

Slongo, Paolo. “Par l’entremise de la coutume’: Montaigne e la potenza della consuetudine”, *Conceptos Históricos*, Año 6, Nº. 9, pp. 110-133.

RESUMEN

Este ensayo busca exponer cómo la costumbre, el uso con sus “barreras” para Montaigne, está implícita o explícitamente presente en todas las *otras* instancias regulatorias externas: religiones positivas y su sistema de recompensas y castigos, leyes y el dispositivo penal que está incorporado en ellas, los preceptos morales y las conductas que prescribe, las recompensas sociales, la propia ciencia en cierta forma, no pueden ser separadas de un conjunto de creencias colectivas, prácticas y representaciones, de las cuales la *coutume* es la piedra angular. Estas reglas son, en cierto sentido, las formas concretas que en cada momento toma la *coutume*. Puede decirse que el discurso de Montaigne sobre la costumbre está, de hecho, colocado a lo largo de una línea doblemente divergente: la de la crítica y la de la alabanza. Por un lado, la *coutume* no tiene autoridad propia, por otro, ante la ausencia de algo mejor, se ve a sí misma reconocida como una función social de gobierno y, de hecho, como una “regla de reglas”.

Palabras clave: *Hábito, costumbre, uso, instancias regulatorias, regla de reglas.*

ABSTRACT

The essay aims to show how custom, the use with its “barriers” for Montaigne, is implicitly or explicitly present in all other external regulatory instances: positive religions and their system of rewards and punishments, laws and the penal device that is incorporated in them, the moral precepts and the behaviors they require, the social rewards, the science itself in some ways, cannot be separated from a set of collective beliefs, practices and representations of which the *coutume* is the keystone. These rules are, in a certain sense, the concrete forms that each time take *la coutume*. It can be said that Montaigne’s discourse on custom is in fact placed along a double divergent line: that of criticism and that of praise. On the one hand, the *coutume* has no authority of its own, on the other, in the absence of anything better, it sees itself recognized as a social function of rule and, indeed, as a “rule of rules”.

Keywords: *Habit, Custom, Use, Regulatory Instances, Rule of Rules.*

Recibido el 15 de enero de 2019

Aceptado el 28 de octubre de 2019

“Par l’entremise de la coutume”: Montaigne e la potenza della consuetudine

Paolo Slongo

paolo.slongo@tiscali.it

Centro interuniversitario di ricerca sul lessico politico e giuridico europeo (CIRPLGE), Italia

Laboratoire interdisciplinaire d’études sur les réflexivités Fonds Yan Thomas (LIER-FYT), Francia



È la *coutume*, dice Étienne de La Boétie, la “première raison de la servitude”.¹ Questa affermazione del *Discorso sulla servitù volontaria* non serve a conferire legittimità alla *coutume*, ma a ricostruire la genealogia dello *snaturamento* che l’essere umano subisce a causa sua: la storia, sebbene conduca di fatto alla servitù, dice La Boétie, non si declina

sotto il suo segno e non si comprende a partire da essa, come se gli uomini avessero per lei un’inclinazione naturale. È presente nella “natura dell’uomo” tutt’altra cosa che l’inclinazione a obbedire alla volontà di un padrone.²

1 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Paris, Vrin, 2002, p. 38. Ciò che è scandaloso nella servitù volontaria, per La Boétie, è il ‘masochismo’ del popolo che accetta di far piacere al principe sacrificando se stesso, letteralmente. La sottomissione non è normata da una tattica di sopravvivenza che supporrebbe, come in Spinoza, una strategia vitale del *conatus* irriducibile alle regole sociali. Essa è piuttosto per La Boétie il segno, incomprensibile, di una volontà che si rivolge contro se stessa, al punto da annichilirsi nella servitù all’Uno.

2 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 31. Per una ricognizione complessiva sul concetto di abitudine nella filosofia francese si veda almeno Marco Piazza. *L’antagonista necessario. Il pensiero francese dell’abitudine da Montaigne a Deleuze*. Milano, Mimesis, 2015, in particolare, su Montaigne, pp. 21-32. In generale, sul tema dell’abitudine, si veda Tom Sparrow e Adam Hutchinson (eds.). *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*. Langham, Lexington Books, 2013.

L'uomo, dice La Boétie, “né pour vivre franchement”, è pervertito a tal punto da non desiderare e da non gioire che della servitù, “si direbbe, a vederlo, che egli non ha perduto la sua libertà, ma ha guadagnato la sua servitù”.³ Si è detto che questa sfida alla ragione potrebbe essere in La Boétie un espediente retorico per incitare il lettore a un'azione *etica*, e cioè alla riconquista di un sé assolutamente libero, al cui culto ci si dovrebbe dedicare. Sia che quest'ultima venga intesa come la restaurazione della natura in noi, o piuttosto come l'invenzione di una natura propria, storicamente determinata, essa si fonderebbe comunque su una presa di coscienza razionale della servitù, che diventerebbe così la condizione per uscirne. La servitù (“volontaria”) non sarebbe che un fatto accidentale, deplorabile ma non necessario, della storia umana, della quale la consuetudine sarebbe stata lo strumento, un accidente che non rimette però in discussione la vocazione dell'uomo alla libertà, che è la sua più sicura “assiette”, come dirà Montaigne.⁴ Si tratta qui di *coutume* più che di *habitude*, ed è in questo significato “collettivo” e “istituzionale” che cercheremo di leggerla.⁵

3 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 32 e p. 35.

4 Montaigne. *Les Essais*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, I, 23, p. 117 (d'ora in poi citiamo da questa edizione, nel corpo del testo tra parentesi, con l'indicazione del libro in cifra romana, seguito dal capitolo e dalla pagina).

5 Il termine *habitude*, tra il XVI e il XVII secolo, era semanticamente più vicino al latino *habitus* (e al greco *héxis*), da cui peraltro derivava, e non aveva ancora assunto su di sé i significati dell'altra costellazione concettuale *éthos-consuetudo*. Di qui l'esigenza sul piano filologico, oltre che concettuale, di mantenere uniti *éthos* e *coutume* (e dunque distinti dalla coppia *héxis-habitude*). In Montaigne, come in La Boétie, è *coutume* a definire il campo semantico dell'abitudine collettiva, cioè del “*costume-éthos*”. La parola *habitude* è impiegata da Montaigne undici volte negli *Essais* (si veda Roy E. Leake. *Concordance des Essais de Montaigne*. 2 vols. Genève, Droz, 1981) ed equivale al latino *habitus*, il termine della scolastica che traduce il greco *hexis*. Il significato moderno di abitudine è già attestato nel XVI secolo, e ricopre l'area semantica dell'*habitus*, “maniera d'essere”, “costituzione fisica”. L'idea di *abitudine* è indice della costanza, della stabilità, e della *complexion*. Così, gli Spartani hanno voluto dare un insegnamento ai loro fanciulli “alla prova dell'azione (*par l'essai de l'action*), formandoli e modellandoli al vivo (*en les formant et moulant vivement*), non solo con precetti e parole (*non seulement de préceptes et paroles*), ma soprattutto con esempi e opere (*mais principalement d'exemples et d'œuvres*), affinché questo non fosse una scienza nella loro anima (*afin que ce ne fût pas une science en leur âme*), ma tale fosse la sua complessione e il suo stato abituale (*mais sa complexion et habitude*)” (I, 25, 143). E ancora: “Si vede nelle anime di questi due personaggi [= Catone e Socrate] una così perfetta abitudine alla virtù che essa è diventata parte della loro natura (*une si parfaite habitude à la vertu qu'elle leur est passée en complexion*)” (II, 11, 425; la traduzione utilizzata è quella di Fausta Garavini: Montaigne. *Saggi*. Milano, Adelphi, 1966). Talvolta il verbo *s'habituer* vuol dire “abitare, stabilirsi da qualche parte, avere il proprio domicilio, risiedere”. Significa dunque l'*habitat*. Ma il sostantivo *habitude* ha anche un significato più tecnico, che è presente nella maggior parte dei casi (sette volte su undici negli *Essais*). Si tratta di un concetto che permette di pensare l'acquisizione della costanza o della padronanza. Non si nasce costante o padrone di sé, lo si diventa. In quattro ricorrenze il sostantivo ha questo significato del verbo abituarsi. In due casi però *habitude* indica anche lo stato fisico del malato, lo stato nel quale egli si trova abitualmente. In altre due occorrenze si trova l'impiego concomitante di abitudine e *natura*, o *naturale*. In *Essais*, I, 14, 68: “Forzeremo dunque la comune tendenza naturale (*Forcerons-nous la générale habitude de nature*), che si può vedere

