports du lecteur à l'*auctoritas*.

Dans cette perspective, nous avons établi, avec plus de nuances que les théories de l'intertextualité l'ont fait jusqu'à présent, que la lecture des *auctoritates* ne saurait

se réduire uniquement, pour un humaniste tel que Montaigne, au simple constat que les textes entrent en relation entre eux et où chaque texte transforme les autres qui le modifient en retour, car il faut aussi considérer les aspects épistémologiques qui entrent en jeu. En effet, nous pouvons affirmer que sa volonté de se dégager de la tradition livresque d'alors et d'élaborer un nouveau mode d'usage de la lecture pour lui-même et son lecteur implique une réflexion de fond sur les rapports complexes et variés que tout lecteur entretient avec les *auctoritates* de l'Antiquité et de la modernité. Ce que Montaigne tâche de prévenir, en agissant de la sorte, c'est que les rapports à l'*auctoritas* soient source d'obligations aliénantes et que la lecture engendre une « condition singeresse et imitatrice »¹. Il récuse ainsi l'adéquation entre la lecture et un rapport à l'*auctoritas* qui aurait tous les droits sur le lecteur, le contraignant à un certain sens de l'œuvre, à des certitudes intemporelles, valides partout et toujours. D'une façon absolument contraire, il est nécessaire de s'étonner, nous dit Montaigne, de ce qui semble constituer le lot commun, pour le voir sous un jour différent, et c'est là toute la difficulté de la démarche des *Essais*. Car pour effectuer une telle critique, Montaigne doit s'être lui-même dégagé, au préalable, de la fascination qui le clouait là, en dehors de son vouloir, pour Plutarque, chez les Anciens, et La Boétie, chez les Modernes.

Si on connaît ce que les *Essais* et le *Discours* doivent aux *Œuvres morales* et aux *Vies* de Plutarque, c'est-à-dire l'idée que la lecture n'est profitable que lorsqu'elle affranchit le lecteur des exigences d'une *auctoritas*, encore fallait-il mettre au jour et démontrer ce que les *Essais* doivent au *Discours* de La Boétie, ce à quoi s'est attaché ce mémoire. Et d'une manière surprenante, il est apparu que le *Discours* y intervient moins comme une *auctoritas* que comme un déclencheur de la pensée. Mais avant de déterminer en quoi la lecture de ce *Discours* était prépondérante dans l'exercice de libération de la pensée de Montaigne, il a d'abord fallu répondre à la question

¹ III, 5, 875.

suivante : comment La Boétie s'est-il lui-même libéré du poids des *auctoritates* avec sa critique de la servitude volontaire ?

Pour avoir seulement le dessein de reconnaître une telle aberration, « comment s'est ainsi si avant enracinée ceste opiniastre volonté de servir, qu'il semble maintenant que l'amour mesme de la liberté ne soit pas si naturelle. »², et d'en exposer la définition et les mécanismes dans le *Discours*, la condition première pour La Boétie est de n'être pas, ou de n'être plus, sous le charme de l'*auctoritas* du pouvoir politique. Ainsi, à l'encontre de la prérogative donnée à l'*auctoritas* par ses contemporains et qui contraint le sujet à l'obéissance, notre étude du *Discours*, dans le premier chapitre, permet de mettre en évidence qu'au XVI^e siècle, l'humanisme boétien se veut une réponse démocratique d'un intellectuel aux comportements autoritaires, dictatoriaux et oppressifs des autorités institutionnelles. En effet, la politique française du moment est imprégnée de formules issues de maximes du droit romain ou inspirées par lui qui ont pour effet d'augmenter l'*auctoritas* du souverain en le dotant de tous les pouvoirs. Face à ce triste constat, La Boétie rompt une première fois avec ses contemporains qui ne tarissent pas d'éloges pour le pouvoir absolu et qui posent ainsi les règles d'un pouvoir centralisé confié à un seul monarque. Dans le *Discours*, cette rupture se traduit par la dénonciation de la légitimation et de la concentration du pouvoir monarchique qui fait peser sur la communauté une menace que La Boétie considère indissociable des rapports de dépendance et de domination. Et contrairement à ses contemporains qui traitent de la tyrannie en insistant sur la force du tyran qui contraint ses sujets à reconnaître son *auctoritas*, La Boétie rompt une deuxième fois avec eux en réservant un tout autre traitement à l'*auctoritas* politique. Après avoir reconnu une certaine force du tyran, il montre que ce dernier n'est pas infallible et qu'il peut subir les contrecoups de ses mauvaises actions. Aussi poursuit-il son offensive en montrant que l'*auctoritas*

² Voir chapitre I note 1.

politique est une instance éminemment fragile et potentiellement renversable, car elle se situe toute entière dans le regard et la *reconnaissance* de ses sujets, de telle sorte qu'il met au jour la relativité plutôt que le fondement *sui generis* de ce pouvoir. En raison de ces propos, nous avons établi que ce qui fait principalement l'originalité du *Discours*, c'est la force avec laquelle La Boétie tranche par rapport aux traités traditionnels contre la tyrannie : il porte plutôt sur la *servitude volontaire* des sujets que sur la figure du tyran proprement dite.

Fait intéressant, cette critique de l'*auctoritas* du pouvoir politique se répercute jusque dans les rapports complexes et variés que La Boétie entretient avec les *auctoritates* de la littérature. Aussi se réclame-t-il, de cette manière, de l'héritage rationaliste et de la liberté de penser de la première génération d'humanistes, tel Érasme, qui ont tenté d'engendrer un changement d'esprit dans les rapports qu'entretient le lecteur aux *auctoritates*. Fervent croyant en la primauté de la raison, La Boétie milite pour une pratique de la lecture dans laquelle la liberté de penser doit pouvoir s'exercer. Dans cette perspective, les citations conventionnelles et de répertoire n'ont rien à faire dans le *Discours* : chaque citation provient d'une réflexion personnelle qui est intégrée au raisonnement de La Boétie avec la pertinence voulue, comme dans un va-et-vient incessant entre le passé et le présent.

En agissant de la sorte, l'effort de La Boétie consiste à conquérir et à récupérer, par le biais de la lecture, la dimension authentiquement humaine de la libre parole, cette dimension commune à tous. Du reste, la fréquentation des *auctoritates* de la littérature réussit à imprimer une sensibilité nouvelle, à ouvrir des horizons tout aussi nouveaux à sa pratique de la lecture. Non plus perçues comme des entités intouchables, désincarnées et hors du temps, les *auctoritates* viennent d'hommes avec lesquels La Boétie peut désormais discuter, d'égal à égal. Cette manière d'inscrire et de lire les *auctoritates* dans le *Discours* nous en apprend beaucoup sur la manière dont La Boétie veut que son lecteur le lise. À son avis, si la nature a, par tellement de

moyens, tâché de favoriser la compagnie humaine, c'est que la liberté suppose l'amitié qui seule garantit, au moyen du dialogue, le libre exercice de la pensée et l'intégrité du lecteur. Ainsi, La Boétie prend soin que le type de relation qu'il développe avec son lecteur ne prenne pas racine par la force, encore moins évidemment par l'imposition d'une manière unique de penser. Par conséquent, les rapports égalitaires qu'il tente d'instaurer avec son lecteur conduisent à une forme d'échange, dont la principale fonction est de renforcer la « fraternelle affection » entre les hommes et, de ce fait, de favoriser le libre exercice de la pensée.

Au-delà de l'innovation et de l'enthousiasme générés par cette nouvelle approche de la lecture des *auctoritates* dans le *Discours*, la manière dont La Boétie veut que son lecteur le lise marque profondément Montaigne. La lecture du *Discours* est, en effet, l'amorce de cette amitié entre les deux hommes, car c'est leur première conversation, leur première « entreconnaissance ». Cette amitié exceptionnelle, et qui devait exercer une influence essentielle sur la vie de Montaigne, se retrouve décrite dans les *Essais*, mais également dans sa correspondance. De toute évidence, la grande admiration que Montaigne voue à La Boétie, faisant ainsi acte de la reconnaissance de sa dette envers cette *auctoritas*, se fait dès le premier instant au détriment d'une pensée indépendante. Cela dit, nous avons démontré, dans le deuxième chapitre, qu'à force de fréquenter l'*auctoritas* de La Boétie et de s'imprégner de sa virulente critique des *auctoritates* dans le *Discours*, Montaigne en arrive à prendre davantage confiance en lui-même et à reconnaître enfin comme légitime sa propre voix.

À bien des égards, l'*imitatio* de La Boétie et des thèmes inhérents à son *Discours* dans les *Essais* peuvent être compris comme une forme d'*æmulatio*. Autrement dit, les relectures des thèmes contenus dans le *Discours* apparaissent dorénavant comme des points de référence à partir desquels Montaigne peut prendre ses distances et élaborer sa propre pensée. À sa manière, Montaigne reprendra donc la problématique boétienne de l'emprunt et de l'autorité, de l'appropriation et de l'assimilation de ce

qui vient de l'autre. Aussi ira-t-il jusqu'à pousser plus loin la réflexion sur la citation en étudiant de façon intense la possibilité de se rendre indépendant par le biais d'une dépendance reconnue, avouée et mise en acte.