1. *La coutume est une seconde nature*

In Pascal, l’“abitudine” è qualcosa che deve indirizzare e disciplinare l’immaginazione, essa svolge questa funzione almeno ad un primo livello. È nel “costume” – cioè nell’insieme di ordinamenti, leggi, istituzioni, usanze, tradizioni – che il consolidamento ha luogo in maniera compiuta. I costumi variano da popolo a popolo, ma nell’ambito di un paese determinato conferiscono unità interna, stabilità, continuità, creano quello che Montesquieu definirà lo “spirito delle leggi”.⁶ La gente comune, dice Pascal, non sa penetrare la logica di questo nesso tra immaginazione, abitudine e “costume”, ma il suo buon senso istintivo la guida meglio di quanto non guidi quanti, “curieux examineurs des coutumes reçues”, pretendono di demistificare i meccanismi dell’autorità nella pedante convinzione che sia possibile reperire per essa un fondamento realmente giusto. È questo il punto in cui si devono leggere i frammenti pascaliani delle *Pensées* relativi alla “ragione degli effetti”: l’occhio di chi sa quanto l’autorità sia infondata in natura, nella *vera* natura, vede come la “gente giudica bene le cose”⁷ e qui individua quella rettitudine di giudizio che il popolo mette in atto senza saperlo. Qui, ciò che è “naturale” è presentato come un dover-essere chiamato ad essere dalla consuetudine, che interviene dunque come principio “naturale” per risvegliare in noi quelli che la Boétie chiamava “i semi” della *raison*. Ciò permette di cogliere una prima importante articolazione concettuale presente nel *Discorso della servitù volontaria* tra consuetudine e ragione. Permette di considerare, cioè, *in primo luogo* che l’essere dell’uomo non è propriamente ‘naturale’ ma lo diventa per mezzo della consuetudine; *in secondo luogo* che la consuetudine “precede” la ragione nell’uomo poiché essa presiede al suo sviluppo, e che, *in terzo luogo*, l’uomo è più assoggettato alla consuetudine di quanto non sia, per natura,

in tutto ciò che è vivente sotto il cielo, di tremare sotto il dolore (*qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur*)?”. Si veda Margaret Watkins. “Negotiating with a New Sovereign: Montaigne’s transformation of Habit into Custom”, in Tom Sparrow e Adam Hutchinson (eds.): *A History of Habit...*, pp. 89-118; André Tournon, voce “Coutume”, in Philippe Desan (ed.): *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 230-233; Marco Piazza. *L’antagonista necessario...*, p. 20; Barbara Carnevali. “Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l’Éthiopée”, *Annales HSS*, Vol. 65, N°. 2, 2010, pp. 291-322. In generale, sulla decisiva distinzione tra “parola” e “concetto”, si veda Reinhart Koselleck. “Einleitung”, in Otto Brunner, Reinhart Koselleck e Werner Conze (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, Vol. 1, pp. XIII-XXVII e Reinhart Koselleck. “Storia dei concetti e storia sociale”, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna, CLUEB, 2007, pp. 91-109.

⁶ Montesquieu. *De l’Esprit des lois*, I, 3, in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1951, Vol. 2, p. 238.

⁷ Pascal. *Pensées*, in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1954, pp. 1060-1061.

“sujet à la raison”.⁸ In questo senso, l’alternativa invocata da la Boétie nel *Discorso* tra servire la ragione o servire un altro uomo, costituisce un’ipotesi soltanto fittizia, un’alternativa puramente teorica, e non descrive una situazione reale. Infatti, l’inizio della vita non ci offre una scelta tra seguire la ragione o seguire la consuetudine. Poiché, come dice Cartesio, “noi siamo stati bambini prima di essere uomini”,⁹ siamo talmente immersi nella consuetudine che l’“errore” di cui parla La Boétie risulta in realtà inevitabile: “Ils prennent pour naturel l’état de leur naissance.”¹⁰ Confondiamo necessariamente lo stato della nostra nascita con lo stato naturale. Montaigne aveva esteso il concetto: “De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veüe, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train” (I, 23, 115). Immersi nella consuetudine fin dalla nascita, siamo, di fatto, degli esseri costituiti da consuetudini.

La consuetudine “fait notre être” senza che vi sia resistenza della nostra natura, perché ciò che le è conforme soddisfa il nostro desiderio di corrispondere ai desideri di coloro che ci hanno allevato, talvolta contro il buon senso, come osserverà Pascal, come quando ci costringono a “scegliere” un certo “mestiere” che non conviene alle nostre disposizioni naturali.¹¹ In questo contesto, in cui *alimentiamo* il nostro desiderio di servire, quella ‘prima natura’ che la consuetudine sopraggiungerebbe a ricoprire non è nient’altro che una nozione che risulta utile forgiare solo per pensare l’abitudine a partire da una *funzione* necessaria della natura, una costruzione artificiale e non più una condizione “originaria” ed effettiva dell’essere umano: “la nature de l’homme est bien d’être franc et de vouloir l’être; mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne”, dice La Boétie.¹² La tesi secondo la quale la consuetudine si trova nella nostra stessa natura è espressa qui per mezzo della metafora alimentare che è la stessa utilizzata da Montaigne. Se nel XVI secolo “nourrir” significa anche “educare”,¹³ la ripresa della metafora da parte di Montaigne (“nous humons les coutumes avec le lait de nostre naissance”) permette di estendere l’azione della consuetudine a tutte le prime fasi della vita, anche prima dello svezzamento, e forse addirittura prima della nascita.

8 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 31.

9 Cartesio. *I principi della filosofia*. Parte prima, § 1, in *Opere filosofiche*. Roma-Bari, Laterza, 1986, Vol. 3, p. 21.

10 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 35.

11 Si veda Pascal. *Pensées...*, fr. 127, p. 1122 e fr.119, p. 1121.

12 Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 38.

13 Sulla semantica della *nourriture*, si veda Anna Bettoni, voce “Alimentation”, in Philippe Desan (ed.): *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, pp. 17-20.

È proprio in questo senso, come si sa, che Pascal impiegherà il concetto di *coutume*:

Les pères craignent que l’amour naturel des enfants ne s’efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu’est-ce que nature? Pourquoi la coutume n’est-elle pas naturelle? J’ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu’une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.¹⁴

Dato che tutto ciò che era chiamato naturale può essere perduto, e tutto ciò che era detto consuetudine può essere reso “naturale”,¹⁵ si può sostenere che quello che in noi è detto naturale è ciò che lo *diviene* per mezzo della consuetudine. La sola norma immanente e conoscibile che s’impone con una forza tale da impedirci di riconoscerla come tale è quella della consuetudine, divenuta in questo senso *una natura*.

È Montaigne che aveva formulato con grande chiarezza questa “naturalità” della consuetudine e che aveva esteso, nei *Saggi*, il concetto di ‘natura’ a tutto ciò a cui ci siamo “accoutumés”: “Appelons encore nature l’usage et la condition de chacun de nous [...] ce qui me manque à ma coutume, je tiens qu’il me manque” (III, 10, 1009). Perché chiamare la consuetudine “seconda natura” se non si può ritornare alla “prima”?¹⁶ Una volta compiuto questo passo, il concetto di “snaturamento” perde il suo significato e la natura non può più essere utilizzata come norma per criticare la consuetudine. Nei termini che saranno di Pascal, “la coutume est notre nature”¹⁷ vuol dire che la nostra natura non può essere determinata se non per mezzo della consuetudine, o, se si preferisce, che l’accostumarsi è un processo di naturalizzazione che, a differenza dell’attualizzazione di una prima natura o “essenza” la cui normatività sarebbe immanente e costante perché sottratta al tempo, è invece *contingente*, e cioè storicamente determinato, soggetto alla variazione proprio perché i costumi sono sempre plurali, particolari, situati e mutevoli nel tempo, istituiti dalla loro stessa temporalità. Questo, per Montaigne, significa che l’essere umano non può accontentarsi della, né ridursi alla sua sola ragione: la sua vicenda soggettiva è costantemente “travagliata”, e non può essere oggettivata in una forma astratta che gli renda ragione: “C’est par l’entremise de la coutume que chacun est content du lieu où la nature l’a planté, et les sauvages d’Ecosse n’ont que faire de la Touraine, ni

14 Si veda Pascal. *Pensées...*, fr. 120, p. 1121. Si veda su questo, Christian Lazzeri. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 44-46

15 Pascal. *Pensées...*, fr. 121, p. 1121.

16 Si veda Pascal. *Pensées...*, fr. 121, p. 1121.

17 Pascal. *Pensées...*, fr. 122-129, pp. 1122-1123.

les Scythes de la Thessalie” (I, 23, 116). Cercheremo di rivolgere la nostra attenzione, dunque, a questa *entremise de la coutume*.

Dire che la consuetudine ci insegna ad assumere il veleno dell'assoggettamento senza trovarlo amaro, può significare certo che essa ci avvelena a nostra insaputa, per mezzo di un lento adattamento, “peu à peu à la dérobadé” (I, 23, 109), come scrive Montaigne, facendoci fare in maniera “volontaria” ciò che non faremmo mai se non sotto la pressione della coercizione e della forza. Ciò significa che essa ottiene “insensibilmente” nel tempo, senza violenza e senza sforzo, aderendo al corpo che trascina con sé l'*esprit* senza che questo se ne senta trascinato, ciò che viene ottenuto per altre vie in maniera forzosa.¹⁸ Ciò che emerge qui è una *ragione degli usi* nella quale appare il principio immanente che governa la società e rende possibile la determinazione di una posizione politica. Se lo stato antico del regno e della religione è “migliore”, è precisamente perché esso non è il suo stato originario. I riformatori sono prigionieri del fantasma dell'origine: l'origine della parola divina nella Scrittura, l'origine della monarchia nella teoria politica che guarda alle “leggi fondamentali” del Regno.¹⁹ Il fantasma dell'origine è in questo senso foriero di catastrofi, perché spezza violentemente le costruzioni ‘insensibili’ della consuetudine. La *coutume* è buona non perché testimonianza della presenza di un'origine, ma al contrario perché essa è immemorabile, e cioè l'oblio dell'origine.²⁰

Attraverso la consuetudine, siamo portati a fare qualcosa che gli altri vogliono che noi facciamo, e accettiamo di sottometterci ai loro desideri come se lo volessimo e lo desiderassimo noi stessi; ma questo permette effettivamente di vivere in pace. Nello stesso momento in cui la consuetudine ci assoggetta, essa ci insegna quella socievolezza e quella *conversione* che sono costitutive dei vincoli propri alla civiltà. La *coutume* è buona proprio perché, essendo duttile essa è in grado di integrare le variazioni insensibili che esigono una composizione da parte nostra. Solo la storia, questa immensa sedimentazione delle maniere di essere, costituisce il *public*, perché soltanto essa forma il comune. L'allontanamento dal cielo della teologia e il silenzio della ragione svelano che l'istituzione

18 Il che implica che “l'accoutumance puisse joindre et établir l'effect de son impression sur noz sens” (Montaigne. *Essais*, I, 23, 109).

19 Il sintagma “*lois fondamentales*” è in questo contesto piuttosto recente, lo si trova per la prima volta in Théodore de Bèze (*Du droit des magistrats*, 1574). Su questo quadro costituzionale si veda Fanny Cosandey e Robert Descimon. *L'Absolutisme en France. Histoire et historiographie*. Paris, Seuil, 2002, pp. 51-105.

20 Quando Montaigne fa intervenire la divinità nelle sue riflessioni politiche, è sempre per richiamare questo oblio: “nulle lois ne sont en leur vrai crédit que celles auxquelles Dieu a donné quelque ancienne durée, de mode que personne ne sache leur naissance, ni qu'elles aient jamais été autres” (I, 43, 270).

che deve essere riconosciuta come “legittima” è radicata nelle pieghe opache del tempo umano. Certo, La Boétie non teneva conto di questa articolazione, innanzitutto perché i vincoli della servitù che egli analizzava nel *Discorso* sono quelli che producono la tirannide, una situazione politica nella quale nessuno può trovare in suo interesse, e poi perché non ammetteva che la ragione non fosse il solo principio della disciplina sociale e che, come dirà Pascal, “nous soyons automatés autant qu’espri-²¹t” e che, quindi, gli automatismi del corpo sono altrettanti fattori di socializzazione. È questo che comprende Montaigne quando fa uso di questo concetto negli *Essais*.

2. *Mœurs et usances*

La consuetudine potrà essere infatti pensata da Montaigne a partire da questa sua capacità di produrre socialità: essa induce nel corpo un’attitudine che può assecondare la ragione, dato che quest’ultima può riconoscere come “ragionevole” il suo accostumarsi a una disciplina di cui ha bisogno.²² E senza la quale, secondo Montaigne nell’“Apologie de Raymond Sebond”, gli esseri umani vivrebbero “comme bestes brutes”. Vediamo meglio, ora, perché questo disciplinarsi è prodotto dalla consuetudine: “Parquoy il vous sera mieux de vous resserrer dans le train accoutumé, quel qu’il soit, que de jeter votre vol à cette licence effrénée” (II, 12, 559). Il progetto di imbrigliare l’*esprit* per mezzo di regole esteriori, come le consuetudini, “*le train accoutumé*”, e un certo scacco di questo stesso progetto sono enunciati da Montaigne in una pagina dell’“Apologie” di grande densità:

On a raison de donner à l’esprit humain les barrières les plus contraintes qu’on peut. En l’estude, comme au reste, il luy faut compter et regler ses marches: il luy faut tailler par art les limites de sa chasse. On le bride et garrote de religions, de loix, de coutumes, de science, de preceptes, de peines, et recompenses mortelles et immortelles: encores voit-on que par sa volubilité et dissolution, il eschappe à toutes ces liaisons. C’est un corps vain, qui n’a par où estre saisi et assené: un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir noeud ny prise. (II, 12, 559)

Tutta la problematica montaignana dell’*esprit* è contenuta in queste parole: il vagabondaggio dello spirito, la necessità di imbrigliarlo

21 Christian Lazzari. *Force et justice...*, pp. 44-45.

22 Si veda in generale sul tema della disciplina tra Cinque e Seicento, Pierangelo Schiera. *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*. Bologna, Il Mulino, 1999, in particolare pp. 185 e ss.

forzosamente, l'elenco delle regole esteriori come le consuetudini, i costumi e le leggi che lo vogliono disciplinare, ma anche lo scacco finale di questo progetto di disciplinamento dello spirito. Le aggiunte di Montaigne a questo testo del 1580 sono ancora più esplicite al riguardo:

C'est un outrageux glaive à son possesseur mesme, que l'esprit, à qui ne sçait s'en armer ordonnément et discrettement. Et n'y a point de beste, à qui il faille plus justement donner des ornières, pour tenir sa veuë subjecte, et contrainte devant ses pas; et la garder d'extravaguer ny çà ny là, hors les ornières que l'usage et les loix luy tracent. (II, 12, 559)

Lo spirito è paragonato qui ad una bestia, non tanto ad una bestia selvaggia quanto ad un animale indocile e imprevedibile al quale bisogna fornire delle “barriere” per impedirgli di *vagare* di qua e di là (*d'extravaguer ny çà ny là*), come un cavallo imbizzarrito. L'elenco delle regole esteriori contiene le religioni, le leggi, le consuetudini, la scienza, i precetti morali, le pene giudiziarie, le ricompense sociali, la minaccia dell'Inferno, la promessa del Paradiso.²³ Di questa lunga serie di regole, che rimandano ad altrettante istituzioni, prendiamo in considerazione la consuetudine. Nella lista “de religions, de loix, de coutumes, de science, de preceptes, de peines, et recompenses mortelles et immortelles”, è in realtà proprio la consuetudine ad essere oggetto delle analisi più attente da parte di Montaigne. D'altronde, la consuetudine, *l'usage* con le sue “barriere” è implicitamente o esplicitamente presente in tutte le altre istanze normative esteriori:²⁴ le religioni positive e il loro sistema di ricompense e di punizioni, le leggi e il dispositivo penale che in esse è incorporato, i precetti morali e le condotte che essi richiedono, le ricompense sociali, la scienza stessa per certi versi, non sono separabili da un insieme di credenze, di pratiche e di rappresentazioni collettive di cui la *coutume* è la chiave. Queste regole sono anzi, in un certo senso, le forme concrete che di volta in volta prende “la coutume”.