Compris en ce sens, les rapports existants entre La Boétie et Montaigne, d'abord synonyme d'obligation et d'aliénation de la pensée, se définissent moins, par la suite, comme une contrainte à penser que comme un déclencheur de la pensée critique. Sur ce point, la fréquentation assidue des thèmes inhérents au *Discours* et surtout, sa critique des modes de légitimité de l'*auctoritas*, qu'elle soit politique ou littéraire, amène Montaigne à prendre conscience que les jugements portés par La Boétie dans son texte se présentent d'emblée comme des appels au lecteur, pour que ce dernier juge, à son tour, ces mêmes jugements et qu'il les corrige si nécessaire. Cela dit, notre étude des *Essais*, permet de mettre en évidence que l'affirmation de la singularité de la pensée montaignienne passe nécessairement par le dialogue avec La Boétie et son *Discours* parce qu'ils lui fournissent une matière à son jugement, par les *exempla* et les opinions qu'ils proposent. Par exemple, les quelques références que Montaigne fait d'Aristote dans les *Essais*, et qui cherchent à dénoncer le prestige excessif dont il est encore l'objet à la Renaissance parce qu'il nuit au libre exercice de la pensée, n'est pas sans rappeler la relecture décapante que fait La Boétie de sa *Politique* dans le *Discours*. C'est donc dans la plus grande liberté que Montaigne finit par établir de nouveaux liens avec La Boétie, trouvant désormais leurs assises dans des rapports plus égalitaires qu'autoritaires.

Cette belle assurance grandissante, que l'on voit poindre chez Montaigne des *Essais* par couches d'ajouts et de jugements successifs, a pour effet d'affermir sa défense du *Discours* contre l'interprétation frauduleuse que les protestants en ont faite dans le *Reveille-matin*. De fait, le troisième chapitre révèle comment la divergence d'opinion entre Montaigne et les protestants n'est pas négociable. Nonobstant l'influence du *Discours* de La Boétie, Montaigne n'a pas d'autre choix, s'il veut être

conséquent avec lui-même, de ne pas incorporer aux *Essais* un texte interdit de publication par l'autorité civile du Parlement de Bordeaux et qui est devenu, par la force des choses, une allégeance aux idées protestantes. Devant cette dérive interprétative de mauvaise foi qui l'empêche d'honorer la mémoire de son ami comme il l'aurait souhaité, Montaigne se contente de brouiller les pistes interprétatives du *Discours* afin d'échapper au contrôle des idées. Cette façon de faire suppose qu'il s'est préalablement questionné afin de savoir s'il ne valait pas mieux imposer une interprétation considérée comme seule légitime afin d'éviter toute interprétation qui serait indigne du texte de La Boétie. À cette question, Montaigne répond avec prudence que l'imposition d'une seule et unique interprétation du *Discours*, bien qu'elle vienne de quelqu'un comme lui, qui a très bien connu La Boétie, n'aurait pas plus de légitimité que celle des protestants si elle s'imposait à la manière d'un dogme et non en accord avec la raison du lecteur, celle-ci étant la seule faculté pouvant prétendre à instaurer un accord volontaire entre les hommes. De cette manière, Montaigne reconnaît que l'interprétation n'est pas une science exacte et qu'elle porte en elle un caractère subjectif et relatif qui dessine, certes, ses limites, mais qui instaure également la possibilité pour tout lecteur d'enrichir son jugement au moyen du dialogue avec l'auteur. Dans cette perspective, ce dernier peut ainsi éprouver sans cesse, et par lui-même, la diversité des sens et des foisonnements intellectuels et moraux irréductibles du *Discours*. Si bien que l'on sera tenté de conclure, sans le déplorer, qu'il ne saurait y avoir une seule interprétation valide du *Discours* pour Montaigne et de souligner que le propre de toute bonne interprétation est d'être seulement, au meilleur de ses capacités, raisonnable et de « bonne foy ».

Cela dit, l'interprétation partisane du *Discours* faite par les protestants conduit Montaigne à déterminer, pour ses *Essais*, une approche de la lecture qui ne risque pas de le transformer, à son tour, en une *auctoritas* qui soumet son lecteur à un ordre tyrannique de la pensée. Toutefois, cette relation d'égal à égal, que Montaigne tente d'instaurer avec lui ne se fait pas sans précaution. Les mesures visant à améliorer les

aptitudes à la lecture dans les *Essais* ainsi que l'avis initial de Montaigne signent à la fois un protocole de lecture et un pacte véritable de confiance réciproque. Ces derniers définissent la nature de leurs rapports comme un signe d'amitié, une façon pour Montaigne et son lecteur de s'entreconnaître véritablement. Par là même, Montaigne adopte les valeurs auxquelles se réfère le *Discours* tout en mettant à sa main la « leçon » de La Boétie en n'agissant non pas auprès de son lecteur comme une *auctoritas*, mais plutôt comme un ami qui le guiderait afin qu'il puisse exercer, à son tour, son libre arbitre.