Si può dire che il discorso di Montaigne sulla consuetudine si dispiega lungo una doppia linea divergente, quella della critica e quella dell'elogio: da un lato la *coutume* non ha alcuna autorità propria, dall'altro “in mancanza di meglio”, essa si vede riconosciuta una vera e propria funzione di regola e, anzi, di “regola delle regole”:

23 Com'è noto, Foucault parla di un 'dispositivo' di governo delle condotte che emerge proprio nel secolo XVI. Si veda Michel Foucault. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 165-183. Sul rapporto Foucault-Montaigne ci permettiamo di rinviare al nostro Paolo Slongo. “Techne tou biou”. Foucault dopo Montaigne”, in Pierpaolo Cesaroni e Sandro Chignola (eds.): *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*. Verona, Ombre Corte, 2013, pp. 71-101.

24 Si veda Paul Mathias. *Montaigne, ou l'usage du monde*. Paris, Vrin, 2006, pp. 100-116.

Car ce que nostre raison nous y conseille de plus vray-semblable, c’est généralement à chacun d’obeyer aux loix de son pays [...]. Et par là que veut-elle dire, sinon que nostre devoir n’a autre regle que fortuite? La verité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l’homme en cognoissoit, qui eust corps et veritable essence, il ne l’attacheroit pas à la condition des coutumes de ceste contrée, ou de celle-là: ce ne seroit pas de la fantasie des Perses ou des Indes, que la vertu prendroit sa forme. (II, 12, 578-579)

La consuetudine non è altro che una regola fortuita, ma una regola essa stessa “non regolata”, dipendente dalla fantasia degli uni o degli altri. La contingenza dei costumi si connette così alla loro infinita diversità²⁵ e forza normativa: “Il y a infinies autres differences de coutumes, en chasque contrée: ou pour mieux dire, il n’y a quasi aucune ressemblance des unes aux autres.” (II, 37, 777) Una volta riconosciuta dalla critica scettica come non regolata, la consuetudine dovrebbe in apparenza essere squalificata nelle sue pretese normative a regolare le azioni e le credenze degli uomini. Talvolta in effetti Montaigne arriva a giustificare il fatto che la consuetudine venga *seguita* ricorrendo all’argomento retorico della *excusatio*: “J’excuserais volontiers en notre peuple, de n’avoir autre patron et règle de perfection que ses propres mœurs et usances, car c’est un commun vice, non du vulgaire seulement, mais quasi de tous hommes, d’avoir leur visée, et leur arrêt sur le train auquel ils sont nés” (I, 49, 296). Più spesso, invece, attacca l’arbitrarietà delle *mœurs et usances*, la loro eccessiva *presa* sulla nostra vita: “C’est à la coutume de donner forme à notre vie, telle qu’il lui plaît: elle peut tout en cela” (III, 13, 1080). Pur fortuita e contingente, la consuetudine funziona allora come regola di sostituzione, essa supplisce a qualcosa che manca. In mancanza di una conoscenza della vera giustizia, cioè, l’essere umano dovrà risolversi a seguire la regola che, saggiata da una lunga pratica, è con il tempo diventata consuetudine. La denuncia dell’arbitrarietà delle consuetudini lascia così il posto al riconoscimento della loro funzione sostitutiva, della loro efficacia reale a produrre una giustizia che tenga conto della contingenza delle situazioni e delle relazioni localizzate in un ordinamento,²⁶ cioè tra forze concrete e storicamente determinate: “La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement que n’est celle autre

25 Sul rapporto tra *coutumes* e leggi in Montaigne, si veda Ullrich Langer. “Montaigne’s Customs”, *Montaigne Studies*, Vol. 4, N°. 1-2, 1992, p. 81-96. Si veda anche André Tournon. “Route par ailleurs”. *Le “nouveau langage” des Essais*. Paris, Honoré Champion, 2006, p. 227. Vedere Guillaume Cazeaux. *Montaigne et la Coutume*. Milano, Mimesis, 2015.

26 Sulla redazione scritta del diritto “*coutumier*” e sugli ordinamenti politici nel secolo XVI in Francia, si veda Vincenzo Piano Mortari. *Itinera juris. Studi di storia giuridica della età moderna*. Napoli, Jovene, 1991, specialmente pp. 95-109. Vedere il nostro “Genealogie della consuetudine nell’età delle guerre di religione in Francia”, *Scienza & Politica*, Vol. 30, N°. 58, 2018, pp. 155-176.

justice spéciale, nationale, contrainte au besoing de nos polices” (III, 1, 796). Questa “justice spéciale” non irrompe messianicamente negando l’ordine, ma dev’essere fatta agire nella situazione contingente della *police*, “contrainte au besoing de nos polices” (II, 12, 578-579).²⁷

3. *Le style commun*

Il capitolo 23 del Libro I, “De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe”, appare, su questo punto, essenziale. Il pensiero segue qui un ordine chiaro, molto marcato dalle scansioni del testo. In un primo tempo, Montaigne denuncia la forza eccessiva della consuetudine, “violente et traistresse maistresse d’escole” (I, 23, 109), mentre il suo fondamento è debole o inesistente: l’elenco delle *coutumes*, la cui lista si allunga via via nelle successive edizioni degli *Essais*, è una vera cartografia delle follie e delle aberrazioni dell’*esprit* umano. Questo interminabile catalogo produce nel lettore un crescente disgusto per costumi ora ripugnanti (mangiare il proprio padre, asciugarsi le mani sui testicoli mentre si mangia, ecc.), ora ridicoli o manifestamente iniqui. L’effetto prodotto è la tentazione di respingere ogni consuetudine. Tuttavia, scrive Montaigne, “Ces considerations ne destournent pourtant pas un homme d’entendement de suivre le style commun: Ains au rebours, il me semble que toutes façons escartees et particulieres partent plustost de folie, ou d’affectation ambitieuse, que de vraye raison” (I, 23, 118). Le consuetudini esprimono certo la “follia” dello spirito umano, ma sarebbe a sua volta prova di follia o di dissimulazione, *d’affectation ambitieuse*, volersene tenere fuori: è il tema della seconda parte del capitolo sulla consuetudine, molto più breve della precedente. Montaigne arriva a scrivere: “Car c’est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est” (I, 23, 118.). La legge del luogo non è che una fantasia infondata, e tuttavia la regola delle regole induce a seguirla. La consuetudine, infatti, è una funzione che conferisce statuto di regola alle abitudini concrete, e al loro contenuto prescrittivo determinato. La consuetudine è cioè il fatto di seguire le abitudini e gli usi del luogo, spesso assurdi e aberranti agli occhi della ragione. Dato che nessuna regola migliore della consuetudine locale può essere dimostrata esser tale, la condotta degli esseri umani sarà per mezzo suo in ogni caso regolata. Significativamente, è proprio

27 “La droiture et la justice, si l’homme en connessoit qui eust corps et veritable essence, il ne l’atacherait pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle là” (II, 12, 579). Si veda Philippe Desan. *Montaigne. Les formes du monde et de l’esprit*. Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 166.

in queste poche pagine finali del capitolo che si trovano le formule più incisive contro le “nouvelletées” dei riformatori che pretendono di sostituire le regole antiche con nuove regole, e in quanto nuove *migliori*, producendo in realtà “des effets tres-dommageables”. Dal momento che le consuetudini non sono fondate sulla ragione, esse non hanno altro fondamento che il consenso collettivo della *contexture* sociale che le osserva e devono di conseguenza essere preservate proprio per assicurare la coesione di questo stesso tessuto da cui sono prodotte e che, nella loro vigenza, concorrono a ordinare.²⁸ Il titolo di questo capitolo, “Della consuetudine e del non cambiare facilmente una legge accettata”, dice ad un tempo dell’articolazione difficile, ma reale, tra la bizzarrìa del catalogo dei costumi e la saggezza che insita nel seguire la consuetudine di un certo ambito spaziale, ma dice anche della necessità nella quale ci si trova talvolta di cambiare una legge accettata e dell’appello a misurare il rischio sempre connesso al cambiamento della consuetudine. È importante sottolineare, innanzitutto, che questo titolo parla della *coutume* e non tanto delle singole consuetudini, dove il plurale sarebbe comunque giustificato dal lungo elenco di costumi che vi sono rappresentati: “De la coutume...” rimanda non ad una consuetudine precisa, ma alla consuetudine come funzione – all’ordine della consuetudine, all’ordinamento consuetudinario²⁹ e cioè alla consuetudine come “regola delle regole”.