Dans un autre ordre d'idées, la redécouverte massive et systématique de la culture gréco-romaine à la Renaissance suscite l'engouement artistique de poètes érudits, tels Joachim du Bellay et Jean Lemaire de Belges. En outre, il a été établi que cette curiosité pour les vestiges de la civilisation classique consiste à privilégier l'accord tant entre les recherches artistiques et archéologiques que les études philologiques et littéraires. De surcroît, Montaigne n'échappe pas à cette tradition répandue du voyage en Italie à la Renaissance. Si dans les *Essais* les livres occupent une place de choix dans l'exercice de la libération de la pensée, il ne faut pas se leurrer : les livres, tant s'en faut, ne remplaceront jamais l'expérience personnelle. Loin de préférer invariablement la compagnie des livres à celles des hommes, Montaigne en profite pour voyager dans la ville qui le fascinait par la majesté de ses ruines antiques, et tenir un journal de ses découvertes. De cette façon, c'est en comprenant ce que c'est que voyager véritablement, c'est-à-dire en prenant le temps de s'imprégner de l'endroit et du peuple visités afin d'en avoir une expérience approfondie, que Montaigne en arrive encore mieux à cerner la juste importance de la lecture critique : condition à l'apprentissage qui conduit à penser librement et à habiter pleinement le monde. Tout comme le lecteur, le voyageur doit sélectionner, à partir d'un centre, le sien, des éléments pris dans le paysage architectural pour leur donner du sens. Ainsi pratiquée, la lecture lors de voyages ouvre le lecteur à de nouveaux horizons, favorisant du coup l'exercice de la pensée.

Face à la difficulté d'innovation que représente un corpus littéraire étudié depuis longtemps, nous pensons tout de même avoir réussi à mettre à jour des tendances existantes à l'état latent dans les études boésiennes et montaigniennes. Ancré dans des théories littéraires reconnues, ce mémoire emprunte ainsi de nouvelles voies par sa volonté de montrer comment les lectures de La Boétie et de Montaigne sont constitutives de cette manière de penser librement qu'elles inaugurent dans le *Discours* et les *Essais*. À travers une analyse intertextuelle et dialogique des thèmes de la lecture, de la liberté, de l'amitié et de la servitude, peu explorée jusqu'ici, cette étude novatrice contribue au savoir littéraire et philosophique en montrant que la critique de l'*auctoritas* du pouvoir politique dans le *Discours* se répercute jusque dans les rapports complexes et variés que La Boétie entretient avec les *auctoritates* de la littérature. De cette manière, si le *Discours* de La Boétie fut généralement présenté par la tradition littéraire en annexe des *Essais* de Montaigne, nous avons grandement insisté sur le fait qu'il avait déjà acquis son autonomie par lui-même, de par sa critique des autorités politiques et littéraires, en devenant un déclencheur de la pensée critique dans les *Essais* de Montaigne.

Et à partir de là, en rassemblant les travaux des commentateurs qui ont le mérite de fournir des pistes de réflexion intéressantes sur les dispositifs stylistiques et l'attitude philosophique permettant à La Boétie et à Montaigne de déjouer toute entreprise d'asservissement de la pensée, nous avons mieux caractérisé les similitudes et les dissimilitudes entre les manières de faire des deux amis. En effet, s'ils traitent tous les deux, dans leur œuvre respective, de la liberté, de l'amitié et de la servitude, leur préhension globale de ces thèmes s'avère totalement différente. Alors que pour La Boétie, c'est une réflexion qui l'amène préalablement à définir les paramètres et principes de la liberté et de la « fraternelle affection », lorsqu'on se met à examiner Montaigne sur ladite question, c'est pour découvrir aussitôt que tout ce qui nous le rend si humain – son amitié pour La Boétie, son amour des livres, sa passion pour la liberté et sa haine de la tyrannie – tout lui vient non seulement de sa raison, mais

d'abord et avant tout de ce lieu des sentiments occasionnés par l'expérience douloureuse de la mort de son ami.

Au terme de ce mémoire, nous avons établi que malgré la place considérable que Montaigne accorde au *Discours* de son ami La Boétie dans les *Essais*, ce dernier y intervient moins comme une autorité que comme un déclencheur de la réflexion rationnelle. Or, nous n'avons pas eu l'occasion de développer davantage l'importance des sentiments dans l'ouverture de la voie vers le libre exercice de la pensée. Si Montaigne, sans doute sous l'influence de son ami, a cru un moment que la raison était la faculté intellectuelle permettant la connaissance, la perte brutale qu'il subit en 1563 fait de lui un homme nouveau, un homme de plus en plus sensible à ses limites et qui soudain doute de la nature humaine. D'où la certitude qui s'est peu à peu imposée et qui nous conduira finalement à évaluer, dans une étude future, dans quelle mesure le cœur, en tant que siège des sentiments, n'est pas incompatible avec l'exercice de la raison dans les *Essais* de Montaigne³. Ainsi, afin de montrer avec plus de netteté comment la raison peut s'irriguer aux sources vives de l'affectivité, nous pourrions explorer comment cette même affectivité peut se mettre au service de la raison.