L’argomentazione di questo capitolo innova profondamente rispetto ai concetti dello scetticismo antico.³⁰ Lo scetticismo greco, nella versione di Sesto Empirico ad esempio, rivelava le contraddizioni delle consuetudini³¹ e tuttavia spingeva a vivere secondo quelle stesse consuetudini.³² La diversità dei costumi conduce lo Scettico a sospendere il suo giudizio sulla natura e i criteri del “buono” e del “cattivo”, a vivere dunque senza opinione, per cui egli seguirà le regole della vita

28 Si veda André Tournon. “Route par ailleurs”..., pp. 151-169. Di André Tournon si veda anche il fondamentale *Montaigne. La Glose et l’Essai*. Paris, Honoré Champion, 2001.

29 Sulla consuetudine come “ordinamento”, si veda Paolo Grossi. *L’ordine giuridico medievale*. Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 226-231. E anche Santi Romano. *Frammenti di un dizionario giuridico*. Milano, Giuffrè, 1947, “Consuetudine”, pp. 41 e ss.

30 Sullo scetticismo in Montaigne, si veda Frédéric Brahami. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997; dello stesso autore *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001 e Marcel Conche. *Montaigne et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

31 Sesto Empirico. *Schizzi pirroniani*. Roma-Bari, Laterza, 2004, I, I, § 37, p. 12. Il decimo modo, “quello che si riferisce agli indirizzi, ai costumi, alle leggi, alle credenze favolose (τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις) e alle opinioni dogmatiche”, è trattato da Sesto nel § 145 del libro I, pp. 34-37; si veda anche I, III, § 198, p. 169.

32 Sesto Empirico. *Schizzi pirroniani*, I, I, § 17, p. 7: “Aderiamo infatti a una maniera di ragionare che c’insegna, in conformità del fenomeno, a vivere secondo i costumi, le leggi, le istituzioni degli avi (τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους) e le nostre proprie affezioni”.

quotidiana così come esse sono praticate nel luogo in cui vive, seguirà i costumi locali senza però aderirvi, semplicemente perché essi li sono in vigore e non vi è alcun motivo di preferirne altri che non vi si trovano osservati. Il conformismo consuetudinario non è altro che la sanzione della *fatticità*.

Il discorso di Montaigne è più complesso a questo riguardo, anche nella sua descrizione delle consuetudini e nell'articolazione dialettica tra denuncia teorica dei costumi e giustificazione pratica della necessità di conformarvisi. Non si accontenta mai di opporre freddamente le diverse usanze le une alle altre, in una sorta di confutazione la cui regola in Sesto Empirico era la sottrazione: una "autorità" meno una "autorità" di significato contrario dà luogo ad un risultato a somma zero, bisogna operare una sospensione (*epoché*) del giudizio contrapponendo a ogni argomento un altro argomento opposto e dotato di "ugual forza" in modo che quella dell'*isostenia* sia un'operazione di neutralizzazione. Montaigne giustappone i costumi più disparati dando vita a una sorta di confutazione la cui regola è piuttosto l'addizione, come ad esempio nel caso delle settanta consuetudini eterogenee censite nel corso del capitolo 23 del Libro I. Questo incredibile catalogo di usanze giustifica la scelta di attenersi a quella del luogo in cui si vive non solo perché questa è *già* lì, ma anche perché la sua esistenza possiede la capacità di fissare l'*esprit*, di dargli reale consistenza.

La fatticità della consuetudine costituisce la sua materia, ma la sua funzione costituisce la sua forma. La materia della consuetudine *locale* è altrettanto infondata di quella di tutte le altre usanze del mondo, sembra dirci Montaigne, ma la sua forma di consuetudine, che consiste nel suo imporsi al nostro spirito con forza normativa, la giustifica. Da un certo punto di vista, si può dire che ogni consuetudine è una condotta singolare che si è istituita. Questa stranezza *istituita* protegge lo spirito da tutta una serie di altre stranezze che esso potrebbe incontrare o anche inventare, e lo protegge soprattutto dalla tentazione di vagare da una stranezza ad un'altra.³³ La regola di "suivre la coutume locale" è insomma assai più fondata in Montaigne che nello scetticismo antico. Attraverso uno stesso movimento di pensiero, infatti, Montaigne può sottoporre a critica l'assenza di fondamento delle consuetudini, e dunque il loro contenuto, e giustificare il fatto della loro obbedienza, dell'osservanza che si deve loro, perché esse

33 "Una consuetudine, mentre toglie la percezione di una stranezza, inocula la percezione di molte altre stranezze" (Carlo Montaleone. *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*. Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 170).

posseggono una funzione stabilizzatrice³⁴ che ha a che fare con la loro forma, cioè con il loro stesso essere-costume, un insieme molteplice di regole e di pratiche d’uso.

Così, per uno strano rovesciamento, la violenza che Montaigne denunciava nella consuetudine prende insensibilmente la forma di una virtù. Per combattere contro gli smarrimenti dell’*esprit*, è necessaria una forza contraria, che è quella della *coutume*. La forza della consuetudine è dunque un indicatore inverso della forza del disordine proprio dello spirito dell’individuo, non tanto nel senso che lo esprima, quanto nel senso che funge da freno che imbriglia e disciplina il suo movimento disordinato, “vano” e inappropriabile, nel senso cioè che è istituita per proteggere l’accumulazione di un sapere sedimentato che essa custodisce, un’esperienza che si costruisce nel tempo attraverso precedenti e prescrizioni, un’esperienza che non è del singolo individuo ma collettiva, incarnata nella storia “par l’usage de quelque nation”. *L’uso* determina un vincolo, questo vincolo non è negativo ma positivo, perché si rivela come un moltiplicatore di possibilità e rende possibile un uso sociale e condiviso delle relazioni istituite, dei beni e delle forme di vita comuni. La consuetudine vincola perché è collettiva: essa è innanzitutto, per Montaigne, un fatto sociale, ma un fatto sociale la cui produzione è problematica. Da dove viene infatti la “presa” delle consuetudini, la loro efficacia?

Possiamo dire da dove *non* viene: la forza della consuetudine non viene né da Dio né dalla ragione umana. Montaigne presenta le consuetudini come dei fatti che non si iscrivono necessariamente in una catena causale lineare. Ma allora quale causalità specifica potrà rendere conto dell’infinita varietà dei costumi?

Il n’est chose en quoy le monde soit si divers qu’en coustumes et loix. Telle chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs [...] Le meurtre des enfans, meurtre des peres, communication de femmes, traficque de voleries, licence à toutes sortes de voluptez, il n’est rien en somme si extreme qui ne se trouve receu par l’usage de quelque nation. (II, 12, 580)

E ancora: “J’aime qu’il ne tombe en l’imagination humaine aucune fantasie si forcenée qui ne rencontre l’exemple de quelque usage public” (I, 23, III).

34 Si veda Frédéric Brahami. “Montaigne et la politique”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* N° 33-34, 2004, pp. 15-37 e dello stesso autore, “‘Être à soi’. La place du politique dans les *Essais*”, in Philippe Desan (ed.): *Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*. Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 39-56; si veda anche David Lewis Schaefer. *The Political Philosophy of Montaigne*. Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 153-176.