Tout bien considéré, les idées de La Boétie et de Montaigne sur les *auctoritates* ont eu une influence indéniable sur les penseurs du siècle des Lumières qui, à l'instar de ces humanistes, ont marqué le domaine du savoir et de l'art par leurs questions et leurs critiques fondées sur la raison éclairée de l'homme et sur l'idée de liberté de pensée individuelle. Par leur engagement contre les oppressions politiques religieuses et intellectuelles, les penseurs issus de ce courant répondent ainsi en sourdine et

³ D'ailleurs, un colloque intitulé « Ce nombre infini des passions : Montaigne e la diversita degli affetti » réunira, le 28 octobre 2010, plusieurs chercheurs de pointe sur la problématique de l'affectivité dans les *Essais*. Plus précisément, on tentera de déterminer quelle place occupe l'affectivité dans l'œuvre de Montaigne afin de cerner ses influences possibles dans la philosophie contemporaine des Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza, Hume, Rousseau, Nietzsche, etc.

comme en aparté à d'anciens propos de La Boétie et de Montaigne contre l'irrationnel, l'arbitraire et l'obscurantisme. Cet héritage des plus vibrants du dialogue que les deux amis ont entamé sur le triomphe de la liberté de penser sur les opinions autorisées par les *auctoritates*, et qui a contribué au renouvellement du savoir au XVIII^e siècle, a encore une résonance aujourd'hui. Si l'on observe les cours de littérature et de philosophie contemporains offerts dans nos collèges et dans nos universités, des textes fondamentaux pour notre culture, tels le *Discours* de La Boétie et les *Essais* de Montaigne, nous interpellent toujours sur les questions ontologiques, éthiques et littéraires, questions qui sont encore de mise dans la modernité. En effet, de par leur traitement des thèmes intemporels que sont la liberté, l'amitié, la servitude ainsi que du rapport au savoir et à la connaissance, La Boétie et Montaigne continuent de contribuer à l'amélioration de la formation de tous grâce au développement d'une pensée rigoureuse, autonome, critique et créative.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres à l'étude

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Rat, Paris, Librairie Armand Colin, 1963, 127 p.

----. *Discours de la servitude volontaire*, éd. S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983, 220 p.

----. *De la servitude volontaire ou contr'un*, éd. N. Gontarbert, Paris, Gallimard, 1993, 303 p.

----. *Le Discours de la servitude volontaire*, éd. P. Léonard, Paris, Payot, 2002, 334 p.

----. *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, éd. P. Bonnefon, Genève, Slatkine, 1967, 444 p.

----. *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, éd. L. Desgraves, Bordeaux, William Blake & Co, 1991, 2 vol.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, éd. P. Villey, Paris, P.U.F., 1978 [1965], 3 vol.

----. *Journal de Voyage*, éd. F. Rigolot, Paris, P.U.F., 1992, 374 p.

Œuvres de l'Antiquité païenne et chrétienne

Traduction œcuménique de la Bible : comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, Paris, Cerf, 2004, 1818 p.

ARISTOTE, *Politique*, texte établi et traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962, 2 vol.

AULU-GELLE, *Les nuits attiques*, texte établi et traduit par R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 2 vol.

CICÉRON, *Discours contre L. Pison*, t. XVI, texte établi et traduit par P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, 270 p.

PLATON, *Œuvres complètes : Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, t. I, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 398 p.

PLUTARQUE, *Vies parallèles*, texte établi et traduit par R. Flacelière et E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1957, 16 vol.

----. « Comment lire les poètes », dans *Œuvres Morales*, t. I, texte établi et traduit par A. Philippon et J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 90-145.

SAINT AUGUSTIN, « Réfutation de l'épître manichéenne appelée Fondamentale », dans *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par l'abbé Burleraux, t. XIV, Bar-Le-Duc, L. Guérin & Cie éditeurs, 1869, pp. 117-143.

XÉNOPHON, *Banquet*, texte établi et traduit par F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 2009, 173 p.

Œuvres de la Renaissance

DU BELLAY, Joachim, *Les antiquitez de Rome ; Les regrets*, introduction, chronologie et bibliographie établies par F. Joukovsky, Paris, Flammarion, 1994, 191 p.

ÉRASME, « Le Cicéronien », dans *La philosophie chrétienne : L'éloge de la folie ; L'essai sur le libre arbitre ; Le Cicéronien ; La Réfutation de Clichtove*, éd. P. Mesnard, Paris, Vrin, 1970, pp. 263-358.

----. « Exhortation au pieux lecteur », dans *Éloge de la Folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie, Correspondance*, texte établi et traduit par C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin et D. Ménager, Paris, R. Laffont, 1992, pp. 593-606.