4. Usage public

L'esprit umano, sregolato, imprevedibile e immaginativo, è l'istanza che incontra i costumi, non li crea con un atto di volontà ma li trova e li segue, l'essere umano non è il titolare di una capacità di agire o di produrre opere separate dal suo *milieu*, ma seguendo *l'exemple de quelque usage public*, cioè nell'uso, e solo nell'uso, del mondo che lo circonda fa esperienza di sé e si costituisce in una maniera di vita. La consuetudine si istituisce da sé, per così dire. La si riconosce solo una volta che essa sia istituita e fissata, e cioè sia *in uso*. Nella sua *entremise*. Non si coglie mai la consuetudine *in statu nascendi*, la si osserva nel suo divenire con uno sguardo rivolto all'indietro, con un movimento retrogrado che ripiega il corso del tempo:

Una volta, dovendo far valere una nostra tradizione, accolta con piena autorità e in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine, scopersi che il suo fondamento era così debole che poco mancò che me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla (*moy qui avois à la confirmer*) in altri. (I, 23, 151; 116)

A voler risalire alla fonte della consuetudine, cercare e *saggiare* la sua genesi storica, si scopre in realtà – *pudenda origo* – che il suo fondamento è assolutamente debole: “C'est merveille, de combien vains commencements, et frivoles causes, naissent ordinairement si fameuses impressions. Cela même en empêche l'information” (III, II, 1029). Ma se il fondamento è “vano”, non perciò esso è inesistente, la causa è “frivole” ma non è del tutto assente. Quel po' che si intravede della sua origine è sufficiente comunque a sdipanarne il filo: “Di fatto bisogna soltanto trovare il capo del filo, poi se ne sdipana quanto se ne vuole. E ci corre più dal niente alla più piccola cosa del mondo, che da questa fino alla più grande” (III, II, 1027;1371). Montaigne spiega come quella “piccola cosa”, che non è un “niente”, si svolge attraverso un “*progrès naturel*” (III, II, 1028) fino alla più grande, con un movimento di avvolgimento che si espande nella socializzazione e nella lunga durata. La consuetudine inizia ad istituirsi grazie a una sorta di avvitamento o piuttosto di ripiegamento del tempo: il tempo a venire è come contratto da questo tenue inizio, in qualche modo presentito, e si costituirà in direzione di una consuetudine, a poco a poco, fino a diventare, scorrendo come i fiumi, consuetudine *in uso* con forza di legge:³⁵

35 Abbiamo cercato di indagare la nozione di costituzione in Montaigne nel nostro “Montaigne et le problème de la constitution”, *Montaigne Studies*, Vol. 28, N° 1-2, 2016, pp. 49-64.

Les loix prennent leur autorité de la possession et de l’usage; il est dangereux de les ramener à leur naissance: elles grossissent et s’ennoblissent en roulant, comme nos rivières: suivez les contremont jusques à leur source, ce n’est qu’un petit surion d’eau à peine reconnoissable, qui s’enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant. (II, 12, 583)

Questa analisi vale, secondo Montaigne, anche per lo statuto da accordare alle formazioni della vita sociale: “La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme apres en loix; car il en a esté d’aussi farouches qu’aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sçauoyent faire.” (III, 9, 956-57). La necessità riguarda il fatto del poter vivere insieme, la ‘couture fortuite’ riguarda la forma concreta che prende questa possibilità, la sua forma *contingente*. Questa contingenza si trasforma *poi* in legge durevole: “La conservation des estats est chose qui vray-semblablement surpasse nostre intelligence” (III, 9, 959); e più in là: “Tout ce qui branle ne tombe pas. La contexture d’un si grand corps tient à plus d’un clou. Il tient mesme par son antiquité: comme les vieux bastimens, ausquels l’aage a desrobé le pied, sans crouste et sans cyment, qui pourtant vivent et se soustiennent en leur propre poix” (III, 9, 960). Il solo fatto della lunga durata dà stabilità e consistenza, *peso*, alla “contexture” e alla normatività che nel processo istituyente della sua tessitura politica – e quindi nel “commerce du monde” (III, 5, 861) – è venuta producendosi. La forza della consuetudine è dunque multiforme, anch’essa “tient à plus d’un clou”. I costumi, perciò, nel loro contenuto prescrittivo e disciplinante, ricavano la loro forza dal solo fatto che lo spirito vi si è *abituato*, che essi vanno da sé e imitano la natura nel momento stesso in cui la alterano, e ricavano un supplemento di forza dal consenso che vi si esprime. Ma la consuetudine non è mai individuale, essa è sempre collettiva, la sua forza è quella della pressione sociale. È tanto più potente quanto più è inoggettivabile: “Mais le principal effect de sa puissance, c’est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu’à peine soit-il en nous de nous r’avoir de sa prinse et de r’entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances” (I, 23, 115). La forza della consuetudine e delle sue “ordonnances” ci impedisce di metterla a distanza, di avvertirla in quanto consuetudine – ed è proprio questo che ne moltiplica il potere su di noi. La consuetudine dunque, per Montaigne, non appartiene propriamente all’ordine dell’*habitude*, nel senso che la *coutume* collettiva non procede dall’abitudine individuale, ma la precede e la forma. La consuetudine di cui parla Montaigne è innanzitutto una pratica sociale comune alla quale l’individuo si piega, alla quale deve “abituarsi” dato che essa non è al suo inizio abitudine. Per Montaigne, così, la consuetudine non

agisce dall'interno del soggetto umano, essa non è un principio con cui opera lo spirito o l'immaginazione del singolo, essa regola *da fuori* le credenze e le condotte, *effetti* dell'esteriorità che producono regolazione e, in questo senso, abitudine. Una vita che può esistere soltanto in altro da sé e attraverso altri corpi è definibile solo in termini modali e non sostanziali. Essa non ha a che fare con una presunta "natura" dell'uomo, ma è in relazione con la sua *condition*: le condotte, le maniere di vestirsi, le credenze religiose, le regole giuridiche, i riti sociali, le usanze. Insomma, l'*accoutumance*. Tutto un insieme di convenzioni, regole e *stili*, con i differenti livelli di normatività che comportano e che si traducono nel complesso delle relazioni che includono il soggetto, e dalle quali esso è costituito più che esserne il fondamento costituente, l'effetto sensibile più che la causa. Fino a ipotizzare che "l'*accoutumance* puisse joindre et établir l'effect de son impression sur noz sens".

5. *Accoutumance*

Nel 'momento cartesiano' dell'individuo moderno,³⁶ l'agente concepirà se stesso, nei suoi rapporti con gli altri e con la natura, come un centro decisionale detentore di un potere che non dipende né dall'affettività né dalla pura intelligenza: potere *sui generis*, di cui Cartesio giunge a dire che è infinito, in noi come in Dio,³⁷ perché, in contrasto con l'intelletto necessariamente limitato nelle creature, il potere della *volontà* non implica un più o un meno; come il "libero arbitrio" di cui è, per Cartesio, l'aspetto psicologico; dal momento in cui lo si possiede, lo si possiede integralmente. La volontà si presenta qui infatti come quel potere – che non potrebbe scindersi – di dire sì o di dire no, di acconsentire o di rifiutare. Questo potere si manifesta nella decisione. Dal momento in cui un individuo s'impegna in virtù di una scelta, *si* decide, e così si costituisce, qualunque sia il piano a cui si dispone la sua risoluzione, come agente, cioè come soggetto responsabile ed autonomo che si manifesta in e attraverso atti a lui imputabili. Non esiste azione volontaria senza un agente che ne sia il centro di imputazione e la fonte; non esiste agente senza un potere che ricollegli l'atto al soggetto che lo ha deciso e che ne assume nello stesso tempo la piena responsabilità. In Montaigne, invece, l'*accoutumance* gioca un ruolo nelle formazioni discorsive del nostro pensiero e della nostra stessa *conscience*, nell'intimità

36 Sul "momento cartesiano" della filosofia, si veda Michel Foucault. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 16-19.

37 Si veda Cartesio. *Meditazioni*. IV, in *Opere filosofiche*, Vol. 2, pp. 53-54.

dell’uso di sé: “Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coutume: chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuvées et receues autour de luy, ne s’en peut desprendre sans remors, ny s’y appliquer sans applaudissement” (I, 23, 115). La consuetudine, che è sempre per ciascuno un’esteriorità (*mœurs approuvées et receues autour de luy*), orienta i gesti, gli atti e i pensieri degli uomini, e in questo modo li lega a quel corpo – *un bastiment de diverses pieces jointes ensemble* – del quale essa governa i modi di vivere,³⁸ i movimenti ed anche i desideri, “cristallizzando” invenzione sociale e *liaison* nelle istituzioni che concorre a regolare nella sua *police* e a fissare in *loi reçue*. Trasformando così la nostra vita in *costume*, in qualcosa che ci definisce senza però appartenerci, in una continua contrazione del fuori e del dentro, nella circolazione degli *emprunts* che riceviamo dal “commerce du monde” (III, 5, 861).

Si può liberare, allora, il concetto di *coutume* dalla dimensione “negativa” in cui esso è rimasto durevolmente imprigionato solo se lo si pensa a partire da questa relazione con qualcosa che è, per se stesso, inappropriabile, un fuori che non può mai definitivamente esser fatto “proprio”. Ne deriva che la consuetudine – sorta secondo Montaigne per imbrigliare e contenere la potenza erratica dell’*esprit* – fa sì che l’insensibile coincidere in essa, nel movimento della *accoutumance*, di vita e *usage* apra alla variazione la potenza del nostro essere. Se ci indebolisce per meglio costringerci, nello stesso tempo moltiplica per mezzo della sua *entremise* le nostre forze perché ce ne serviamo nella “pratique des hommes” (III, 3, 824), nella *contexture* in cui viviamo, grazie a un continuo lavoro di rielaborazione delle percezioni e dei pensieri. Si tratta di un punto di soglia nella storia del concetto di “consuetudine”. È quello che si vede nel paradosso della mitridatizzazione: Mitridate, re del Ponto, assumendo il veleno a poco a poco, non muore, ma è rafforzato e non solo intossicato dall’abitudine, cioè dalla *accoutumance*, dall’accostumarsi a quella “nourriture”.³⁹ È così che, diversamente da La Boétie, Montaigne legge il famoso *exemplum* sull’immunizzazione di Mitridate⁴⁰ e, all’inizio del capitolo 23 del libro I dei *Saggi*, ancora per illustrare la forza della consuetudine, racconta di quella ragazza di cui parla Alberto

38 Si veda Biancamaria Fontana. *Montaigne’s Politics: Authority and Governance in the Essais*. Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 35.

39 “Et ce Roy qui, par son moyen, renga son estomac à se nourrir de poison” (I, 23, 109).

40 “Mais certes la Coustume, qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n’a en aucun endroit si grande vertu qu’en cecy, de nous enseigner à servir, comme l’on dit que Mithridate, qui se fit ordinaire à boire le poison pour nous apprendre à avaler et ne trouver point amer le venin de la servitude” (Étienne de La Boétie. *Discours de la servitude...*, p. 35). Sull’immunizzazione di Mitridate al veleno, nelle fonti antiche, si vedano Appiano. *Historia romana*. XVI, § 11. 1 e Dione Cassio. *Historiae romanae*. XXXVII, 13.

Magno, la quale “recite s’estre accoustumée à vivre d’araignées”, e poi la storia di quella donna che, essendosi abituata a portare in braccio un vitello, continuava “*par l’accoustumance*” a portarlo “tout grand boeuf qu’il était” (I, 23, 108-109). Se, insensibilmente, “l’accoustumance hebete nos sens”, essa agisce anche come moltiplicatore delle nostre forze e, dunque, come una potenza sociale nella quale queste forze si articolano con l’ambiente relativo presente potenziandosi a loro volta.⁴¹ Essa non ha altra consistenza e altro luogo che la relazione d’uso nella quale si compongono i due movimenti dell’appropriazione e dell’espropriazione – senza poter essere completamente separabili l’uno dall’altro, e in cui non vige altra ragione se non l’“usage du monde” (III, 11, 1026) e la “cousture” contingente che esso determina. Solo *dopo* essa si trasforma in legge *reçue*: “cette couture fortuite se forme apres en loix”. Montaigne afferma così l’idea delle differenziazioni di un comune che si istituisce di continuo attraverso la cresta volatile delle contingenze. La *contexture* politica è intessuta di queste istituzioni, di una pluralità di regimi regolativi infra-legali immanenti alla connessione delle “diverses pieces” e alla loro composizione, alla densità storica di questa composizione, “des mœurs, en usage commun et reçu” (III, 9, 956).

Di questa “cousture” Montaigne ci dice che essa è *un bastiment de diverses pieces jointes ensemble*, e cioè una *police*⁴² che si effettua nella pluralità: “d’autant qu’une police, c’est comme un bastiment de diverses pieces jointes ensemble, d’une telle liaison, qu’il est impossible d’en esbranler une, que tout le corps ne s’entasse” (I, 23, 119)⁴³. Eppure, *l’accoustumance* che rende stabile *une telle liaison* è anche – con un paradossale rovesciamento – la forza capace di inclinarci al cambiamento e alla trasformazione. Proprio questo, anzi, è il più nobile e il più utile dei suoi insegnamenti:

41 “L’accoustumance est une seconde nature, et non moins puissante. Ce qui manque à ma coutume je tiens qu’il me manque” (III, 10, 1010). Si veda André Tournon. *Route par ailleurs...*, p. 227.

42 Il concetto di *Police* nel lessico politico francese del secolo XVI riveste un carattere ambiguo, la sua etimologia è la stessa di “*politique*”, e rinvia a *politeia*: ordinamento, governo e buon ordine della *civitas*. In Montaigne indica la disposizione o l’ordine delle cose, non solo della comunità politica, ma anche del mondo stesso nel suo insieme (ad es. I, 12, 456). Su questo si veda Marie-Luce Demonet. “Le politique ‘nécessaire’ de Montaigne”, in Philippe Desan (ed.): *Montaigne politique...*, pp. 17-37. Abbiamo cercato di mostrare la centralità di questa nozione in Montaigne nel nostro Paolo Slongo. *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*. Milano, Angeli, 2010, pp. 155-202.

43 Commenta Claude Lévi-Strauss in una conferenza del 1992: “Et donc les coutumes d’un peuple forment un tout et ça ne sert à rien d’en critiquer une parce que si on en critique une, c’est tout le reste qui va s’effondrer et qu’à ce moment-là c’est donc l’effondrement d’une culture au lieu d’avoir son assiette et son évolution” (“Retour à Montaigne”, in *De Montaigne à Montaigne*. Paris, Éditions de l’EHESS, 2016, p. 63). Ci permettiamo, su questo, di rinviare al nostro “La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne”, *Politica e Società* N° 2, 2019, pp. 243-268.

Les gueux ont leurs magnificences et leurs voluptez, comme les riches, et, dict-on, leurs dignitez et ordres politiques. Ce sont effects de l’accoutumance. Elle nous peut duire non seulement à telle forme qu’il luy plaist [...], mais au changement aussi et à la variation, qui est le plus noble et le plus utile de ses apprentis-sages. (III, 13, 1082-1083)⁴⁴

Non sono i nostri ragionamenti astratti (“nos discours”, diceva Montaigne nel capitolo sulla *Coutume*) a farci agire in modo conveniente nel flusso aleatorio ma reale delle cose e delle istituzioni che si stabiliscono, in qualche modo, sui loro sedimenti, ma l’*accoutumance* al mutamento e alla variazione. Quest’attitudine è il più utile dei suoi insegnamenti perché rende capaci anche di cambiare “les façons et formes reçeües” (III, 3, 118), e di piegare così la modalità contingente della *contexture* leggi-costumi, che non può fissarsi in un unico modello di coerenza quando l’urgenza determinata dalle costrizioni di una situazione mutevole, dalle lotte e dai conflitti storici, dai “troubles” di una realtà politica in movimento,⁴⁵ dagli *accidens extraordinaires* delle “nostre guerre civili” (I, 26, 207),⁴⁶ sia così grande “che occorre che le leggi le facciano un po’ di posto” (I, 23, 122). Se la vita è il luogo dell’articolarsi di questa contingenza e della “fortune” in cui si situa la stessa azione politica, l’*accoutumance* del filosofo “impremedité et fortuite” (II, 12, 546) è “il sapersi applicare a diversi usi” (III, 3, 819), accogliendo nel proprio *ethos* il movimento e la variazione che sono i caratteri del “branloire perenne”. Così, la radice di ogni uso di sé è un distacco da sé: “È essere, ma non è vivere, tenersi attaccato e obbligato a un solo modo di vita (*à un seul train*). Le più belle anime sono quelle che hanno maggior varietà e duttilità (*plus de variété et de souplesse*)” (III, 3, 818). La capacità di usare di sé coincide qui con la capacità di mutare un certo *usage de la vie ordinaire* (III, 13, 1108), di dismettere abitudini con *nonchalance* (“Amo le brevi abitudini”, dirà Nietzsche nel solco di Montaigne⁴⁷), di usare la vita in altri modi,

44 Il testo prosegue così: “La meilleure de mes complexions corporelles c’est d’estre flexible et peu opiniastre: j’ay des inclinations plus propres et ordinaires et plus agreables que d’autres; mais avec bien peu d’effort je m’en destourne, et me coule aisément à la façon contraire. Un jeune homme doit troubler ses regles pour esveiller sa vigueur, la garder de moisir et s’apoltronir. Et n’est train de vie si sot et si debile que celuy qui se conduit par ordonnance et discipline” (III, 13, 1083 [1449]; corsivo nostro). Sono esposti qui da Montaigne gli elementi di una singolare *epimeleia heautou*.