LEMAIRE DE BELGES, Jean, *Des anciennes pompes funérales*, texte établi, introduit et annoté par M.-M Fontaine et avec le concours d'Elizabeth A. R. Brown, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 186 p.

PÉTRARQUE, *Le Familiari*, éd. V. Rossi et U. Bosco, Florence, Sansoni, 1942, 4 vol.

Études critiques sur Étienne de La Boétie

ALLARD, Gérard, *La Boétie et Montaigne sur les liens humains*, Québec, Griffon d'argile, 1994, 308 p.

BARRÈRE, Joseph, *L'humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire. Étude sur les origines du texte et l'objet du Discours d'Estienne de La Boétie*, Genève, Slatkine, 1981, 244 p.

BLUM, Claude, « De la lettre sur la mort de La Boétie aux *Essais* : allongements ou répétition ? », *Revue d'histoire littéraire de France*, vol. 88, n° 5, pp. 934-943.

BONNEFON, Paul, *Estienne de La Boétie : sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne*, Genève, Slatkine, 1970, 157 p.

COMPAROT, Andrée, « *La servitude volontaire* ou la politique d'un humanisme chrétien », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 21-22, 1985, pp. 56-74.

DAGRON, Tristan, « Amitié, avarice et lien social chez La Boétie », dans *Discours de la servitude volontaire*, éd. A. et L. Tournon, Paris, Vrin, 2002, pp. 65-86.

DELARUELLE, Louis, « L'inspiration antique dans le *Discours de la servitude volontaire* », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1910, 17^e année, pp. 34-42.

DELÈGUE, Yves, « Liberté et servitude volontaire : Sebond et La Boétie inspirateurs de Montaigne », *Travaux de linguistique et de littérature*, vol. 6, n° 2, 1968, pp. 69-79.

DEMERSON, Guy, « Les *exempla* dans le *Discours de la servitude volontaire* : une rhétorique datée ? », dans *Étienne de La Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin : Actes du colloque International Duke University*, 26-28 mars 1999, sous la dir. de M. Tetel, Paris, H. Champion, 1999, pp. 195-224.

DESAN, Philippe, « La place de La Boétie dans les *Essais* ou l'espace problématique du chapitre 29 », dans *Montaigne, Espace, voyage, écriture*, Actes du congrès international de Thessalonique, 23-25 septembre 1992, H. Champion, Paris, 1995, pp. 181-189.

DEZEIMERIS, Reinhold, « Remarques et corrections d'Estienne de la Boétie sur le traité de Plutarque intitulé *Erôtikos* », *Publications de la Société des Bibliophiles de Guyenne*, t. I, Bordeaux, Imprimerie de G. Gounouilhou, 1858, pp. 81-160.

- FILLON, Benjamin, *La devise d'Étienne de la Boétie et le juriste fontenaisien Pierre Fouschier*, Fontenay-Le-Comte, P. Robuchon Imprimeur-libraire, 1872, 15 p.
- GERBIER, Laurent, « Les paradoxes de la nature dans le *Discours de la Servitude volontaire* de La Boétie », dans *Discours de la servitude volontaire*, éd. A. et L. Tournon, Paris, Vrin, 2002, pp. 115-129.
- GOYARD-FABRE, Simone, « Au tournant de l'idée de démocratie : l'influence des Monarchomaques », dans *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n° 1, 1982, pp. 27-48.
- LAFOND, Jean, « Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie et la rhétorique de la déclamation », dans *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève, Librairie Droz, 1984, pp. 735-745.
- LEFORT, Claude, « Le nom d'Un », dans É. de La Boétie, le *Discours de la servitude volontaire*, éd. P. Léonard, Paris, Payot, 2002, pp. 269-335.
- MAGNIEN, Michel, « La Boétie traducteur des Anciens », dans *Étienne de La Boétie Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, H. Champion, Paris, 2004, pp. 14-44.
- O'BRIEN, John, « De l'*Oeconomicus* à la *Mesnagerie* : La Boétie et Xénophon », dans *Étienne de La Boétie Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, H. Champion, Paris, 2004, pp. 45-62.
- PANICHI, Nicola, *Plutarchus redivivus ? : La Boétie et sa réception en Europe*, Paris, H. Champion, 2008, 153 p.
- TOURNON, André, *Montaigne : la glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, 424 p.
- . « Notre liberté volontaire : le *Contr'un* en marge des *Essais* », *Europe*, n° 729-730, 1990, pp. 72-82.
- SAINT-AIGNAN, Xavier de, « De l'usage critique des paradoxes dans le *Discours de la servitude volontaire* et les *Essais* », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n°31-32, 2003, pp. 11-27.

———. « Parler sous le masque : les difficultés de l'écoute dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie », dans *Parler librement : la liberté de parole au tournant du XVI^e siècle et du XVII^e siècle*, sous la dir. de I. Moreau et G. Holtz, Lyon, ENS éd., 2005, pp. 19-32.