45 “La liaison et contexture de cette monarchie et de ce grand bastiment ayant esté desmis et dissout” (I, 23, 119).

46 Su questo, si veda Géralde Nakam. *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris, Nizet, 1984, in particolare pp. 183-196: “‘Nouvelletés’ et Coutume”.

47 E prosegue: “e le considero l’inestimabile mezzo per imparare a conoscere molte cose e situazioni” (Friedrich Nietzsche. *La gaia scienza*. § 295, in *Opere di Friedrich Nietzsche*. Milano, Adelphi, 1965, Vol. V, T. II, p. 171).

di farne qualcos'altro, di “variarla” secondo differenti maniere, attitudini, inclinazioni, *saggiandola* attraverso esperimenti ed esercizi.⁴⁸ E attraverso una continua comunicazione e produzione, che definisce uno *stile*: “La mia forma essenziale è propria alla comunicazione e all'espressione (à la communication et à la production), io sono tutto al di fuori (*tout au dehors*) e in evidenza, nato alla società e all'amicizia” (III, 3, 823). In questo *essayer* è all'opera una *puissance* ancora inadempita, la vita come produttività, divenire, variazione, esercizio e *déplacement*,⁴⁹ la possibilità di dis-togliersi da sé e dalle proprie usanze, la potenza di mutare *accostumandosi* a “diversi usi”. Di qui, l'impossibilità di fissare o definire individui determinati una volta per tutte, assoggettati a un solo modo di vita, e l'emergere piuttosto di punti aleatori, per così dire, sui quali influiscono pratiche e sperimentazioni, *essais* differenti. In un passo decisivo dello stesso capitolo (“Di tre commerci”), Montaigne aggiunge: “La vita è un movimento ineguale, irregolare e multiforme. Non è essere amico di sé, e meno ancora padrone, è esserne schiavo, il seguire se stesso continuamente (*de se suivre incessamment*) ed essere così preso dalle proprie inclinazioni da non potersene mai distogliere (*qu'on n'en puisse fourvoyer*), da non poterle modificare (*qu'on ne les puisse tordre*)” (III, 3, 819).

48 “L'ame y a une continuelle exercitation, à remarquer les choses inconnues et nouvelles. Et je ne sache point meilleure escole, [...] à façonner la vie, que de lui proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantaisies, et usances: et lui faire gouter une si perpetuelle variété de formes de notre nature” (“De la vanité”, III, 9, 973-974).

49 Vi è in Montaigne un'indubbia presenza delle pratiche di sé dello stoicismo antico. Sul mettersi *alla prova* negli stoici, si vedano le osservazioni proposte da Michel Foucault in *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris, Gallimard/Seuil 2001, p. 413. Su questo punto, ci permettiamo di rinviare al nostro “‘Le réel de la philosophie’: Montaigne, Foucault et le gouvernement de la vie”, in Philippe Desan (ed.): *Les usages philosophiques de Montaigne, du XVI^e au XXI^e siècle*. Paris, Éditions Hermann, 2018, pp. 391-406.

Bibliografia

Brahmi, Frédéric. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

— *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

— “Montaigne et la politique”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* N° 33-34, 2004, pp. 15-37.

Carnevali, Barbara. “Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l’éthopée”, *Annales HSS*, Vol. 65, N° 2, 2010, pp. 291-322.

Cartesio. *Opere filosofiche*. 4 vols. Roma-Bari, Laterza, 1986.

Cazeaux, Guillaume. *Montaigne et la Coutume*. Milano, Mimesis, 2015.

Conche, Marcel. *Montaigne et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Cosandey, Fanny e Descimon, Robert. *L’Absolutisme en France. Histoire et historiographie*. Paris, Seuil, 2002.

Desan, Philippe. *Montaigne. Les formes du monde et de l’esprit*. Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2008.

Desan, Philippe (ed.). *Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*. Paris, Honoré Champion, 2006.

— *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris, Honoré Champion, 2007.

Empirico, Sesto. *Schizzi pirroniani*. Roma-Bari, Laterza, 2004.

Fontana, Biancamaria. *Montaigne’s Politics: Authority and Governance in the Essais*. Princeton, Princeton University Press, 2008.

Foucault, Michel. *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris, Gallimard/Seuil 2001.

— *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano, Feltrinelli, 2004.

— *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano, Feltrinelli, 2016.

Grossi, Paolo. *L'ordine giuridico medievale*. Roma-Bari, Laterza, 1995.

Koselleck, Reinhart. "Einleitung", in Brunner, Otto; Koselleck, Reinhart e Conze, Werner (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, Vol. 1, pp. XIII-XXVII.

— "Storia dei concetti e storia sociale", in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna, CLUEB, 2007, pp. 91-109.

La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris, Vrin 2002.

Langer, Ullrich. "Montaigne's Customs", *Montaigne Studies*, Vol. 4, N°. 1-2, 1992.

Lazzeri, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Leake, Roy E. *Concordance des Essais de Montaigne*. 2 vols. Genève, Droz, 1981.

Lévi-Strauss, Claude. *De Montaigne à Montaigne*. Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

Mathias, Paul. *Montaigne, ou l'usage du monde*. Paris, Vrin, 2006.

Montaigne. *Saggi*. Milano, Adelphi, 1966.

— *Le Essais*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Montaleone, Carlo. *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*. Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*. Vol. 2. Paris, Gallimard, 1951.

Nakam, Géralde. *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*. Paris, Nizet, 1984.

Nietzsche, Friedrich. *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*. Vol. V, T. II. Milano, Adelphi, 1965.

Pascal. *Pensées*, in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1954.

Piano Mortari, Vincenzo. *Itinera juris. Studi di storia giuridica della età moderna.* Napoli, Jovene, 1991.

Piazza, Marco. *L’antagonista necessario. Il pensiero francese dell’abitudine da Montaigne a Deleuze.* Milano, Mimesis, 2015.

Romano, Santi. *Frammenti di un dizionario giuridico.* Milano, Giuffrè, 1947.

Schaefer, David Lewis. *The Political Philosophy of Montaigne.* Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Schiera, Pierangelo. *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno.* Bologna, Il Mulino, 1999.

Slongo, Paolo. *Governo della vita e ordine politico in Montaigne.* Milano, Angeli, 2010.

— “‘Techne tou biou’. Foucault dopo Montaigne”, in Cesaroni, Pierpaolo e Chignola, Sandro (eds.): *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984).* Verona, Ombre Corte, 2013, pp. 71-101.

— “Montaigne et le problème de la constitution”, *Montaigne Studies*, Vol. 28, N°. 1-2, 2016, pp. 49-64.

— “Genealogie della consuetudine nell’età delle guerre di religione in Francia”, *Scienza & Politica*, Vol. 30, N°. 58, 2018, pp. 155-176.

— “Le réel de la philosophie’: Montaigne, Foucault et le gouvernement de la vie”, in Desan, Philippe (ed.): *Les usages philosophiques de Montaigne, du XVI^e au XXI^e siècle.* Paris, Éditions Hermann, 2018, pp. 391-406.

— “La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne”, *Politica e Società* N°. 2, 2019, pp. 243-268.

Sparrow, Tom e Hutchinson, Adam (eds.). *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu.* Langham, Lexington Books, 2013.

Tournon, André. *Montaigne. La Glose et l’Essai.* Paris, Honoré Champion, 2001.

— “Route par ailleurs”. *Le “nouveau langage” des Essais.* Paris, Honoré Champion, 2006.