WEBER, Henri, « La Boétie et la tradition humaniste d'opposition au tyran », dans *À travers le seizième siècle*, t. II, Paris, Librairie A. & G. Nizet, 1986, pp. 93-115.

Études critiques sur Michel de Montaigne

ARMOGATHE, Jean-Robert, « Montaigne et la censure romaine : Julien l'Apostat », dans *Dieu à notre commerce et société*, sous la dir. de P. Desan, Genève, Librairie Droz, 2008, pp. 251-258.

BAUSCHATZ, Cathleen, « Montaigne's Conception of Reading in the Context of Renaissance Poetic and Modern Criticism », dans *The Reader in the Text : Essays on Audience and Interpretation*, É.-U., Princeton University Press, 1980, pp. 264-291.

BRUNSCHVICG, Léon, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, 210 p.

BUTOR, Michel, *Essais sur les Essais*, Paris, Gallimard, 1968, 216 p.

CONCHE, Marcel, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, P.U.F., 1964, 203 p.

DEFAUX, Gérard, Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence, Paris, H. Champion, 1987, 225 p.

DELEGUE, Yves, Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité, Paris, H. Champion, 1998, 245 p.

DOTOLI, Giovanni, *La voix de Montaigne : langue, corps et paroles dans les Essais*, Paris, Lanore, 2007, 346 p.

HELLER, Lane Murch, « Montaigne et l'extreme limite de la Chrestienne intelligence », dans *Montaigne, regards sur les Essais*, communications présentées dans le cadre du Colloque Montaigne tenu à l'Université Western Ontario, 6-8 novembre 1980, sous la dir. de L. M. Heller et F. R. Atance, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1986, pp. 21-32.

- HENRY, Patrick, « Les titres façades, la censure et l'écriture défensive chez Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol. 5, n° 24, 1977, pp. 11-28.
- . « Amitié : littéraire et réelle », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 4, 1980, pp. 81-85.
- KNEE, Philip, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, P.U.L., 2003, 218 p.
- KONSTANTINOVIC, Isabelle, *Montaigne et Plutarque*, Genève, Librairie Droz, 1989, 533 p.
- LACOUTURE, Jean, *Album Montaigne*, Paris, Gallimard, 2007, 286 p.
- LEAKE, Roy E., *Concordances des Essais de Montaigne*, Genève, Librairie Droz, 1981, 2 vol.
- LEGROS, Alain, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000, 548 p.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, « L'espace des inscriptions », dans *Montaigne : espace, voyage, écriture*, Actes du Congrès international de Thessalonique, 23-25 septembre 1992, sous la dir. de Z. Samaras, Paris, H. Champion, 1995, pp. 35-43.
- . *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève, Librairie Droz, 2000, 158 p.
- MEHLMAN, Jeffrey, « La Boétie's Montaigne », *Oxford Literary Review*, 1979, pp. 45-61.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 562 p.
- METSCHIES, Michael, *La citation et l'art de citer*, Paris, H. Champion, 1997, 163 p.
- NORTON, Glynn P., *Montaigne and the Introspective Mind*, The Hague, Mouton, 1975, 219 p.
- POUILLOUX, Jean-Yves, « À l'ami : le deuil et la pensée », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 21-22, 1990, pp. 119-132.

RIGOLOT, François, « Montaigne et la *Servitude volontaire* : Pour une interprétation platonicienne », dans *Le lecteur, l'auteur et l'écrivain : Montaigne 1492-1592-1992*, Actes du Colloque International de Haïfa, avril-mai 1992, sous la dir. de Ilana Zinguer, Paris, H. Champion, 1993, pp. 85-103.

SIMONIN, Michel, « Œuvres complètes ou plus que complètes ? Montaigne éditeur de La Boétie », *Montaigne Studies*, vol. 7, 1995, pp. 5-34.

SPONT, Alfred, « Montaigne et la Boétie », *Revue des questions historiques*, n° 56, 1893, pp. 226-231.

STAROBINSKI, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, 379 p.

VILLEY, Pierre, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1968, 2 vol.

ZANGRONIZ, Joseph de, *Montaigne, Amyot et Saliat : étude sur les sources des Essais*, Paris, H. Champion, 1906, 196 p.

Études critiques sur l'autorité et son histoire

ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 121-185.

BUJANDA, Jesús Martínez de, « L'exercice de la censure de l'Inquisition portugaise au XVI^e siècle », dans *Le Contrôle des idées à la Renaissance*, Actes du colloque de la FISIER tenus à Montréal, septembre 1995, sous la dir. de J. M. de Bujanda, Genève, Librairie Droz, 1995, pp. 153-172.

----. *Index librorum prohibitorum : 1600-1966*, Genève, Librairie Droz, 2002, 980 p.

GOYARD-FABRE, Simone, « Le pouvoir de la question de sa légitimité », dans *Analyses et réflexions sur le pouvoir*, t. I, Paris, Ellipses, 1998, pp. 120-126.

KOJÈVE, Alexandre, *La notion d'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, 204 p.

LECLERC, Gérard, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et de la généalogie de la croyance*, Paris, P.U.F., 1996, 432 p.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Le pouvoir des commencements : Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006, 265 p.

Études critiques sur la lecture et les lecteurs

CHARTIER, Roger, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien régime*, Paris, Seuil, 1981, 369 p.

GILMONT, Jean-François, « Réformes protestantes et lecture », dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, sous la dir. de G. Cavallo et R. Chartier, Paris, Seuil, 2001, pp. 265-296.

LETOCHA, Danièle, « Lire la Renaissance dans le texte », *Nouvelle revue du XVI^e siècle*, n^o 14, 1996, pp. 247-259.

OUELLET, Pierre, « Lecture à vue : Perception et réception », dans *L'acte de lecture*, sous la dir. de D. Saint-Jacques, Québec, Nota Bene, 1998, pp. 304-321.

Études critiques en littérature et en philosophie

BELAVAL, Yvon, *Le souci de sincérité*, Paris, Gallimard, 1944, 213 p.

BOURGEOIS, Muriel, *Littérature et morale 16^e-18^e siècle : De l'humaniste au philosophe*, Paris, Armand Colin, 2001, 192 p.

CHARLIER, Yvonne, *Érasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, 358 p.

COMPAGNON, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, 414 p.

———. *Le démon de la théorie : littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998, 306 p.

KUSHNER, Eva, *Le dialogue à la Renaissance : Histoire et poétique*, Genève, Librairie Droz, 2004, 312 p.

PAQUETTE, Jean-Marcel, « Du récit à l'essai – de l'essai au récit : le cas de Jacques Ferron », *Archives des lettres canadiennes*, t. VI, Québec, Fides, 1985, pp. 621-642.

RICO, Francisco, *Le rêve de l'humanisme : De Pétrarque à Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 254 p.

SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin, *Les grands écrivains français : études des Lundis et des Portraits classés selon un ordre nouveau* – Les Prosateurs, Paris, Garnier, 1926, 12 vol.

SAUVAGE, Micheline, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, 191 p.

STRAUSS, Leo, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2009, 344 p.

TELLE, Émile, « Les Amours d'Alliance », *L'œuvre de Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre, et la Querelle des femmes*, Genève, Slatkine, 1969, pp. 299-311.

Études historiques sur la France de l'Ancien régime

DELUMEAU, Jean, « Renaissance et discordes religieuses », dans *Histoire de la France : des origines à nos jours*, sous la dir. de G. Duby, Paris, Larousse, 2003, pp. 371-406.

HANOTAUX, Gabriel, *Études historiques sur le XVI^e et le XVII^e siècle en France*, Paris, Hachette, 1886, 350 p.

HAUSER, Henri, *De l'humanisme et de la Réforme 1512-1552*, Nîmes, C. Lacour, 1999, 40 p.

JOUANNA, Arlette, Philippe HAMON, Dominique BILOGHI et Guy LE THIEC, *La France de la Renaissance : Histoire et dictionnaire*, Paris, R. Laffont, 2001, 1226 p.

KENZ, David El, *Les Bûchers du Roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, 276 p.

LOIRETTE, Gabriel, *Archives Historiques du département de la Gironde*, t. I, Paris-Bordeaux, Champion-Féret, nouvelle série, 1933-1936, 361 p.

SEYSSEL, Claude de, *La Monarchie de France et deux autres fragments politiques*, Paris, Librairie d'Argences, 1961, 253 p.

Dictionnaires

GODEFROY, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris, Garnier, 1881, 10 vol.

Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine, sous la dir. d'A. Rey, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1998, 3 vol.

Dictionnaire de culture juridique, sous la dir. de D. Alland et S. Rials, Paris, P.U.F., 2003, 1649 p.

Références en ligne

AULOTTE, Robert, *Montaigne lecteur des auteurs latins*, site web de l'Association Orléanaise Guillaume-Budé, <http://www.bude-orlenans.org/>, section « Études et textes de conférences », consulté le 7 août 2010.

FLEGÈS, Amaury, *Les tombeaux littéraires en France à la Renaissance, 1500-1589*, sous la dir. de M. Simonin, site web du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, <http://cesr.univ-tours.fr/>, section « Thèses et mémoires », consulté le 13 mars 2010.

FOGLIA, Marc, *Montaigne, philosophe de la sincérité ?*, site web Le goût de la lecture, l'exigence de l'écriture, <http://www.e-litterature.net/>, section « Essais », consulté le 6 août 2010.